ALPHONSI
TOSTATI
HISPANI
PISCOPI ABVLENSIS
PHILOSOPHI THEOLOGI,

Ac Pontificij Iuris, Cæſareique conſultiſſimi, necnon linguæ Græcæ, & Hebraicæ peritiſſimi

Commentaria in Secundam Partem MATTHÆI;

EQVAM IMPRIMERENTVR CORRECTA, DVM EXCVDERENTVR diligenter reuiſa, ac demum impreſſa a quamplurimis erroribus expurgata.

Addito Quadruplici Indice copioſiſſimo, fideliſſim oq;

R. P. F. PAVLINVM BERTI LVCENSEM ORD. EREMIT.
S. Auguſt. Congregat. Lombardiæ Sacræ Theologiæ Lectorem, & S. Iacobi Florentiæ Priorem,

COSMVM II. Magnum Hetruriæ Ducem IV.





VENETIIS, M DC XV.

De Licentia, Superiorum, & cum Priuilegijs.

ALPHONSI TOSTATI EPISCOPI ABVLENSIS COMMENTARIORVM In Euangelium Matthæi

PARS SECVNDA.

CAPITVLVM V.

VIdens autem Iesus turbas, ascendit in montem, & cum sedisset, accesserunt ad eum discipuli eius, Et aperiens os suum docebat eos, dicens.

Descripsit Matthæus in præcedentibus populi congregationem per Christi prædicationem: hic subijcit eius legislationem, quæ non debet dari, nisi populo aggregato. In lege autem qualibet, tria considerantur ad hoc, quod perfectum vigorem habeat, scilicet, quòd condatur ab eo, qui potestatem habeat: & quòd promulgetur eis, qui illam obseruare debēt, & quòd per illam postea iudicetur in omnibus occurrētibus. Ista tria ponit Matthæus circa Christi legem. Primo ponitur ipsa legislatio, vel legis institutio per os Christi, qui est legislator noster. Secundo ponitur huius legis promulgatio facta per Apostolos, & discipulos missos ad prædicandum, infra 10. [Conuocatis autem.] Tertio ponitur iudicatio, quæ fieri debent secundum legem istam, scilicet, quādo per eam in die iudicij omnes iudicabuntur, infra 24. ibi. [Et egressus Iesus.] Prima pars diuiditur in duas, quia primò lex Euangelica explicatur: secundò ad implendum eam populus incitatur in fine, circa finem, scilicet, [Omnis ergo, qui audit.] Iterum prima in duas, quia primò lex datur: secundo ostenditur qualiter obseruetur infra 7. ibi, scilicet, [Petite, & accipietis.] Prima in duas, C quia primò præmittitur quædam breuis præfatio: secundo subditur ipsius legis explicatio, ibi. [Beati Pauperes.]

An ea, quæ hic habentur, habeant ordinem continuum ad præcedentia, & an sint facta magno tempore, vel pauco post illa. *Quæstio Prima.*

QVæritur circa primum, an ea, quæ habentur hic, habeant ordinem continuum ad præcedentia, & an facta sint magno tempore, vel pauco post illa. Ad primum dicendum, quod ista, quæ habentur hic, possunt comparari ad omnia, quæ habentur præcedenti cap. vel ad ea, quæ solum ponuntur in fine præce- D dentis cap. Si enim comparentur ad omnia, quæ habentur præcedenti cap. erit dubium ideo, quod ibi ponitur de vocatione quatuor Apostolorum, & statim ponitur de congregatione turbarum. Et tamen Luc. 5. c. postquam ponitur vocatio istorum quatuor Apostolorum, ponuntur multa alia, quæ habentur infra 8. & 9. cap. scilicet de Paralitico sanato: & de ieiunio discipulorum Christi, de quibus dubium est, an fuerint facta hic: cum Lucas ponat omnia illa 5. & 6. cap. & postea ponit istum sermonem: magis tamen dicendum, quod Matth. tenuerit hic ordinem rectum, quàm Lucas. Si autem comparemus ea, quæ habentur hic, ad ea sola, quæ habentur in fine præcedentis cap. non erit dubium, quin sit ordo continuus: cum ibi habeatur de turbis congre- E gatis, hic autem ponatur, quid ipsis congregatis Christus prædicauerit. Et in hoc etiam Matthæus, & Lucas concordant: quia Luc. 6. ponitur congregatio istarum turbarum: & immediate subijcitur iste sermo sicut hic: ideo continuatio est in tempore. Ad secundum dicendum, quod quam nullum tempus fuit inter ea, quæ habentur in fine præceden-

A tis cap. & hic: quia ibi ponitur quomodo turba congregata fuit: hic autem dicitur, quomodo Christus videns turbas congregatas, cœpit eis loqui. Nihil ergo fuit medium inter ista, & illa. Circa primum dicitur. [Videns autem Iesus turbas.] Istæ erant turbæ, quæ congregatæ fuerant de Galilea, & Decapoli, de Ierosolymis, & Iudæa: & de trans Iordanem: vt patet præceden. cap. Nam omnes sequebantur Christum: saltem enim pro tunc conuenerant ad eum, propter aliquas de causis expressis præcedenti cap. qu. vlt. [Ascendit in montem.] In ipso monte prædicauit, vt hic innuitur: licet videatur contrarium dici, Luc. 6. de quo dicetur infra in 1. qu. [Et cum sedisset.] Christus prædicaturus omnia illa, sedit. Nam longum sermonem traxit, B scilicet, vsque ad principium 8. c. [Accesserunt ad eum discipuli eius.] Licet Christus doceret nunc omnes turbas: tamen discipuli sui magis appropinquauerunt ei, quàm ceteri. [Et aperiens os suum.] In hoc innuitur quædam excellentia nouæ legis: quia non per ministros data sit: sed per ipsum Christum aperientem os suum. [Docebat eos.] Scilicet, omnia, quæ sequuntur, prædicans vsque ad principium 8. c. Et hic non distinguitur inter docere, & prædicare, sicut dicebatur præcep. cap.

An iste sermo, quem describit hic Matthæus, sit idem cum illo, qui habetur Luc. 6. Cap. *Quæst. II.*

QVæritur, an iste sermo, quem describit hic Matthæus, sit idem cum illo, qui habetur Luc. 6.

Dicendum, quod dubium est in hoc. Quidam enim asserunt, quod non sit idem sermo: quia hic dicitur, quod videns Iesus turbas ascendit in montem: & tamen Luc. 6. c. dicitur, quod Iesus descendens de monte stetit in loco campestri. Item, quia hic innuitur, quod in monte prædicauerit: quia ibi sedit: & tamen Luc. 6. innuitur, quod prædicauerit in loco campestri. Item, quia hic dicitur, quod Christus sedit: & tunc docere cœpit: & tamen Luc. 6. c. dicitur, quod stetit in loco campestri: & sic stando, prædicabat. Item patet, quia hic prædicauit Christus eisdem turbis, quæ ponuntur præcedenti cap. & tamen Luc. 6. videntur esse aliæ turbæ: quia ponuntur conuenisse de alijs locis, quam dicatur præced. cap. 1. Ratio. 2. Ratio. 3. Ratio. 4. Ratio.

Alij dicunt, quod sermo iste est idem cum illo, quem Luc. 6. cap. describit, & patet ex rebus, quæ prædicantur hic, & ibi, quia sunt eædem. Item, quia principium prædicationis est idem vtrobique, scilicet, beati pauperes spiritu. Item finis prædicationis est idem, quia ibi in fine dicitur, quod ille, qui audierit verba Christi, assimilabitur viro sapienti, qui ædificauit domum suam supra petram: eadem tamen conclusio ponitur Luc. 6. ca. ideò videtur, quod sit idem sermo. Alia opinio. 1. Ratio. 2. Ratio. 3. Ratio.

Dicendum, quod illi, qui volunt eundem esse sermonē, dicunt, quod Christus ascendit ad cacumen montis ad eligendum Apostolos, & ibi docuit eos sedendo, de aliquibus, sicut dicit hic Matth. sed postea descendit ad aliquam partem planiorem montis, quam vocat Lucas locum campestrem, vt ibi doceret multitudinem, quæ conuenerat, vt ibi stare posset. Hoc modo Nicolaus dicit fuisse eundem sermonem, & sic essent ablata inconuenientia. Dicunt

tamen, quod si aliquis vult tenere, quod fuer duo sermones facti à Christo diuersis temporibus, & eisdem verbus, eodem modo incipientes, & desinentes, non est inconueniens. Sic enim dicit ipse Nicolaus. Luc. 6. August. quoque in libro

Opinio August. de concor. Euangelistarum dicit de hoc, scilicet: Mouet quidem, quod Matth. in monte dicit hunc habitum esse sermonem à Domino sedente Lucas autem in loco campestri Domino stante. Hæc itaque diuersitas facit videri alium fuisse illum, alium istum. Quid prohiberet enim Christum alibi quædam repetere, quæ ante iam dixerat, aut iterum quædam facere, quæ ante iam fecerat? quanquam etiam illud possit occurrere in aliqua excellentiori parte montis, scilicet, primo cum solis discipulis Dominum fuisse, quando ex eis duodecim elegit: deinde cum eis descendisse, nó de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestrem locum, idest, in aliquam æqualitatem, quæ in latere montis erat & multos capere poterat, atque ibi stetisse donec ad eum turbæ congregarentur: ac postea cum sedisset, accessisse propinquius discipulos eius, atque ita illis cæterisque turbis præsentibus, vnum habuisse sermonem, quem Matthæus, & Lucas narrant diuerso narrandi modo, sed eadem veritate rerum. Ecce August. ponit illas duas opiniones: & potius vult, quod fuerit idem sermo, quàm quod fuerint duo. Et dicendum est, quod illud est verisimilius: quia non est satis bene dictum, quod fuerint duo sermones, cùm res prædicatæ sint eædem. Maximè quia licet non erat inconueniens Christum repetere id, quod aliquando dixisset. Quod tamen referat illud Euangelista tanquam repetitum, non est satis conueniens, cum ipsi semper velint noua scribere, & talia, quæ si non scribantur, non intelligentur. Et tamen etiam si idem pluries dictum sit, sufficienter intelligetur, si solum semel scribatur. Ideo non scriberent Euangelistæ illud, tanquam repetitum.

Item etiam non est satis verisimile, quod Christus sermonem illum bis dixerit.

Nam licet credi posset Christum sæpe repetiuisse aliquid de eis, quæ alias dixerat: tamen, quod aliquando repeteret vnum sermonem totum, quem alias dixisset, non erat satis verisimile. Teneri tamen potest quidquid voluerimus: licet omnino verisimilius sit, fuisse eundem sermonem.

Ad argumenta patet responsio ex dictis August. Potest

Ad primam rationem. tamen dici ad primum, quod Christus videns turbas, ascendit in montem, scilicet, quando vidit illas congregatas, & fuit in monte aliquanto tempore manens, & fortè orabat ibi, quia quando Christo aliquid ocij erat, solebat fugere in montes ad orandum, infr. 14. scilicet. Et dimissa turba ascendit in montem solus orare. Idem Ioan. 6. c. & Luc. 6. c. dicitur, quod pernoctabat in oratione Dei. Et postea descenderet de monte ad locum campestrem, & ibi prædicaret tam discipulis, quam turbis. Quod autem Christus nunc in mõte Apostolos elegerit, non apparet, vel an postea factum fuerit: licet August. hoc velit dicere. De hoc tamen magis dicetur inf. 10. c.

Ad secundum dicendum, quod Christus prædicauit in

Ad secundam. monte, quia locus campestris, quem nominat Lucas, mons est: licet sit pars quædam planior montis, vt ait August. vbi supra. Loca autem campestria solent vocari in Scriptura, illa, quæ non sunt omnino excelsa sicut montes, nec sunt plana omnino.

Sic innuitur Numeri 33. vbi ponitur quædam mansio K Israelitarum in campestribus Moab: & alia sequens ponitur in planioribus locis terræ Moab. Ex quo innuitur, quod loca campestria non erant plana: sed sunt quasi quidam descensus montium, vel latera montium: & ibi Christus prædicauit. Talia autem campestria possunt vocari interdum mons: quia sunt partes planiores montium.

Alio modo posset intelligi, quod Matthæus tacuerit hic aliquid: & dicetur, quod non prædicauit Christus in monte, sed in loco campestri: Matthæus tamen posuit, quomodo Christus ascenderit in montem, & fortè tacuit quomodo descenderit ad locum campestrem ad prædicandum: præcedens tamen modus est verisimilior. An vero Christus docuit discipulos in monte aliquid speciale, quod non dixerit turbis, & postea in loco campestri prædicauerit turbis, & discipulis, dicetur infra in 5. q. Semper tamen dicendum

F est, quod Christus prædicauit in monte: quia inf. 7. c. completur iste sermo, & immediatè in princ. 8. cap. dicitur: Cumque descendisset de monte secutæ sunt eum turbæ. Ergo videtur, quod in monte prædicauerat turbis: quia locus campestris, Lucæ vocatur mons à Matthæo. Ad tertium dicendum, quod Christus prædicauit sedendo, & non stando,

Ad tertiam. quia fuit sermo longus: quod tamen dicitur Luc. 6. quod stetit, non obstat, quia ad hoc respondetur infra q. 3. Ad quar-

Ad quartam. tum cum dicitur, quod non erant eædem turbæ istæ, & illæ. Dicendum, quod erant eædem licet nominentur ibi aliquæ regiones, quæ non ponuntur hic. Quia consuetudo est Euangelistarum, quod nunquam vnus omnino narret ea, quæ alius dixit: sed posteriores addunt aliquid ad priores: vel subticent aliquid de his, quæ alij dixerunt. Et ita fecit ibi Lucas, tacendo aliquid de eis, quæ dixerat Matthæus, &

G aliquid addendo ad illa. Et hoc est signum, quod nullus Euangelistarum completè dixit omnia, quæ pertinebant ad

A Christum. Ex hoc etiam potest responderi ad id, quod dicunt quidam, scilicet, quod non fuerit idem sermo iste, & ille, quem ponit Lucas: quia multa habentur hic, quæ non ponuntur ibi: & econuerso. Nam modus Euangelistarum est, quod nunquam vnus referat omnino rem, sicut alius: sed aliquid addat, vel minuat.

Quare Christus prædicauit ista, mox, vt vidit turbas congregatas. Quæst. VII.

Quæritur, quare Christus prædicauit ista mox, vt vidit turbas congregatas.

Dicendum, quod Christus volebat hic dare legem, & lex non datur paucis, sed multitu-

H dini: ideo congregata multitudine, exposuit illis mandata legis suæ. Sic dicit Chrysost. super Matth. 5. Omnis artifex secundum professionem suam opportunitatem operis videns, gaudet. Carpentarius enim si viderit arborem bonam, concupiscit eam præscindere ad opus artificij sui. Et sacerdos cum viderit Ecclesiam plenam, gaudet animus eius, & delectatur, vt doceat. Sic & Dominus videns magnam congregationem populi, excitatus est ad docendum.

Cum Christus ante hoc prædicasset, quæritur quid prædicauerit. Quæst. VIII.

Quæritur, Cum ante hoc Christus prædicasset, quid prædicabat. Nam ipse non prædicaret præcepta le-

I gis veteris, quia non veniebat ad continuandum illam, sed ad imponendum ei terminum. Si autem dicatur, quod prædicabat præcepta legis nouæ, non stabit: quia lex noua hic dari incæpit: & sic non videbitur, quid prædicabat.

Dicendum, quod Christus ante hoc prædicabat pœnitentiam, & nunciabat regnum cælorum, sicut dicitur præced. cap. scilicet. Pœnitentiam agite, & appropinquabit regnum cælorum, & non prædicabat aliqua præcepta veteris testamenti, sed totum, quod prædicabat, pertinebat ad nouam legem. Nam annunciari regnum cælorum non pertinuit ad statum veteris testamenti, vbi sola terrena expressè promittebantur: pœnitentiam agere ad omnem statum pertinet, cum virtus pœnitentiæ sit moralis, & pars quædam iustitiæ, & sit de iure naturæ: vt declaratum est sup. 3. cap. 1. 25. q. licet Sacramentum pœnitentiæ sit solum legis nouæ, vt ibidem ostensum est, Pœnitentiam tamen prædicari, vt appropinquet regnum cælorum, ad solum statum noui testamenti pertinet. Tamen dicitur hic Christum incæpisse dare legem nouam, eo quod ante hoc non expresserat aliqua mandata specialia pertinentia ad nouum testamentum, sicut hic multa posuit, sed solum annunciabat regnum cælorum, & inuitabat homines ad pœnitentiam.

An ea, quæ hic habentur Christus dixerit solum Apostolis, vel etiam aliis turbis. Quæst. V.

Quæritur, an ea, quæ habentur hic, dixit Christus solis discipulis suis, vel dixit etiam ea turbis. Aliqui putant, quod discipulis solum illa dicta sunt, & alia dicta fuerunt postea populo, & hoc modo soluunt di-

scordiam,

scordiam, quæ videtur hic, & Luc. 6. cap. cum dicatur hic, quod ascendit in montem: & ibi, quod descendit de monte, & stetit in loco campestri: A

Prima ratio. Dicunt enim quod in monte prædicauit discipulis: & postea in loco campestri prædicauit aliqua turbis: hoc videtur innuere August. lib. de concor. Euangelistarum, dicens, quod potest videri multas turbas vitare voluisse, & ob hoc ascenderit in montem, vt solis discipulis loqueretur.

Secunda ratio. Item patet, quia dicitur hic: & accesserunt ad eum discipuli eius, & aperiens os suum docebat eos, ergo solis discipulis ista dicebat. *Tertia ratio.* Item Luc. 6. dicitur. Eleuatis oculis in discipulos suos dicebat: Beati pauperes: ergo ad eos solos loquebatur. *Quarta ratio.* Item Christus prædicauit hic beatitudines, quæ dicunt magnam perfectionem, vt infra ostendetur in expositione literæ sequentis, & infra q. 8. & 81. q. & tamen talia non conueniebant turbis, cùm maior pars populi sit de imperfectis: ergo talia Christus non prædicaret eis, sed discipulis suis, qui tenebant locum perfectionis, talia diceret. B *Quinta ratio.* Item, quia dicitur hic: beati eritis cum maledixerint vobis homines, & dixerint omne malum mentientes, propter me. Illud tamen conueniebat discipulis, qui prædicaturi erant Euangelium: & propter istud multa tolerarent pro nomine Iesu contumeliam pati: ergo dicebat illud discipulis, & non turbis. Et magis patet Luc. 6. cum dicitur: Beati eritis, cum oderint vos homines: & eiecerint nomen vestrũ tanquam malum, propter filium hominis, id est propter Christum. *Sexta ratio.* Item quia dicitur infra: Vos estis sal terræ. Et iterum. Vos estis lux huius mundi. Illud tamen non pertinebat ad plebem: sed ad prædicatores, & ad prelatos: & huiusmodi erant Apostoli: ideo non loquebatur populo, sed discipulis.

C Dicendum tamẽ, quod Christus dixit omnia ista coram populo, & non coram solis discipulis, ita, vt postea populo alia loqueretur: & patet, quia dicitur hic, quod videns turbas, ascendit in montem, & sic turbæ fuerunt ei causa prædicãdi: ideo turbis etiam dixit istud. Item patet Luc. 6. quia dicitur, quod descendens de monte, stetit in loco campestri, & turba discipulorum eius: & multitudo copiosa plebis: ergo non locutus est solis discipulis ista: sed etiam toti turbę. Nam congregata turba, & discipulis in loco campestri, dicitur ibi, quod cępit prædicare, dicens: Beati pauperes spiritu: sicut habet hic: ergo necesse est, quod ista etiam turbis prędicata fuerint. Item patet magis, quia infra 7. in fin. vbi completur iste sermo, dicitur: Et factum est cum cõsummasset Iesus verba hæc, admirabantur turbæ supra doctrina eius: ergo turba audiebat doctrinam istam, quia aliàs non admiraretur de ea: item quia dicitur ibi: admirabantur turbæ super doctrina eius. Erat enim docens eos sicut potestatem habens: ergo ipsos populares docebat. Item patet, quia Luc. 7. in princ. vbi finitur iste sermo, dicitur: Cum autem impleisset omnia verba sua in aures plebis: ergo populus audiuit omnia verba ista. D

Cum autem dicitur, quod Christus prædicauerit discipulis in monte prius ista, & postea dixerit plebi aliqua alia, nõ stat: quia Luc. 7. dicitur: Et descendens cum discipulis de monte, stetit in loco campestri, & turba discipulorum eius, & multitudo copiosa plebis. Et tũc sequitur ibi, quod Christus eleuatis oculis, dixit: Beati pauperes, &c. Et sic non dixit solis, ista, discipulis in monte, sed dixit eis, & turbis simul in loco campestri.

Cum autem dicit August. quod ascendit in montem, vt solis discipulis loqueretur, non intelligit, quod locutus fuerit eis, ea, quæ habentur hic, cum postea illa dixerit plebi, & discipulis in loco campestri, Luc. 6. sed vult, quod locutus fuerit eis de electione Apostolorum, quia in monte dicitur elegisse Apostolos, Luc. 6. Dicendum ergo est quod ista omnia tam coram plebe, quàm coram discipulis dicta sunt: & tamen Christus dixit hic diuersa, quæ pertinebant ad diuersos status, scilicet, quædam ad prælatos, & quædam ad subditos, & quædam ad viros perfectos vt consilia: & alia ad mediocres, siue ad omnes, vt præcepta: & sic quædam pertinebat ad solos discipulos, & quædam ad plebem: sic enim quilibet prædicator facit: quia prędicat tam sapientibus, quàm insipientibus, cum omnibus debitor sit, Ad Ro. 1. ideo dicit quædam, quæ pertinent ad sapientes, & alia ad simplices, vel ad omnes: simplices tamen audiunt ea, quæ pertinent ad sapientes: & è contrario: & tamen quilibet accipit, quod ad se pertinet: & ita factum fuit hic. Et quando dicit August. quod Christus voluit vitare turbas, & ideo ascendit in montem: dicendum quod intelligi potest de aliquibus, quæ voluit secretè loqui cum discipulis: non tamen dixit eis ibi ea, quæ habentur hic, sed eis, & toti multitudini congregatæ.

Ad primam rationem. Ad primam, cum dicitur: & aperiens os suum docebat eos, id est discipulos: dicendum, quod non docebat eos solos, sed & turbas: ipsos tamen principaliter: quia ipsi magis accedebant ad eum. Aliter potest dici, quod dicitur: docebat eos. s. solos ipsos discipulos: quia ista, quæ in principio dicuntur ad ipsos solos pertinent. Aliter etiam potest dici, quod hic dicitur; docebat eos, id est discipulos, & turbas: nam de omnibus fit mentio, s. quod vidit Christus B turbas, & quod accesserunt ad eum discipuli eius.

Ad secundam. Ad secundam dicendum, quod Christus dicitur eleuasse oculos in discipulos: quia ipsi erant in circuitu eius, cum dicatur hic, quod accesserunt ad eum discipuli eius: ideo licet doceret etiam turbas, oculos tamen non leuabat, nisi in discipulos. Aliter potest dici, quod hoc dicitur ad modum prædicatorum: quia quando ad prædicationem conueniunt diuersi status personarum, & prædicator vult specialiter instruere aliquos eorum, conuertit oculos suos ad homines illius status, vt videat de hos, quod loquatur, & attendant. Ita nunc Christus cum ista, quæ in principio dixit ad solos discipulos dicebat: vel ad eos principaliter conuertit se, vel eleuauit oculos suos in discipulos.

Ad tertiã. Ad tertiam concedendum est, quod illæ beatitudines, & quædam alia, quæ ponuntur hic ad solos perfectos pertinebant, C & non ad plebem, & tamen plebs audiebat hęc. Si autem omnia, quæ dicuntur hic ad solos perfectos viros pertinerent, argueretur benè, quod non prædicasset Christus ista coram plebe: quia tamen quædam pertinebant ad perfectos, & alia ad omnes, Christus prædicare potuit conuenienter omnia hæc coram plebe: cum essent ibi perfecti, vel ad perfectionem anhelantes: sicut supra diximus de prędicatore, qui simul prædicat sapientibus, & insipientibus.

Ad quartam. Ad quartam dicendum, quod illud præcipuè conueniebat discipulis, qui prædicaturi erant Euangelium. Poterat tamen omnibus conuenire: quia omnes, qui conuersi sunt ad Christum in Ecclesia primitiua, persecutionem passi sunt, cum etiam cognati eorum persequerentur eos, scilicet, filij, patres, & patres, filios: & erant odiosi omnibus hominibus, inf. 10. & quia Christus prędicabat ea intentione, vt omnes conuerterentur ad ipsum, benè poterat hoc D conuenire omnibus de turba.

Ad quintam. Ad quintum dicendum, quod illud solis discipulis, & alijs, qui habituri erant statum prælationis, conueniebat: & non turbis: & tamen dicebatur coram turbis: quia ibi erant aliqui, ad quos ista pertinebant. Et hoc sufficiebat, vt conuenienter ista dicerentur, licet non conuenirent omnibus.

Quare nunc Christus ascendit in montem.

Quæst. VI.

QVæritur, quare Christus nunc ascendit in montem. Dici potest, quod hoc potuit esse propter multa. Vnum est ad orandum: quia quandocunque Christo erat locus, ascendebat in monte ad orandum inf. 14. Et ita fuit nunc: quia Luc. 6. c. vbi ponit istud, quod habetur hic, dicitur, quod Christus ascendit in montem, & mansit pernoctans in oratione Dei: & dicitur, quod cum esset dies factus, vocauit discipulos suos, & elegit duodecim ex his. E

Secundum fuit, vt aliqui dicunt, ad euitandum turbas; quia Christus viderat turbas, & volens ab eis, saltem modicum sequestrari, ascendit in montem. Sic dicit Aug. lib. de Concor. Euangelistarum, scilicet. Potest videri multas turbas vitare voluisse: & ob hoc ascendere in montem, vt non esset cum turbis. Tertium fuit: quia mons erat locus conueniens ad prædicandum, eo quod in tali loco multi possunt simul audire: & sic tenet Nicolaus. Quartum fuit propter significationem, & exemplum, vt innuatur, quod quando de rebus magnis loqui debemus, homo debet esse sequestra-

tis à locis publicis, in quibus potest perturbari ab intentione, & perfecta discussione rerum. Sic dicit Chrysost. scilicet. Per hoc autem, quod non in ciuitate, & foro, sed in monte, & solitudine sedit, erudiuit nos, nihil ad ostentationem facere, & à tumultibus recedere, & maximè cum de necessarijs disputari oporteat.

Hom. 15. in cap. 5. Matt. in initio.

Quintum esse poterat: quia fortè Christus voluit ascendere in montem, ad aliqualem recreationem eo quod interdum turbæ ita comprimebant eum, & occupabant, quod non erat ipsi locus, saltem ad sumendum cibum, Matth. 5. c. Et tunc propter aliqualem recreationem corporis, interdum recedebat ad montes, vel ad deserta loca, & ibi erat sibi aliquale refugium, quousque turbæ scirent vbi erat, & tunc ibi inquirebant eum. Sic patet. Matth. 6. scilicet ait discipulis: venite seorsum in desertum locum, & requiescite pusillum. Erant enim qui veniebant, & redibant multi, & nec manducandi spatium habebant. Sic dicit Remigius. Sciendum est, quod tria refugia legitur Dominus habuisse, nauim, montem, & desertum: ad quorum alterum, quotiescunq; à turbis comprimeretur, ascendebat.

G

Sextum est, vt aliqui volunt, ad implendum prophetiam, quia dicitur: Super montem excelsum ascende tu, qui euangelizas Sion. Isa. 40. Et hoc de Christo intelligunt. Ideo dicunt, quod debebat ascendere in montem, licet illud non multum vrgeat.

Septimum fuit ad erudiendum prædicatores, quales esse debeant, scilicet, quod debent esse excelsi in virtutibus sicut mons. De his duobus dicit Chrysost. f. Ascendit autem in montem. Ascende & tu qui euangelizas Sion. Deinde vt ostendat quoniam in altitudine spiritualium virtutum consistere debet, qui docet Dei iustitiam, pariter & qui audit: nemo enim potest in valle stare, & de monte loqui, si in terra stas, de terra loquere: si autem de cœlo loqueris, in cœlo consiste.

H

Octauum fuit ad ostendendum excellentiam istius legis, super veterem. Sic enim dicit August. scilicet. Ascendit in montem, vt significet, quæ imposita erant præcepta iustitiæ, quæ data erant per prophetas populo Iudæorum; maiora autem populo, quæ charitate iam conuenerat liberari. Sed obijcietur, quod non conueniat ista applicatio: quia etiam lex vetus data est in monte Sinai. Exo. decimonono, & vigesimo, & Deuteronomij quarto, & quinto.

Dicendum, quod Deus dans legem videbatur esse in monte, eo quod fumus, & caligo, & lampades, & voces erant in monte, & populus tamen, qui legem audiebat, non erat in monte: imo sub pœna mortis prohibitus erat ascensus: immo etiam, quod nemo accederet ad radicem montis Exo. decimonono. Hic autem, tam Christus prædicans, quam populus audiens erant simul in monte, vt patet hic, & Luc. 6. Ideo licet ille, qui dabat legem veterem, siue cuius nomine dabatur, non esset minor, quàm iste, qui dabat nouam: cum esset idem Deus; & ob hoc vtraque est in monte: & vox formabatur in monte: tamen significatur, quod perfectiores esse debebant illi, quibus dabatur lex noua, quam illi, quibus data est vetus: quia isti accipiebant legem in monte, & illi non permittebantur saltem accedere ad radices montis. Omnes istæ rationes sunt aliquales, & tamen magis literalis est: quia iste mons erat locus conueniens valde ad prædicandum magno populo.

I

Quis fuit iste mons, in quo Christus prædicauit.
Quæst. VII.

K

QVæritur, quis fuit iste mons, in quo nũc Christus prædicauit. Dicunt quidam, quod fuit mons oliueti; sic dicit Hiero. super Matth. Et tñ increpat illos, dicens; nonnulli autem simpliciorum fratrum putant Dominum, ea, quæ sequuntur in oliueti monte docuisse, quod nequaquam ita est. Et patet hoc, quod mons oliueti est iuxta Ierusalem, solum distās per mille passus, siue dimidiam leucam, vt colligitur Actuum 1. dicitur, quod habebat iter sabbathi, & tamen iter sabbathi est mille passus secũdum Iudæos, quia non licet eis plus procedere, nunc autem erat. Christus in Galilæa, quæ multum distabat à Ierusalem. Nā in Galilæa, cœperat prædicare, & ibi turbæ istæ conuenerunt ad eum, & ibi ascendit in montem. Item patet hoc: quia ista prædicatio fuit in aliquo monte iuxta Capharnaum: & tamen Capharnaum est in Galilæa, iuxta mare Galilææ, vt patet præced. cap. & distat valdè à Ierusalem, scilicet, quasi per quadraginta leucas, vt ibidem dictum est. Mons autem iste erat apud Capharnaum, vt patet Lucæ 7. c. quia totus iste sermo, quem Christus hic fecit, habetur Luc. 6. c. vsque ad fi. cap. & Luc. 7. c. in principio dicitur. Cum autem impleset omnia verba sua in aures plebis, intrauit Capharnaum, id est, immediatè, vt finiuit istum sermonem intrauit Capharnaum. Et sic innuitur, quod ille mons, in quo prædicabat, erat iuxta Capharnaum: quia aliàs non posset immediate post sermonem intrare Capharnaum. Hoc etiam ostendit Hieronymus super Matth. d. Nonnulli simpliciorum fratrum putant Dominum ea, quæ sequũtur in oliueti monte docuisse: quod nequaquam ita est. Ex præcedentibus, & sequentibus in Galilæa mōstratur esse locus, quem putamus esse, vel Cardi, vel quemlibet alium montem excelsum. Dicunt autem illi, qui descripserunt situm terræ sanctæ, distare montem istum à Capharnao per duas leucas, sic enim dicitur, scilicet, secundo milliario à Capharnao, est descensus montis illius, in quo Dominus sermocinauit ad turbas, & instruxit populum, docens eos: in quo & leprosum curauit: de hoc in lib. de situ terræ sanctæ. Dicit etiam frater Brocardus Theutonicus, qui situm terræ sanctæ completissimè descripsit, quod de castro Saphet ad leucas in descensu montis contra orientem, ad iactum lapidis à mari Galilææ, sup. viam, quæ ducit ad oriētem, est ascēsus montis illius, in quem Dominus toties ascendit: vbi fecit sermonem illum longum. Matth. 5. & in quo saturauit quinque millia hominum, de quinque panibus, & duobus piscibus. Illuc etiam, dimissa turba, ascendit solus orare, & fugit in ipsum, cum vellent eum facere regem. Ibi docuit discipulos orare: ibi quoque erat pernoctans in oratione, ibi quoque Christo descendente, orauit Centurio pro puero suo ægrotante, ibi ad eum venit multitudo languentium, & qui vexabantur à spiritibus immundis: vt patet præceden. capit. & de his Luc. 6. c. & Ioan. 6. c. & Luc. 11. c. & infra 14. c. Ibi tetigit leprosum, & sanauit eum, scilicet, in descensu montis, infra octauo c. & Luc. 5. c. Ibi stetit in loco campestri cum discipulis, & turbis Luc. sexto c. De isto monte videtur totum mare Galilææ, & Iturææ, & Trachonitidis regio vsque ad libanum. Videntur etiam montes Seir, siue Sanir, & Hermon: & terra Zabulon, & Nephtalim & vsque Cedar, & vniuersa terra Cenereth: & vsque ad Dotaim, & Betuliam, & alia loco multa. Est autem mons iste longus quasi per duos iactus sagittæ, & latus quãtum erit iactus vnius lapidis, vel amplius: & est herbosus: & amœnus, & aptus ad prædicandum. Et ostenditur adhuc ibi lapis, in quo Christus sedit prædicans: & sessiones Apostolorum: & vocatur mons iste à Christianis tabula, siue mensa. Ad pedem autem montis illius, iuxta mare fere ad triginta passus, oritur vnus fons mirus muro circundatus, quem venam Nili esse dicunt, qui unum piscem nomine cor, gignit, qui non inuenitur alibi, nisi ibi, & in Nilo. Iosephus autem appellat fontem istum, Capharnaum; quia totus campus, qui est ab isto fonte, usque ad Iordanem per tres leucas, Capharnaum appellatur. Distat autem terra ista, à terra Ierusalem, quasi per 40. leucas, & sic apparet quis sit mons iste, in quo Christus prædicauit.

Mōs iste erat ĩ Galilæa.

An Christus prædicauerit stando, vel sedendo.
Quæst. VIII.

QVæritur an Christus prædicauerit stando, uel sedendo. Nam hic uidetur, quod sedendo prædicauerit: quia dicitur, quod cùm sedisset, accesserunt ad eum discipuli eius, & aperiens os suũ docebat eos, & Lu. 6. videtur, quod stando prædicauerit: quia dicitur, quod descendit de monte, & stetit in loco campestri ipse, & turba discipulorum eius, & multitudo copiosa plebis.

Et ibi sequitur, quomodo prædicauit ista, quæ habentur hic, & sic videtur, quod non sedebat, sed stabat. Dicendũ, quod Christus prædicauit sedendo, sicut hic Mattheus dicit: immo, & petra, in qua sedebat ostenditur in ipso monte, vt dictum est præc. q. Cum autem dicitur Lu. 6. c. quod

Christus prædicauit sedendo.

stetit

steti in loco campestri, potest accipi largè stare, pro manere: sicut nos vulgariter loquentes dicimus, scilicet, quòd talis homo stetit in tali loco, id est fuit ibi, siue staret, siue sederet, siue iaceret: Et ita Christus poterat dici stetisse in loco campestri, id est mansisse ibi, non procedendo ad vlteriora, siue ibi fuerit stando, siue sedendo. Aliter potest dici, quod accipiatur propriè, stare. & dicemus, quod Christus fuerat in cacumine montis cum discipulis: & postea descendit vsque ad locum campestrem, & ibi moratus est modicum, expectando, vt turbæ congregarentur, ad prædicandum eis: & dum veniebant, ipse stabat: postquam verò venerunt, ipse sedit; & tunc accesserunt ad eum discipuli: & aperiens os suum, docebat eos, & sic concordabunt sibi Lucas, & Matth. Ita tenet August. lib. de concor. Euangelist. dicens. Quanquam etiam illud possis occurrere, in aliqua excellentiori parte môtis, primo cum solis discipulis Dominum fuisse, quando ex eis 12. elegit, deinde cum eis descendisse non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestrem locum, id est in aliquam æqualitatem, quæ in latere môtis erat, & multos capere poterat: atque ibi stetisse, donec ad eum turbæ congregarentur: ac postea cum sedisset, accessisse propinquius discipulos eius; atque ita illis, cæterisque turbis præsentibus, vnum habuisse sermonem, quem Matthæus, & Lucas narrant, diuerso narrandi modo, sed eadem veritate rerum.

Quare Christus sedit ad prædicandum? Quæst. IX.

QVæritur quare dicitur, quod Christus sedit ad prædicandum. Dicendum, quod propter multa. Primo, quia sermo iste longus erat, & conuenientius poterat Christus manere, sedens, quam stans. Et fortè etiam discipuli, & cæteræ turbæ sederunt. Nam sic consueuit fieri in sermonibus apud nos. Secundo factum est hoc, ad significandum Christi dignitatem in doctrina. Nã, vt ipse dixit Luc. 22. maior est, qui sedet, quam qui recumbit. Ad ostendendum ergo excellentiam doctrinæ suæ, debuit sedens docere: licet ipse aliàs non venerat ad sedendum: sed ad ministrãdum eod. c. Sic dicit Aug. scilicet quod sedens docebat, pertinet ad dignitatem magistri. Tertio dicitur hoc quasi mysticè: quia sedere est quædam humiliatio corporis: quia sua magnitudo tunc minor videtur, & ista sessio significat Christi incarnationem, in qua se humiliauit: immò se exinaniuit, formam serui accipiens. Ad Philip. 2. Nam si non se humiliasset: nos non possemus eum capere. Sic dicit Hieronymus super Matth. scilicet nõ autem stans, sed sedens loquitur: quia non poterant eum intelligere, in sua maiestate fulgentem. Sic etiam dicit Rabanus, scilicet Mysticè autem incarnatio Domini, sessio eius dicitur: quia nisi Dominus incarnatus fuisset, humanum genus ad eum accedere non posset. Quarto Christus sedit, ad significandum conditionem legis nouæ, quam dabat, quæ erat in quadam quiete, & amore ad differentiam veteris legis, quæ fuit data cum magnis terroribus, tonitruis, & fulguribus: ita vt populus tremens, & mortem timens diceret, quod nõ loqueretur eis Deus: sed Moyses Exod. vigesimo, & Deuteronom. quinto. Istam differentiam istarum legum tangit Apostolus latè ad Hebr. 12. Vnde dixit ad Rom. octauo. Non enim accepistis spiritum seruitutis, iterum in timore: sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, quasi dicat: in prima lege accepistis spiritum seruitutis, & timoris: nunc autem iterum non accepistis spiritum seruitutis, & timoris scilicet, in lege noua. De differentia istarum duarum legum multa sunt, de quibus fortè dicetur ad Galatas 3. & 4. & magis in lib. nostro de quinque legibus. Quinto sedit ad assignandum quandam maturitatem, & digestionem in lege ista, data: quia lex debet dari cum magna digestione, sicut innuitur in principio 6. lib. decretalium, scilicet hunc codicem cum magna maturitate digestum. Signatur autem maturitas per sessionem, scilicet quod non sit ibi aliquis impetus, vel leuitas. Et ista est causa, quare iudex sedendo iubetur sententiam dare, scilicet, vt non videatur inconsultè data. Ideo fuit conueniens, sedendo, hanc legem dari debuisse.

A *Quare hic dicatur, quòd accesserunt ad eum discipuli eius? Quæstio X.*

QVæritur, quare dicatur hic, quòd accesserunt ad Christum discipuli eius. Dicendum, quod tam turbæ, quàm discipuli accesserunt ad Christum, vt audirent: & quilibet accedebat quantum poterat. Et tamen discipuli fuerunt magis propinqui, quam cæteri.

Primo, quia isti erant ei magis noti, & familiariter cum eo manentes: ideo iustum erat, istos ei propinquiores esse. Et etiã nemo de turba audebat propinquius ad Christum accedere, quàm discipuli eius. Et ob hoc Christus dicitur eleuasse oculos in discipulos, quando tunc prædicabat, Luc. B 6. c. scilicet, quia illi erant ei, loco propinquiores.

Secundo etiam competebat hoc ex conditione dominorum, & ministrorum apud nos. Nam ministri debent esse apud Dominos, si quid opus fuerit, vt ministrent. Et maior est honestas Domino, quod illi appropinquent, qui ei familiarius adhærere solent.

Tertio fuit hoc: quia discipulis erant magis necessaria verba Christi, quàm cæteris: eo quod ipsi prædicaturi erant illa: cæteri autem veniebant solum, vt audirent. Et sic opus erat, quod discipuli diligentius audirent, quam cæteri: & sic essent propinquiores loco. Sic dicit August. scilicet Accesserunt ad eum discipuli eius, vt audiendis verbis illius, hi essent etiam corpore viciniores: qui præceptis implendis, & animo appropinquabant.

C Quarto fuit hoc: quia plurima de verbis Christi dirigebantur ad discipulos, nam erat hic multa, quæ ad solos discipulos pertinebant, scilicet, ea, quæ dicuntur de vita contemplatiuorum, & prælatorum: sicut beatitudines, quæ hic ponuntur; & consimilia, quæ ad plebem non pertinebant. Ea verò, quæ ad plebem pertinebant, etiam pertinebant ad discipulos. Et sic valde magis pertinebat sermo iste ad discipulos, quam ad turbas: & ob hic videbatur Christus eos solos docere, vel saltem specialiter ipsos. Et propter hoc dicitur in litera, quod aperiens os suum docebat eos, & Luc. 6. dicitur, quod eleuatis oculis in discipulos, dicebat: Beati pauperes, &c. quasi non attenderet ad alios, nisi ad ipsos.

Quinto, & quasi principaliter fuit hoc propter turbam, D quæ Christum comprimebat: vt discipuli non permitterent turbis, pro libito accedere ad Christum, ne eum sic comprimerent, & esset quidam modus inordinatus. Ista causa innuitur Luc. 6. cap. cum dicitur, quod erat turba discipulorum eius, & multitudo copiosa plebis. Et omnis turba quærebat tangere illum: quia virtus exibat de illo, & sanabat omnes. Et sic discipuli fuerunt tunc apud Iesum, vt essent ei quasi pro muro, ne accederet turba ad ipsum.

Sic enim sæpe solebat turba comprimere Christum desiderantibus omnibus tangere ipsum; quia sic curabantur ab infirmitatibus; sicut fuit de muliere, quæ passa fuerat fluxum sanguinis per duodecim annos, & accessit inter turbas ad Christum, & tangens vestes eius sanata est. Nam ipsa dixerat in corde suo. Si tetigero saltem fimbriam vestimenti eius, salua ero, infra 9. Et dicitur, quod tunc Christus com-E primebatur a turbis; & dixit: Quis me tetigit? Petrus autem dixit: Præceptor, turbæ te comprimunt, & affligunt & dicis, quis me tetigit? Luc. 8 cap. Et ista videtur esse causa præcipua, quare discipuli accesserunt nunc ad Christum: potissimè cum Lucas dicat, quod nunc omnis turba quærebat tangere eum.

Quomodo Christus aperuit os suum. Quæst. XI.

QVÆRITVR, quare dicitur hic: Et aperiens os suum?

Dicendum, quod quandocunque Christus docebat, manifestum est, quod os aperiret, & tamẽ propter specialem causam dictum est, quod aperuit os. Primo quasi ad innuendum istud esse principium prædicationis suæ, vel saltem legislationis. Nam licet Christus ante hoc prædicauerit, non legitur dedisse aliqua præcepta spãlia; sed hic dicitur incepisse dare legem, vt omnes audierunt. Et sicut qui, quando locutus est, tenet os clausũ, & cũ primũ loqui

cepit, os aperit, ita Christus, cum ante hoc legem non dedisset, & nunc dare cepit, dicitur aperuisse.

Secundo dicitur hoc, ad signandum excellentiam istius legis. Nam lex vetus à Deo data est, non tamen per seipsum, sed per Angelos, sicut dixit beatus Stephan. Act. 7. scilicet Moyses fuit in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sinai: & cum patribus nostris, qui accepit verba vitæ datæ nobis. Et sic Angelus erat ille, qui loquebatur Moysi, & Iudæis in monte Sinai dando legem, quæ vocatur ibi, verba vitæ.

Et iterum, eod. c. dixit Stephanus: Accepistis legem in dispositione angelorum, non custodistis, id est, accepistis legem per angelos, qui disponebant, & faciebant omnia illa exteriora loquendo, & ostendendo fumum, ignem, & caliginem, & tonitrua in monte Sinai in datione legis quæ omnia vocantur dispositiones legis. Et Apostolus ad Galat. 3. dicit. Lex propter transgressiones posita, est ordinata per angelos in manu mediatoris, idest: Angeli dederunt legem Moysi, qui vocatur mediator: quia ipse dicit se fuisse medium, & sequestrum inter Deum, & populum in datione legis. Deuteronom. 5. Postea etiam omnia, quæ Deus illi populo mandabat per prophetas mandabat. Nunc vero legem nouam per seipsum dedit, & non per angelum, nec per prophetam: sed ipsemet Christus, qui est verus Deus, illam per se dedit.

Et sic dicitur aperuisse os suum id est, per os suum locutus est, & non per ora Prophetarum, nec Angelorum. Sic dicit Gregor. scilicet, sublimia autem præcepta Dominus in monte dicturus os suum aperuit: qui dudum aperuerat ora Prophetarum.

Idem dicit August. Et ista est maxima dignitas noui testamenti, super legem veterem. Ideo inter omnes differentias, quas apposuit inter legem Christi, & Moysi. fuit

Hebr. 1. ista prima, vt patet ad Hebræ. 1. scilicet. Multifarie, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, nouissime diebus istis locutus est nobis in Filio: quem constituit hæredem vniuersorum, per quem fecit & secula.

Tertiò fuit hoc ad significandum quandam magnitudinem rerum dicendarum. Et sic per hoc, quod dicitur, aperiens os suum, reddit lectorem attentum, quasi magna sint, quæ legit. Si dicit Remigius, scilicet. Vbicunque legitur Dominus aperuisse os, inspiciendum est, quia magna sunt, quæ sequuntur.

Quarto potest dici, quod fuit ad ostendendum diuersos modos docendi, quos Christus habet. Quia aliquando docet per verba, & aliquando per facta: cum omnis actio Christi, sit instructio nostra, teste Gregorio, Nunc autem verbo solo docebat, ideo dicitur os aperuisse. Sic dicit Chrys. in quadam Hom. scilicet. Hoc dicit, vt discas: quo-

Hom. 15. niam nunc quidem docebat, os aperiens in loquendo, nunc vocem vero ipsis operibus emittens.

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum. Beati estis cum maledixerint vobis homines, & persecuti vos fuerint, & dixerint omne malum aduersum vos, mentiente, propter me. Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis.

Beati pauperes.] Hic ponitur istius legis explicatio; & quia intentio legislatoris est, ciues bonos facere, teste Arist. & hoc per assuefactionem bonorum operum: ideo primò in hac lege dirigitur perfecte humana operatio. Secundo rectificatur interior intentio: sc. ibi: [& cum oratis.] Tertio ordinatur humana affectio infra c. 7. ibi. c. [nolite iudicare.] Considerandum circa primum, quod lex datur de operibus virtutum, virtutes autem quædam sunt humanæ. i. humano modo, & mediocri se habentes. Aliæ autem sunt excellentes valde, quas heroicas, vel diuinas appellamus; si-

F cut dicitur lib. 7. Ethic. Et ponitur ibi exemplum iuxta Homerum de Hectore, qui propter excellentiam virtutum videbatur quodammodo filius Dei: & non hominis mortalis. Lex autem Euangelica est omnium legislationum excellentissima: ideo describit virtutes secundum gradum excellentissimum, & quantum ad actus perfectissimos, vt inf. ostendetur. Et quia licet virtutes omnes gratuitæ id est, infusæ habeant inter se connexionem: tamen quædam earum specialius pertinent ad vnum statum hominum, quam ad alium. Quia dicimus esse quasdam virtutes contemplatiuorum: alias actiuorum, alias subditorum: alias prælatorum. Ideo primo describuntur hic virtutes, quæ perficiunt hominem in vita contẽplatiua, quas vocamus beatitudines. Secundo virtutes; quæ perficiunt in vita prælatiua, idest prælatorum, ibi. [Vos estis sal terræ.] Tertio virtutes, quæ perfi-

G ciunt in vita actiua, & sunt potissimè virtutes subditorum. [Audistis, quia dictum est antiquis.] Prima in duas: quia primo describuntur virtutes, quæ perficiunt hominem ad bene agendum. Secundo virtutes, quæ perficiunt eum ad bene patiendum, ibi: [Beati qui persecutionem.] Prima in tres: quia primo ponuntur illa, quæ perficiunt hominem respectu sui. Secundo illa, quæ perficiunt respectu proximi, ibi. [Beati qui esuriunt.] Tertio illa, quæ perficiunt respectu Dei ibi. [Beati mundo corde.] Prima in duas: quia primo ordinatur homo respectu motuum extrinsecorum. Secundo respectu intrinsecorum, ibi. [Beati mites.]

Considerandum circa hoc, quod hic de beatitudinibus agitur, de quibus quid sint, & quare sic vocentur, & de multis aliis circa ipsas inf. dicetur in quæstionibus; Et tamen nunc pro explanatione literæ dicendum, quod beati-

H tudo dupliciter accipitur.

Vno modo prout habetur in re, id est vere possidetur: & sicut erit in patria.

Alio modo solum in spe, & sic habetur beatitudo in via, à viris excellentibus in virtute, qui propter excellentiam virtutis, videntur vitam humanam trascendere: & quodammodo ipsi beatitudini appropinquare. Et tales dicuntur quodammodo beati, quia quod parum distat, nihil distare reputatur, vt dicitur 2. Phi. Et hoc modo dicuntur pueri fęlices in spe: non, quod exerceant actus virtutum, in quibus est fęlicitas, sed quia habent ad hoc bonam dispositionem. Et quia virtutes, quas Christus ponit sunt excellentes, quæ faciunt hominem sup. vitam humanam, & propinquum beatitudini, dicuntur beatitudines. Et dicitur. [Beati pauperes spiritu.] Non laudauit Christus paupertatem absolutè, sed paupertatem spiritus.

I Vnde sciendum, quod prima istarum beatitudinum dicitur paupertas spiritus: quæ est excellens virtus, vt quidam volunt vel actus virtutis, vt inf. dicetur: & est, per quam bene se habet homo ad bona fortunæ, quæ concupiscuntur scilicet diuitias, honores, potestatem, famam, & similia circa ista bene se habet homo modo humano, & mediocri, quando non quærit talia vltra conditionem status sui: & meritum suum, sed secundum condecentiam status, & personæ. Et hoc facit virtus politica, siue humana, quæ his moderate, & mediocriter vtitur. Sed paupertas spiritus, quæ beatitudo dicitur, facit hoc excellentius, quia facit hominem omnia bona fortunæ prorsus contemnere, etiam a se abiicere quantum possibile est, vt liberius diuinæ contemplationi inhærere possit. Quia sicut dicitur in lib. de Eccle. Dog-

K matibus: bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: sed melius est cum intentione sequendi Christum, totum simul donare: & ablatum a solicitudine, cum Christo egere. Ideo paupertas spiritus facit contemnere omnia bona fortunæ, siue bona exteriora, non tanquam mala simpliciter: quia his potest homo bene vti per virtutem politicam; vt dictum est: sed tanquam minora bona, maioris boni impeditiua: sicut contemnitur matrimonium, tanquã minus bonum, propter virginitatem seruandam. Dicitur autem paupertas spiritus: quia paupertas absolute sumpta non dicit aliquid excellens, vt est carentia solum diuitiarum, & exteriorum bonorum: quia ista carentia non est aliquod bonum virtutis: cum sit sæpè in malis hominibus: sed dicitur paupertas spiritus, id est, paupertas voluntariè sumpta, quæ a spiritu prouenit, & non a rebus, & hoc desiderio sequendi Christum. Et ista est magna perfectio. Aliqui pu-

tant

tanè vocari paupertatem spiritus, quando quis diues est in rebus: & tamen non amat, quod possidet, sed magis erogat: & sic in spiritu pauper est. Dicendum, quod excellentiam quandam dicit, & tamen non vocatur hic paupertas spiritus, nisi abdicatio, rerum exteriorum voluntariè assumpta: & sic erat in Christo, & discipulis, qui nihil possidebant; sed potius, quis sequi debebant Christum oportebat, quod venderent omnia, & darent pauperibus, inf. 19. De paupertate Christi, & discipulorum, qualis fuerit, dicetur infra, 10. aliquid. [Quoniam ipsorum est regnum cœlorum.] Hic ponitur præmium pro ista excellenti paupertate. Nam omnes beatitudines, quas hic Christus ponit, sunt actus excellentes, & laboriosi quasi contra inclinationem naturæ; saltem naturæ lapsæ: & ideo non sunt secundum se appetibiles. Et sic nemo vellet eas sequi. Vt ergo velint homines sequi illas, posuit in singulis præmia ipsarum. Et propria datur regnum cælorum, id est vita æterna. Et conuenit sibi istud præmium: quia est directè contra paupertatem. Nam per diuitias vult homo abundantiam, & per honorem, & potentiam vult quendam statum gloriosum, In regno autem cælorum omnia ista plenissimè habentur, magis, quam ab homine cogitari possit. Et sic dicitur, quod pauperes spiritu scilicet illi, qui voluntariè diuitias contempserunt pro Christo habebunt regnum cęlorum; in quo abundantius sunt omnia bona quam hic homo, habere possit: ideo abundantius, quam desiderare possit. Et ob hoc dixit Christus, quod qui propter ipsum aliquid hic dimitteret, centuplum acciperet. Mar. 10. [Beati mites.] Ista est secunda beatitudo, & perficit hominem respectu motuum intrinsecorum. Et diuiditur in duo: primò perficitur homo circa motus partis irascibilis per istam secundam beatitudinem: secundo circa motus partis concupiscibilis, ibi. [Beati qui lugent.] Circa primū considerandū, quod circa passiones partis irascibilis benè se habet homo modo humano, & mediocri: quando eas frenat: ita, vt non nimis impetuosæ sint: nec multum excedant: Et hoc per virtutem politicam, quę est mansuetudo. Sentit tamen homo adhuc quandam perturbationem ex eis, ideo excellentius se habet homo ad illas per beatitudinem, quæ vocatur hic mititas: quia reddit hominem totaliter tranquillum à passionibus partis concupiscibilis, subijciendo eas totaliter regulæ rationis, & legi diuinæ: ideo dicitur. [Beati mites,] id est qui habent istam excellentem repressionem motuum irascibilis.

Et non vocantur isti mansueti, sed mites: quia mansuetudo est virtus politica, de qua Aristot. 4. Ethicorum, & per illam non extinguuntur, vel frenantur totaliter motus iræ, sed mediocriter. Ista autem beatitudo totaliter frenat illam.

Ideo mites vocantur, qui illam habent, & non mansueti: nisi quis largè accipiat mansuetum promitti. [Quoniam ipsi possidebunt terram.] Istud est præmium, quod promittitur pro ista beatitudine. Et non intelligitur de terra ista; sed de terra viuentium, quæ est vita æterna: quia Christus non promisit bona temporalia pro actu virtutis. Sed de hoc inf. dicetur in 82. & 83. q. Et conuenit istud præmium huic beatitudini. Quia ira, & ferocitas in hominibus, secundum quas mouentur lites, & bella, vt communiter est, vt ipsi deuincant hostes, vt postea securi, & soli terram possideant, nullo sibi resistente.

Ideo illis, qui pro Christo voluerint omnes motus iræ frangere, vt non contendant, nec litigent, sed potius permittant perire, quæ possident, Deus dabit terram viuentium, id est dabit, quod pacificè possideant terram viuentium, nullo sibi resistente.

Et sic ibi plura possidebunt, quàm hic per modum iræ, & ferocitatem poterant acquirere. [Beati qui lugent.] Ista est tertia beatitudo, secundum quam homo perficitur respectu motuum partis concupiscibilis, quæ sunt circa concupiscibilia omnia, sicut in delectationibus ciborum, & potuum, & venereorum, & in gustu, & tactu, & in delectationibus aliorum sensuum, id est visu, auditu, & odoratu, vt est circa melodias, & spectacula, & odores. In his enim, & maximè in illis, quæ pertinent ad gustum, & tactum, bene se habet homo modo communi, & mediocri, & moderatè talibus vtendo, & superflua resecando, & hoc per temperantiam, quæ est virtus politica, de qua Aristot. 3.

A Ethicor. vel per continentiam, quæ est dispositio ad temperantiam, & nondum est habitus, de qua. 7. Ethic.

Sed excellentius se habet homo in istis per beatitudinem luctus, omnia huiusmodi à se penitus abdicando, & luctum quasi perpetuum in hac vita sibi voluntariè assumendo, tàm pro peccatis commissis, quàm pro dilectione cælestis patriæ, quia quandiu hic sumus, peregrinamur a Domino 2. Chorint. 5.

Ideo dicitur ibi, quod ingemiscimus, cupientes superindui habitationem nostram, quæ de cœlo est.

Et ob hoc viri perfecti cupiunt solui de corpore. Ad Philip. primo, scilicet. Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo.

Et etiam, vt hic magis mereamur configurari Christo in

B hoc: quia ipse non vsus est hic delectabilibus, & bonis seculi: sed fuit hic quasi peregrinus; ideo dicitur: Beati, qui lugent, id est, qui sibi voluntariè assumunt statum luctus: quia illi, qui lugent abstinent ab omnibus delectabilibus, Quoniam ipsi consolabuntur.

Istud est præmium pro hac beatitudine scilicet, quod consolationem recipient, & istam non in præsenti, sed in futuro, vbi eam debent expectare: nam hic non expectat, cum ipsi præsentem consolationem voluntariè a se abdicent; quia ista consolatio competit omnibus mundanis. Luc. 6. scilicet. Veh vobis diuitibus, qui habetis hic consolationem vestram. Veh vobis, qui saturati estis: quia esurietis. Veh vobis, qui ridetis nunc, quoniam lugebitis, & flebitis. Et propriè dicitur, quod consolabuntur, scilicet cum

C Christo, & Angelis: quia consolari est simul solari.

Ideo pro Christo se afflixerunt; cum Christo consolabuntur: quia sicut fuerunt socij passionum: erunt, & consolationum 2. ad Cor. 1. [Beati, qui esuriunt.] Hic ponuntur virtutes, quæ perficiunt hominem respectu proximi. Et consistit ista perfectio in duobus. Primo in his, quæ habent rationem debiti. Secundo in illis, quę habent rationem doni, ibi. [Beati misericordes.] Circa primum considerandum, quod in his, quæ habent rationem debiti, bene se habet homo respectu proximi, quando reddit vnicuique totum, quod sibi debetur, non multum dilatando, vel retardando, quod debetur: etiamsi non fiat cum intentione ardenti ad hoc. Et hic fit per iustitiam, quæ est virtus politica: siue sit commutatiua, siue distributiua. Nam legalis iustitia non est directè

D ad proximum, sed est respectu legis: in quantum homo complet omnia, quæ sunt in lege: quia debitum, & iustum est hominem obedire legi, cui subiectus est: siue illa dirigat hominem in Deum, siue in proximum, siue ordinet eum in seipsum. Hoc tamen fit excellentius per beatitudinem istam, quæ vocatur esuries, & sitis iustitiæ, scilicet, quia non solum facit homo totum, quod facere tenetur: sed etiam illud cum magno ardore, & desiderio facit: sicut esuriens, & sitiens ardenter, & cum desiderio comedit, & bibit. Et sic dicitur. [Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam,] id est, ita feruenter desiderant illam, sicut esuriens cibum, & sitiens potum.

Aliter etiam potest intelligi esuries, & sitis iustitiæ, scilicet, quando aliqui dolent de omnibus, quæ male fiunt, & desiderant valde, quod in omnibus iustitia seruaretur,

E etiamsi contra illos esset. Nam ista perfectio quædam est. [Quoniam ipsi saturabuntur,] scilicet in vita æterna saturabuntur, vbi omnia habebunt, quæ desiderauerunt: & abundantius, quam desiderauerunt. Rectè autem promittitur saturitas: quia omnes istæ beatitudines dicunt hic quasdam afflictiones, vel angustias animi: ideo in primum debent promitti bona opposita. Siti autem, & esuriei saturitas opponitur: ideo ipsa promittitur. Et ista dabitur in vita æterna. sicut dicitur Psal. 16. scilicet: Satiabor cum apparuerit gloria tua. Aliter potest intelligi, quod sit ista saturitas iustitiæ. Nam ipsi desiderauerunt hic iustitiam tanquam sitientes, & esurientes: Deus autem dabit illis perfectam saturitatem iustitiæ. Istud autem non fiet nisi in vita æterna: quia ibi nullum iniustum erit: eo quod illi, qui erunt in vita æterna, omnes boni erunt: & iustum erit eos ibi esse: qui verò erunt in inferno, mali erunt: & merebuntur quicquid patientur: & iam nemo poterit alteri iniustè nocere, sed omnia iustè fiet. Et sic qui desiderat iustitiam ibi saturabitur: quia quicquid videbit iustum erit, & nullum iniustum videre poterit. Hic

autem non contigit hoc, quia plurima iniusta fiunt: & multa mala impunita euadunt. Ideo qui iustitiam desiderat, quamdiu viuit satiari non potest. [Beati misericordes.] Ista est quinta beatitudo, quæ est perficiens hominem respectu proximi, in his, quæ habent rationem doni. In talibus autem benè se habet homo modo communi, & mediocri per virtutem liberalitatis circa dona parua, vel mediocria, & circa dona magna, & excellentia per virtutem magnificentiæ: de quibus 4. Ethic. Perfectius tamen se habet homo in istis per beatitudinem quæ vocatur hic misericordia, quando homo non solum alteri subuenit, sed etiam defectum eius in se totaliter accipit.

Vnde dicitur homo misericors, id est cor miserum habens scilicet, quia miseriam alterius in corde suo suscipit, & sic dicitur, [Beati misericordes.] Scilicet, qui non solum in opere miserentur, sed etiam corde compatiuntur alienas miserias in se transsumentes. [Quoniam ipsi misericordiam consequentur.] Istud est præmium huius beatitudinis, scilicet, quod consequatur homo misericordiam, quia misericordiam fecit. Et satis conuenit hoc scilicet, quod in eo præmium suscipiat, in quo meruit. Et ista misericordia potest intelligi hic: quia illi, qui misericordes sunt, reperiunt hic misericordiam: quia Deus facit, quod alij misereantur eorum: qui autem crudeles sunt, non inueniunt misericordiam. Sic dicitur: Iacob. 2. scilicet. Iudicium sine misericordia fiet ei, qui non fecit misericordiam. Vel potest intelligi de vita æterna, quam Deus dabit ex misericordia homini: quia licet homo aliquid mereatur, plura tamen Deus dat, quam homo mereatur: & quantum ad illam supererogationem est misericordia. Sic dicit Apostolus ad Rom. 8. non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Dicendum tamen, quod debet intelligi de misericordia tam hic, quam in futuro. Quia etiam Christus promisit bona in hac vita. Mat. 10. scilicet. Nemo est, qui reliquerit domum suam, aut fratres, aut patrem, aut matrem, aut filios, aut agros propter me, qui non accipiat centies tantum nunc in hoc tempore, & in futuro sæculo vitam æternam.

Credendum tamen, quod Christus principaliter promisit hic misericordiam in futuro: quia ibi sunt maiora bona, quam hic. [Beati mundo corde.] Ista est sexta beatitudo, & ordinatur hic homo respectu Dei. Et primò quantum ad intellectum ipsum speculando: secundo quantum ad effectum ipsum amando, ibi. [Beati pacifici.] Circa primum dicendum, quod in speculatione diuina bene se habet homo per virtutes intellectuales modo communi, & mediocri: sicut sunt sententiæ speculatiuæ, & potissimè ipsa Metaphysica, quæ docet proprietates diuinas considerare ex creatis, vt patet. 12. Meth. Vbi ostenditur esse vnicum Deum æternum, & purum actum, viuentem vita nobilissima, sempiterna, & optima, delectatione plenum & vnica semper gaudentem delectatione. Ista autem haberi possunt ex consideratione rerum naturalium inferiorum. Istud tamen excellentius habebitur per beatitudinem, quæ est mundicia cordis: per quam mens humana Deo coniungitur. Et sic de diuinis, & occultis supra modum humana illustratur. Sic fuit prius in Prophetis, & sic postea: & abundantius in Apostolis, qui absq; humano studio fuerunt à Deo illustrati excellentissimè. Et sic dicitur. [Beati mundo corde.] Potest intelligi ista munditia quantum ad puritatem conscientiæ, ita quod non sint aliqua vitia in corde hominis: nec aliqua desideria mala, vel superflua rerum temporalium: etiamsi tales res licitè desiderari possunt. Et sic intelligitur satis conuenienter, quia habentibus sic cor purum Deus se ostēdit: & fugit ab habentibus cor immundum. Sic dr̄: Sap. 1. s. peruersæ cogitationes separant à Deo: qm̄ in maleuolam animam non introibit sapientia: nec habitabit in corpore subdito peccatis: Spiritus enim sanctus disciplinæ effugiet fictum, & auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu. Et tunc munditia cordis est actus excellēs, & meritorius: & competit sibi priuilegiū, q̄ hic ponitur. s. Quoniam ipsi Deum videbunt. Alio modo accipitur munditia cordis pro quadam puritate animæ abstractæ non solum a passionibus, sed ēt a phantasmatibus, vt desinat iam intelligere per phantasmata rerum corporaliū: & tunc incipit reuelatio diuina, per quam homo aliquid cognoscit de Deo modo supernaturali. Et ista est quasi quæ-

F. dam felicitas inchoata. Et tunc beatitudo ista non est meritum aliquod, sicut ceteræ: sed magis pertinet ad præmium: quia ex gratia cōfertur homini à Deo talis munditia cordis. Ideo prior modus est conuenientior. [Quoniam ipsi Deum videbunt.] Intelligitur istud de clara visione, quæ est in patria: quia in præsenti obscure, & imperfecte Deum videmus per solam fidem: in futuro autem clare videbimus. Sicut dr̄. 1. ad Cor. 13. s. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc āt facie ad faciem. Et conuenienter istud præmium datur eis, qui cor suum in præsenti mundum habuerunt: quia munditia tollit impedimenta ad intelligendum: ideo ille, qui quantum in se fuit per munditiam cordis disposuit se ad Deum intelligendum, dignum est, vt cum tempus aduenerit, illum intelligat. [Beati pacifici.] Ista est septima beatitudo ordinans hominem respectu Dei quantum
G ad affectum. Hoc autem modo mediocri, & communi fieri potest per amorem naturalem, quo homo diligit Deum, sicut suum primum principium, & conseruatiuum. Sic etiam hoc licet quodammodo excellentius per charitatem, quæ est habitus virtutis, secundum quam homo diligit Deum propter se, & super omnia, & tamen præter ipsum diligit alia multa: Fit autem adhuc omnino excellētius hoc per beatitudinem, quæ vocatur pax, & est quando homo totaliter affectum suum in Deum dirigit, & ei totaliter coniungitur, & nihil aliud extra ipsum quærit, sed in ipso quietatur, & pacificatur: quia pax dicit quandam tranquillitatem, & securitatem. Et sic dicitur. [Beati pacifici.] Id est, qui animū suum pacificum habent, ita quod in eo non est multitudo desideriorum repugnantium, vel in diuersa tendentium: sed omnia in pace sunt, in quantum vnicum est, q̄ desidera-
H tur, & totus homo in istud tendit. Et tunc homo est pacificus, quia in seipso; siue cum seipso pacem habet. Nā illi, qui diuersa desiderant ad seipsos pacem non habent, & ob hoc dicit: Aris. 9. Ethic. quod soli boni possunt conuiuere sibiipsis, & sibiipsis concordare: de quo late diximus in lib. nostro de amore, & amicitia particula. 2. Alio modo potest vocari aliquis pacificus ad alios. s. qui cum omnibus pacem vult, & neminem inquietare cupit. Et hoc bonum quidem est, sed perfectior est pax, quam homo habet ad seipsum: illa vocatur hic beatitudo. [Quoniam filij Dei vocabuntur.] Istud est præmium huius beatitudinis. Filiatio enim importat quandam perfectam assimilationem: cum filius sit similis patri in specie. Filij ergo Dei vocantur illi, qui valde Deo assimilantur. Istud conuenit pacificis: quia illi valde adhærent Deo: per quod non solum assimilantur ei, sed efficiun-
I tur etiam idem cum eo. 1. ad Corint. 6. scilicet, qui adhæret Deo, vnus spiritus est cum eo. Aliter potest intelligi, quia pacifici tendunt in Deum totaliter per amorem. Amor autem est vis vnitiua vniens amantem, & amatum: ideo transformat amantem in amatum: & causatur maxima similitudo: & sic pacifici sunt Filij Dei, quia in ipsum iam transierunt. [Beati qui persecutionem.] Aliqui dicunt istam esse octauam beatitudinem. Alij autem ponunt, quod non sit beatitudo, sed confirmatio beatitudinum, de quo inf. dicetur q. 86. Et tamen saltem large potest vocari beatitudo, & est ista beatitudo perficiens hominem ad bene patiendum. Sicut enim ad virtutem pertinet bene agere, ita & bene pati.

In hoc autē bene se habet homo modo communi, & mediocri: quando tribulatione imminente non recedit, à virtu-
K te licet hoc sustineat cum aliqua angustia, & dolore. Et hoc fit per fortitudinem, quæ est virtus politica. Fit tamen excellentius per beatitudinem istam, quæ licet hic sit innominata potest tamen vocari virtus fortitudinis heroicæ, vel diuinæ: immo plusquam virtus est scilicet, quod nō solum mala patienter sustinet, sed etiam cum gaudio: sicut Martyres, qui quanto magis cruciabantur in corpore, tanto magis gaudebant cum Domino. Act. 5. Ibant Apostoli gaudentes &c. abundantius sibi per hoc placere putantes. Et dicitur: Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Debet intelligi: quod ista tribulatio sit quodammodo voluntariè assumpta, ita quod homo posset euitare illam, si vellet complacere seculo: vult tamen eam tolerare, vt à rectitudine non recedat. Et tunc siue sit omnino voluntaria, ita quod homo eligat tribulari propter Christum, etiamsi posset esse extra tribulationem, siue sit partim vo-

luntaria, & partim inuoluntaria, sicut in eis, qui vellent A
tribulari, & euaderent si possent: quia tamen nō possunt euadere, nisi contra rectitudinem agant: volunt tamen potius pati aduersitatem, quam iniustum agere; ideo isti quodammodo voluntariè patiuntur. Secundum est, quòd propter iustitiam patiantur, id est, vt sustineant illam, vel non recedant ab illa: & hoc est pati iniustè, & pati pro iustitia. Qui autem iustè patitur pro delictis suis, etiam si voluntariè patiatur, non habet istam beatitudinem, licet locum satisfaciendi, & merendi habeat patienter tolerando, quod meretur. Cum autem quis omnino inuoluntariè patitur, ita quòd nō est in potestate sua euitare illam passionem nō propriè pertinet ad istam beatitudinem: licet non patiatur pro delictis. Sicut, qui patitur ægritudinem, & similia, quæ sunt omnino inuoluntaria, & necessaria; & tamen aliquando sustinet quis aliquid, quod est totaliter inuoluntarium: tamen potest ali- B
qualiter pertinere ad istam beatitudinem, vt si quis mala sustineat à malis, non quidem, vt malum faciat, sed quia aliquod bonum fecit, quod illis displicuit, & in vindictam sibi malum inferunt. [Quoniam ipsorum est regnum cœlorum.] Id est, pro hac tolerantia dabitur eis vita æterna, quæ vocatur regnum cœlorum: in qua consolabuntur de omni malo, quod passi sunt hic. Quoniam absterget Deus omnem lachrymam ab oculis sanctorum, & non esurient, nec sitient amplius, nec cadet super illos sol, aut vllus æstus, Apocal. 7. Et istud præmium, quod dabitur pro prima beatitudine, scilicet, Beati pauperes, quare autem hoc fiat, dicetur inf. 82. & 84. quæstio. [Beati estis, cum maledixerint vobis homines.] Ista non est beatitudo distincta à præcedenti, sed est explicatio illius: quia ibi dicebatur de patientibus persecutionem, & tamen, qui maledicuntur ab hominibus persecutionem C
patiuntur. Et dicitur. [Beati estis.] Id est, estis dispositi ad beatitudinem: quia quando sustinueritis maledici ab hominibus propter Deum, merebimini per hoc, & eritis propinqui ad beatitudinem. [Et persecuti vos fuerint.] Hic signatur persecutio realis. Nam maledictio erat persecutio vocalis. Aliæ autem sunt persecutiones reales, siue in damnis rerum, siue in iniurijs personalibus. Nam in quocunque genere istarum persecutionum est magnum meritum tolerantis. [Et dixerint omne malum aduersum vos.] Id est, dixerint quodcunque malum: quia sunt multi modi iniuriandi, vel nocendi in verbo, & quicunque eorū pertinet ad istam beatitudinem. [Mentientes.] Istud dicitur ad innuendum, quòd si quis iustè maledicta toleret, ita quòd vera de eo dicantur; licet mala sint, & iniuriosa, tolerare illa etiam patienter non pertinet ad beatitudinem, sed oportet, quòd mentiantur illi, D
qui maledicunt ad hoc, quòd sustinens habeat ipsam beatitudinem, de qua hic. [Propter me.] Id est, debet tolerare propter me ille, qui tolerauerit. Non refertur hoc ad illud participium, mentientes: quia nemo propter Deum mentitur: sed ad verbum subintellectum, scilicet, & passi fueritis propter me. Vel ad verbum præcedens, scilicet, & dixerint omne malum propter me, id est, quia diligitis me, scilicet, propter hoc dicunt mala de vobis. Nam tunc est propriè ista beatitudo cum propter Christum homo patiatur. Si tamen inferens mala ista alicui, non inferat ea illi propter Deum, id est, quia Deum colit, sed propter aliam causam: si tamen ille, qui patitur non meretur mala ista, & patienter tolerat propter Deum, qui tolerare iubet: habet istam beatitudinē, licet magis propriè illam habeat ille, cui propter Christū mala inferuntur, & ipse propter eum illa tolerat. [Gaudete, E
& exultate.] Istud est præmium pro hac beatitudine: & ponitur hic confortatio, vt homo non deficiat animo tolerando istas persecutiones, cum dicitur. Gaudete, & exultate, id est, nō tristemini: licet vobis mala infligantur, sed potius gaudete, cum per hoc multa bona vobis danda sint. Et dicitur: gaudete motus quidam lenitæ in animo. Exultatio autem est motus in corpore, & dicitur: exultatio, quasi extra saltatio, scilicet, quando gaudium animi manifestatur exterius: sic monebat Iaco. cap. 1. scilicet. Omne gaudium existimate fratres mei: cum in varias tentationes incideritis, id est, habete gaudium internus: & externus, quod est omne gaudium. Et ideo hic ad innuendum omne gaudium, & exultatio. [Quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.] Id est, pro hac tribulatione, quam temporaliter sustinetis magna merces dabitur vobis in cœlis, scilicet, maior, quàm sit labor, quē

A hic toleratis. Sicut dicitur ad Roman. 8. scilicet non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Quia malum, quod hic patimur est breue, & enarrabile, bonum verò, quod in futuro pro hoc malo speramus, inenarrabile est Isa. 64. scilicet. A seculo non audierunt, nec auribus perceperunt. Oculus non vidit, Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te, & 1. ad Corint. 2. dicitur. Oculus non vidit, nec auris audiuit: nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus diligentibus se. [Sic enim persecuti sunt Prophetas, qui fuerunt ante vos.] Inuitat Christus nos ad istam tolerantiam per bonorum exempla. Nam homo gaudet, quando in aliquo videt se similem viris excellentissimis, quia per hoc iudicat se digniorem: ideo Christus posuit exempla Prophetarum, quia illi inter Iudæos habebantur, vt viri sanctissimi: & qui eos imi-
B taretur, ex hoc se honorabilem putaret. Et si quis pateretur ab iniustis non erubesceret, si Prophetæ sic passi fuissent. Fuit enim sic de multis Prophetis. Nam Isa. serra diuisus est, de quo dictum est, 4. Reg. 21. Ier. autem à populo lapidatus est, quia eos de idolatria arguebat, de quo dictum est. 4. Reg. 25. Ita erat quasi de omnibus Prophetis: Nam Amos vecte transfixus per tempora occubuit, vt ait Iero. in prologo super Amos. Ita de cæteris. Sic dixit Beatus Stephanus Iudæis. Actu. 7. Quem Prophetarum non persecuti sunt patres vestri, & occiderunt eos, qui prænunciabant de aduentu iusti huius. Et sic in hoc consolarentur discipuli Christi: quia si aliquando paterentur, non paterentur, vt latrones, aut homicidæ, aut in ceteris criminibus: sed vt Prophetæ, vel viri religiosi, primæ Petri quarto, scilicet. Nemo vestrum patiatur, quasi homicida, aut fur,
C aut maleficus, aut alienorum appetitor, si autem vt Christianus non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.

Quid est beatitudo, & quid importatur per hoc nomen? Quæstio XII.

QVæritur hic de beatitudine, cum dictum sit hic de beatitudinibus dubitandum erat circa illas, & quoniam istæ beatitudines vocantur sic per comparationem ad illam, quam vocamus vltimum finem humanæ vitæ, de ipsa beatitudine primo agendum est. Et dubitatur primò, quid sit beatitudo, vel quid importatur per hoc nomen.

D Dicendum, quòd Arist. 1. Ethic. dicit beatitudinem, vel fœlicitatem esse operationem secundum optimam virtutem in vita perfecta. Quia tamen in diffinitione ista non solum ponitur quid sit beatitudo in generali, sed etiam in quo consistit, cum dicatur illam esse operationem secundum optimam virtutem, & ponantur conditiones eius inquantum dicitur: in vita perfecta. Nunc non est curandum de illa, sed postea ad eam reuertemur, cum agetur in quo consistat beatitudo. Nunc verò solum in generali dicendum est, quid sit beatitudo non tangendo in quo sit, nec qualis sit, nec de alijs conditionibus eius.

Aliqui dicunt hoc modo beatitudinem esse summum bonum. Sed istud non sufficienter dicitur, quia summum bonum Deus est absolutè sumptus, beatitudo tamen est alicuius, cum dicimus aliquem beatum: ideo
E beatitudo debet denotari cuius sit, vel quòd alicuius sit, quia beatus est beatus per aliquod bonum suum, siue quòd in ipso. Ideo beatitudo debet importari, non vt bonum absolutè, quia sic nullius bonum est, sed vt bonum alicuius, quia nemo est beatus per id, quod ab eo separatum est.

Deus autem absolutè sumptus nullius bonum est: ideo nec erit fœlicitas, nisi secundum quandam participationem, ita vt efficiatur bonum illius, qui fœlix dicitur. Et ob hoc, si quis velit dicere, quid sit beatitudo humana, dicet quòd est maximum bonum humanæ vitæ, quia tamen beatitudo non est solius hominis, sed etiam omnium rerum ratione vtentium, potest dici, quòd beatitudo sit maximum bonum naturæ rationalis. Sic dicit Boetius de Consol. lib. secundo, prosa quarta, scilicet. Beatitudo est summum bonum naturæ

ratione

ratione degentis, id est, viuentis. Includit enim beatitudo in ratione sua maximum bonum. Et quia, quod maximum est, erit vltimum & plenissimum, cum vltra maximum bonum nullum bonum sit, & nihil illo plenius inueniri possit, vocabitur beatitudo vltimum, & plenissimum bonum. Et eadem ratione vocabitur finis humanæ vitæ, quia finis est, propter quem cætera sunt. Et finis inquantum finis non est propter aliquid aliud. Et quia quod vltimum bonum est erit propter quod cætera sunt, & ipsum non erit propter aliquid, dicetur beatitudo finis humanæ vitæ, & secundum diuersas proprietates competentes beatitudini, inquantum est maximum bonum possunt dari diuersæ notificationes de ipsa.

Vnde August. decimonono de Ciuit. Dei, dicit, beatitudinem esse finem humanum, & subdit. Non dicimus esse finem, eo quòd consummatur, vt non sit, sed quòd perficiatur, vt plenum sit. Et sic oportet, quòd beatitudo impleat totum hominis appetitum. Sic etiam potest notificari ex ratione vltimi. Sic dicit Boetius quarto de Consolat. prosa secunda, scilicet: Beatitudo est bonum, quo quis adepto, nihil vlterius desiderari queat. Istud autem est, quia post vltimum nihil est. Si autem beatitudo non esset vltimum bonum, adhuc ea habita posset aliud vlterius desiderari bonum. Potest etiam notificari beatitudo ex ratione maximi, & summi, sic dicit Boetius eadem prosa, scilicet; Beatitudo est omnium summum bonorum, cunctaque inter se bona continens.

Potest etiam notificari ex ratione plenitudinis, vt dicit Boetius eadem prosa, scilicet: Liquet beatitudinem esse statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Et ibi dicitur, quòd huic bono si quid abesset summum esse non posset; quoniam relinqueretur extrinsecus, quòd posset optari.

His modis, & similibus potest notificari ipsa beatitudo quantum ad suam rationem generalem, non ostendendo in quo illa specialiter consistat.

An beatitudo talis, qualis dicitur ab aliquo possit haberi? Quæstio XIII.

QVæritur, an beatitudo talis, qualis dicitur: ab aliquo haberi possit saltem ab homine?

Primum arg. Aliqui dicunt quòd non: quia ista beatitudo est bonum vltimum; & tamen non est inuenire vltimum in bonis, sed est in eis procedere in infinitum, ergo non est possibilis beatitudo. Patet hoc; quia bonum secundum rationem suam est sui ipsius diffusiuum, vt ait Dio. lib. de Diuinis nominibus cap. 4. Sed quod procedit ex bono est bonum, & ex illo rursus aliud bonum procedet, cum semper manet conditio boni, scilicet, quod sit sui ipsius diffusiuū. Erit ergo processus in infinitum in bonis. Et sic nunquam perueniretur ad felicitatem, cum dictum sit, quòd sit ipsa bonum vltimum.

Secundū arg. Item ea, quæ sunt secundum rationem, possunt multiplicari in infinitum, sicut in mathematicis quantitates augentur in infinitum, & species numerorum sunt infinitæ, quia quolibet numero dato, intellectus potest excogitare maiorem illo, & sic, ibitur in infinitum. Appetitus autem sequitur apprehensionem rationis, ideo poterit procedere in infinitum, sicut ratio in infinitum procedit in apprehendendo.

Tertium arg. Item bonum est obiectum voluntatis, & finis eius: sed voluntas potest infinities reflectere se super se, & actum suum, quia potest aliquid velle, & rursus potest velle se illud velle, & sic ibitur in infinitum, & tamen semper proceditur per bonum, extra quod voluntas non potest moueri: ergo erit processus in infinitum in bonis. Et sic non erit dare vltimum finem.

Dicendum, quod beatitudo est bonum vltimum, vltra quod nullum bonum sit, etiam vltra istud nihil desiderari possit, nec est procedere in infinitum, quia processus in infinitum non solum repugnat causis finalibus; ad quas bonum pertinet, sed etiam omni generi causarum. De efficientibus patet: quia in omnibus, quæ per se habent ordi-

F nem adinuicem, oportet quod, remoto primo, remoueantur omnia, quæ sunt ad primum. Vnde Philosophus probat 8. Physic. quòd non est possibile in causis mouentibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum mouens, quo subtracto, non possunt alia mouere, cum non moueant nisi per hoc, quòd mouentur à primo. Et patet, quia si est processus in infinitum in motoribus, non est dare primum motorem; quia, dato primo, iam esset ibi status, & non procederetur vlterius, subtracto tamen primo motore, non potest dari à quo sit virtus motus, quod fit ponendo processum in infinitum: nam infinita non sunt in actu, sed in potentia. Sicut patet in magnitudinibus, & numeris. Virtus tamen mouendi non est ab ente in potentia, sed ab ente in actu, quia mouere est agere. Vnumquodque tamen agit secundum quod est in actu. Si quis er-
G go ponat processum in infinitum in motoribus tollet omnem motum, quia non poterit dare aliquid, vnde virtus motus deriuetur.

Et sic ad ponendum motum, necesse est poni primum motorem, à quo sit tota virtus mouendi. De causis materialibus magis apparet, quia materia distinguitur per propinquam, & remotam. Propinqua materia est illa, quæ est disposita secundum aliquas dispositiones præuias ad formam introducendam, vel quæ debent manere cum forma introducta. Sic illa materia, quæ est disposita per frigidum, & humidum, & rarum est propinqua materia aquæ; quia istæ sunt qualitates præuiæ ad formam aquæ, & quæ manēt cum forma aquæ. Sic in cæteris materijs dispositis ad aliquam formam.

Materia remota est illa, quæ nihil habet de dispositioni-
H bus præuijs ad formam introducendam. Hanc verò vocamus materiam primam, quæ est subiectum omnis transmutationis naturalis, & secundum hoc non est determinata per aliquas dispositiones. Quia cum dispositiones sint ad certam formam, si materia in sua primitate esset determinata secundum aliquas dispositiones, non posset esse subiectum omnis transmutationis, sed alicuius transmutationis corporalis particularis. Istam autem materiam, quæ est subiectum transmutationis vocamus materiam primam, quia materia secundum se dicit potentialitatem, & tamen vltra puram positam non est aliqua positalitas; sicut vltra purum actum nullus actus est: & tamen materia, quæ est subiectum transmutationis generaliter est pura positio, cum non habeat aliquid de forma, vel actu alicuius speciei; sed sit æqualiter in positio ad omnes
I actus, vel formas: ergo vltra materiam, quæ est subiectum omnis transmutationis, non est possibile dari aliquam materiam: immo nec posset intelligi, quid illud esset: ideo non est possibile procedere in infinitum in causis materialibus.

De causis formalibus idem est, quia aut accipitur forma proprie prout est forma intrinseca, aut pro forma exemplari, aut pro substantijs immaterialibus, quales sunt intelligentiæ, quales solemus vocare formas vt forma distinguitur contra materiam, & vocatur forma omne, quod nihil habet de materia. Et quia illæ nihil habent materiale, cum sint puri intellectus; immo intelligentiæ possunt vocari formæ.

Hoc modo accipiendo, scilicet, pro Intelligentijs formam non est processus in infinitum in formis: cum
K istæ formæ sint motrices iuxta doctrinam philosophorum, qui non ponunt aliquam intelligentiam, nisi mouentem, de quo Aristot. 12. Metaph. & tamen in motoribus non est procedere in infinitum, vt supra probatum est, ergo in formis, quæ sunt intelligentiæ, non procedetur in infinitum. De formis exemplaribus dicendum, quod non apparet inter eas ordo essentialis, cum non sit aliud forma exemplaris, nisi idea in mente artificis. Et tamen in eis, quæ non habent ordinem essentialem bene concedimus processum in infinitum, cum actualiter se habeant; ideo contingere poterit infinitas gigni, & corrumpi, & multiplicari sine numero: sicut possunt multiplicari res, quarum erunt ideæ. Si accipiantur formæ pro intrinsecis, possunt dupliciter accipi, scilicet, vel pro formis compositionis, cuiusmodi sunt omnes, quæ vocantur formæ partis, & quæ

materiam

A materiam actuant: vel pro formis prædicationis, cuiusmodi sunt superiora respectu inferiorum. Primo modo non est processus in infinitum, sed damus primam, & vltimam formam. Prima enim forma compositionis est forma compositi imperfectissimi, & sic omnium formarum compositionis est prior forma elementi: quia ante elementum non damus aliquam substantiam compositam. Vltima forma compositionis est forma compositi, & mixti perfectissimi. Ista est anima humana, quia homo est mixtum perfectissimum, & anima est forma eius, & vltra hominem non datur aliqua species substantiæ compositæ. Et patet hoc ex conditione ipsius animæ, quia inter intelligentias, quæ sunt formæ separatæ, & animam, quæ est forma coniuncta, non est aliquis gradus formæ: ideo non est possibile vltra hominem esse aliquam speciem compositi. Non est ergo processus in infinitum in for- B mis compositionis, cum prima earum sit forma elecati, & vltima sit anima humana. De formis prædicationis etiam dicendum, quòd non est in eis processus in infinitum, siue sint in genere substantiæ, siue sint in generibus accidentium, quia istæ formæ ponuntur in coordinationibus prædicamentalibus, & in omnibus istis datur prima, & vltima forma. Prima est generalissimum illius prædicamenti, vt substantia, vel qualitas, cum supra prædicamenta nihil sit, quia illa sunt inter se primo diuersa, & ens non prædicatur de eis, secundum rationem vnam primo Ethic. quòd autem vniuersale, vel si poneretur ens vniuocè prædicari saltem prima forma esset ipsa forma entitatis, vltima est species specialissima in quolibet prædicamento, quia vltra speciem specialissimam non est aliquid nisi indiuiduum, & in in- C diuiduis non est ordo aliquis essentialis, sed per accidens. Et ob hoc benè conceditur in eis processus in infinitum, licet non in speciebus, quæ sunt essentialiter ordinatæ. Et ob hoc dicit Porphyrius, quia descendentem à generalissimis vsque ad specialissima ibi iubet Plato quiescere, scilicet, quia non potest vltra descendi per ea, quæ habeant aliquem ordinem inter se. Nam omnia indiuidua habent immediatam habitudinem ad rationem speciei, & non ordinatur vnum ad speciem per alterum, sicut species specialissima ordinatur ad generalissimum prædicamenti per multa intermedia essentialiter ordinata, & sic apparet, quòd in formis non sit processus infinitum.

De finibus eodem modo dicendum est, quòd non possit in illis in infinitum procedi, quia finis habet ratio- D nem boni, in bonis tamen non est processus in infinitum. Nam dicit Aristot. 2. Metaph. quòd qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni.

Quod patet, quia in finibus habet se vltimus finis, sicut in motoribus se habet primus motor, cum de ratione finis sit esse posterius, sicut de ratione motoris est esse prius. Vnde propriè vltimus finis est primus. Quia sicut in motoribus à primo incipit tota virtus motus, ita in finibus ab vltimo fine incipit tota virtus mouendi appetitum, & omnes alij fines medij mouent propter ipsum. Et tamen si tollatur primus motor procedendo in infinitum in motoribus tolletur omnis motus, vt supra probatum est; ita si tollatur vltimus finis, vel vltimum bonum, tolletur omne desiderium, cum desiderium sit motus appetitus moti ab ipso bono, quod est finis. Non ergo potest E dari processus in infinitum in bonis, vel finibus. Hoc autem magis manifestatur. Nam duplex est ordo, scilicet, ordo intentionis, & ordo executionis. Vocatur ordo intentionis habitudo quædam inter ipsa, quæ appetitus noster intendit, vel in quæ fertur. Nam non fertur in omnia æqualiter, sed in quædam plus, & in quædam alia minus, & secundum hoc est ordo intentionis.

Ordo executionis est in operatione nostra. Nam multa operantur, & non omnia simul, sed ratio exigit quædam prius, & alia posterius fieri, & sic erit ordo exequendi in illis. In vtroque autem ordine istorum oportet esse aliquid primum: illud enim, quòd est primum in ordine intentionis, est quasi principium mouens appetitum.

A Subtracto autem principio à nullo mouebitur appetitus: & sic nullum erit desiderium. Illud autem, quod est primum in ordine executionis, est principium eorum, quæ sunt ad finem, id est, primum eorum, quod fit per omnia, quæ sunt ad aliquem finem: & est principium, vnde incipit operatio: quo subtracto, cessabit omnis operatio. Et sic ex neutra parte est possibile procedere in infinitum: quia si non esset vltimus finis nihil appeteretur: nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis.

Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, cum sit consilium de his, quæ sunt ad finem. 3. Ethic. Et si in illis procedatur in infinitum, consilium nunquam terminabitur: cum de infinitis consulendum esset. Non ergo B poterit procedi in bonis in infinitum: vel in finibus subordinatis per se.

In illis autem, quæ per accidens coniunguntur, nihil prohibet procedi posse in infinitum: quia causæ per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc modo posset aliquis per accidens abire in infinitum in finibus: & in eis, quæ sunt ad finem: non quidem, quòd in finibus sit infinitas per se in processu: sed quia per accidens ex deordinatione quadam potest quis facere processum in infinitum in finibus. Nam per se fines sunt sic ordinati, quòd minus bonum est ad maius, & sic communiter & ita vsque ad maximum bonum. Illud autem, ita est finis, quòd non potest in aliquem alium finem ordinari: ideo est ille finis simpliciter vltimus.

Si quis tamen velit per errorem suum ponere minus bo- C num finem maioris boni, vel vnum bonum æquale finem alterius boni æqualis continget isto modo abire in infinitum per circulum & variatione de minori in maius, & de æquali in æquale. Sed iste ordo est per errorem: ideo non est processus in finibus, vel bonis in infinitum, sed datur aliquod maximum bonum, vltra quod nihil est, quod desiderari possit, & illud bonum vocamus vltimum finem, cum non possit subordinari alteri fini excellentiori, & istud vocamus beatitudinem. Et sic apparet, quòd beatitudo possit haberi ab homine, cum non sit processus in infinitum, qui hoc impediat, sicut aliqui putabant.

Ad primum dicendum, quòd non procedetur in bonis in infinitum. Et ad rationem dicendum, quòd bonum est diffusiuum sui ipsius: & de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, vel effluere possit: non tamen, quod ipsum ab *Ad 1. arg.* D alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit vltimus finis, non probat ratio ista, quod non sit aliquis vltimus finis, sed quod ab vltimo fine supposito, quod est primum bonum, procedatur, vel procedi possit in infinitum versus inferius, scilicet, ad ea, quæ sunt ad finem.

Et sic probat, quod à primo bono possunt effluere infinita bona, sed non probat, quòd post istud bonum sit aliud bonum, & sic in infinitum, & sic erit status in finibus, etiam si ab illo primo bono infinita bona fluerent. Et possent quidem fluere, si consideretur solum virtus ipsius primi boni, quæ est infinita: quia tamen primum bonum est agens per intellectum, agit omnia secundum naturam intellectus. Et quia ad intellectum pertinet reducere omnia ad certum ordinem, & formam, non ef- E fluit virtus primi boni secundum totum, quod potest, sed secundum ordinem quendam determinatum ab intellectu. Sicut dicitur: Sapien. 11. quòd Deus disposuit omnia in numero, & pondere, & mensura. Et sic non effluunt à Deo infinita bona versus inferius, licet potestas sua ad hoc sufficeret.

Ad secundum dicendum, quòd in his, quæ sunt per *Ad secun.* se ordinata, ratio incipit à principijs naturaliter notis, & ad aliquem terminum naturaliter progreditur. Vnde probat Aristot. 1. Posteriorum, quòd in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se connexorum ad inuicem, & non per accidens. Ideo, licet processus demonstrationum sit processus rationis, non potest ratio procedere in infinitum in eis. In illis autem, quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem procedere

cedere

cedere in infinitum. Sic autem est in mathematicis circa magnitudines, & numeros. Nam accidit alicui quantitati in quantum est palmaris, vel bipalmaris, aut huiusmodi, quod addatur sibi alia quantitas, per quam fiat maior, & ita numero denario accidit, quod addatur sibi vnitas, & fiat numerus vndenarius. Sed obijcietur ex hoc contra regulam communem, quam nunc supra posuimus, scilicet, quod in essentialiter ordinati, non sit processus in infinitum: quia numeri sunt essentialiter ordinati, cum quilibet numerus sit vna species, & impossibile est ternarium esse sine binario. Dicendum, quod in numeris iam constitutis ordo quidam est per se, cum posterior numerus non possit esse sine primo, & tamen constitutio numerorum est per accidens, quia illa fit per additionem vnitatum; accidit autem cuicunque numero secundum speciem suam, quod addatur ei aliquid ad constitutionem alterius numeri, cum quælibet species in se sit aliquid perfectum, & sic non est ordo essentialis inter numeros quantum ad suam constitutionem: ideo in constituendo numeros est processus in infinitum. Inter species autem numerorum constitutus est ordo per se, ideo in eis non est infinitas, quia nunquam dantur numeri infiniti: licet, processus fieri posset in infinitum. Ille tamen processus pertinet ad constitutionem numerorum, quæ constitutio est per accidẽs, vt dictum est. Sed obijcietur, quod ita est per accidens ad causam superiorem, quod ab ea moueatur aliquid inferius, & tamen dicimus in motoribus esse ordinem essentialem. Dicendum, quod licet sit accidentale causæ superiori aliquid ab ea moueri, id est, quod non est hoc de essentia sua, tamen non est ei omnino, accidentale, cum competat sibi virtus secundum naturam determinatam ad mouendum, etiam de intentione ipsarum causarum superiorum est mouere; ideo non est ibi per accidens, sed secundum naturæ exigentiam, & secundum intentionem ipsorum motorum. In numeris autem secus est, quia omnino per accidens est vni speciei numeri, quod addatur ei aliqua vnitas, vt constituatur alius numerus, immo potius dici posset, quod est contra intentionem numerorum fieri additiones illas, si numerus haberet intentionem, cum quælibet res desideret se conseruare: & tamen per tales additiones corrumpitur species præcedentis numeri, & constituitur noua species numeri. Et sic omnino est per accidens numeris exercentibus, quod fiat eis aliqua additio ad constituendum alios numerus.

Ad tertiũ Ad tertium dicendum, quod multiplicatio in actibus voluntatis reflectentis se super se, per accidens se habet ad ordinem finitum, Quod patet, quia circa vnum, & eundẽ finẽ potest voluntas se indifferẽter reflectere bis, vel ter, vel milies, vel infinities, & nihil plus erit, vel habebitur, quod voluntas reflectat se ter circa eandem rem, quam quod se reflectat millesies. Et tamẽ si esset ordo aliquis per se in istis reflexionibus, necesse esset plus haberi per viginti flexiones, quam per duas, & tamen idem habetur, scilicet, eadem res, circa quam fit reflexio, & sic bene conceditur, quod in actibus voluntatis possit esse processus in infinitum per reflexionem, Hoc tamen non probat processus in infinitum in finibus, quia tunc oporteret, quod actus sequens reflexus esset finis actus præcedentis, & ita communiter de alijs. Hoc autem falsum est: quia tunc necesse esset, quod actus sequens reflexus esset perfectior, quam præcedens, cum semper finis posterior sit melior, quam præcedens, vt patet in omnibus finibus subordinatis, dato, quod aliquis vellet constituere vnum actum reflexum finem alterius, illud esset per accidens, cum per se non sit ordo in talibus. Et tunc nihil prohibet etiam in finibus esse processum in infinitum, si sint per accidens ordinati, vt supra dictum est. De his Sanctus Thom. 1. 2. q. 1. artic 4.

An homo possit simul habere beatitudinem, & multos fines vltimos? Quæst. XIIII.

QVæritur, an aliquis homo possit habere simul multas beatitudines, vel multos fines vltimos: Aliqui dicunt, quod sic. Nam possibile est, quod voluntas alicuius hominis feratur simul in plura, sicut in vltimos fines. *Primum arg.* Sic dicit Aug. 19. de Ciui. Dei, quod F quidam vltimum finem hominis posuerint in quatuor, scilicet, in voluptate, & quiete, & in bonis naturæ, & in virtute, Ista tamen sunt distincta, ideo potest aliquis habere multos fines vltimos, cum quilibet appeteretur tanquam finis humanæ vitæ. *Secundũ arg.* Item illa, quæ non opponuntur sibi inuicem, non se excludunt, sed multa bona inueniuntur, quorum vnum non opponitur alteri, si ergo vnum illorum accipiatur ab aliquo tanquam vltimus finis, adhuc poterit accipere aliud tanquam finem vltimum, & sic erunt duæ beatitudines. *Tertium arg.* Item voluntas secundum, quod constituit sibi vltimum finem in aliqua re, non perdit suam libertatem, sed antequam constitueret finem in illa poterat constituere finem suum in aliqua alia. Sicut ille, qui constituit sibi finem in diuitijs, potuisset sibi constituere finem in honore, vel voluptate. Cum ergo non perierit libertas volun- G tatis, postquam iste constituit sibi finem in diuitijs, poterit sibi constituere finem in honore, & in voluptate, & sic habebit simul tres beatitudines. *Quartum arg.* Item patet: quia Arist. ponit 1. Ethi. felicitatem in vita actiua, & 10. Ethi. ponit fælicitatem speculatiuam, quæ competunt secundum diuersa, quæ in homine sunt: ideo poterit homo simul habere felicitatem speculatiuam, & actiuam.

Dicendum, quod non potest homo habere simul duas beatitudines: nec potest constituere sibi beatitudinem in diuersis rebus, sed oportet, quod in vnica tantum sit beatitudo cuiuslibet. Patet hoc, quia illud, in quo quiescit aliquis, sicut in vltimo fine, quem vocamus beatitudinem, dominatur affectui hominis: quia ex eo totius vitæ suæ regulam accipiunt. Sic illi, qui in gula beatitudinem sibi constituerunt seruos se effecerunt gulæ: ita quod in omnibus H oportet, quod ei obediant. Sic dicitur ad Phil. 3. de gulosis, scilicet quorum Deus venter est, scilicet, quia delitiæ ventris sunt sibi, tãquam Deus, & Dominus. Et tamen non potest aliquis duobus Dominis seruire simul, si non sint subordinati, sed oportet alterum contemnere, inf. 6. Beatitudo tamen est bonum vltimum nulli subordinatum: ideo non potest homo habere simul diuersas beatitudines, quia quilibet illarum totum hominem sibi vẽdicat. Aliàs enim non reputabitur beatitudo, si non feratur homo in illam, secundum se totum. Item patet hoc ex ratione plenitudinis: quia beatitudo dicit quoddam bonum plenum, quod in omnem bonum continet, quod desiderari possit. Sic etiam dicit Aug. 19. de Ciui. Dei, scilicet, finem hominum dicimus, non quod consumetur, vt non sit, sed quod perficiatur, vt plenum sit. Oportet ergo, quod vltimus finis ita impleat I totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Hoc tamen non esset si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requireretur. Ideo non potest esse, quod duæ sint beatitudines alicuius hominis. Quia tunc aut quælibet illarum appetitum hominis satiat: ita vt extra illam nihil appetat, aut neutra satiat, sed ambo simul. Si detur primum, necesse est, quod altera illarum sit superflua, vel ambo, cum quælibet earum sufficiat implere appetitum. Et non solum est superflua: immo non potest desiderari, cum vna illarum appetitum satiauerit. Si autem neutra satiat, sed ambæ simul: neutra earum erit beatitudo, cum non sit bonum completum, sed extra illam aliquid quæritur. Sic dicit Boet. de consol. lib. 3. prosa. 2. scilicet, Beatitudo est bonum, quo quis adepto nihil vlterius desiderare queat, quod quidem est summum K omnium bonorum, cunctaq; intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset: quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari. Item, quia sicut in processu rationis illud est principium, quod naturaliter primo cognoscitur; ita & in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium illud, quod naturaliter desideratur. Illud autem necesse est esse vnum, quia natura non tendit in multa, sed determinata est ad vnum. Principium autem in processu appetitus rationalis est vltimus finis, vt ostensum est præce. q. ideo oportet illud, in quod tendit voluntas tanquam in vltimum finem, sit vnum. Item actiones voluntariæ speciem accipiunt à fine, vt probat S. Tho. 1. 2. q. 1. artic. 3. Illud aute, quod ponitur finis, necesse est, quod det speciem omnibus, quæ sunt ad finem. Ideo sicut naturalia omnia ponuntur in gñe secundum vnam rõnem cõmunem

naturæ:

naturæ: ita omnia appetibilia voluntatis, inquantum appetibilia sunt vnius generis. Ideo necesse est finem vltimum esse vnum, à quo accipiant vnitatem generis: maxime quia in quolibet genere est vnum primum principium: vltimus autem finis habet rationem primi principij, vt dictum est præce. q. Sicut autem se habet vltimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet vltimus finis huius hominis ad illum hominem. Ideo oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter vnus finis, ita illius hominis necessario erit vnicus finis vltimus, & non poterit sibi constituere multas fœlicitates.

Primum arg. Ad primum dicendum, quod illi constituerunt quatuor in fœlicitatem, non quidem, quod ponerent illa quasi quatuor fœlicitates, sed quia nullum eorum erat in se perfectum bonum, ex his quatuor faciebant resultare vnum bonum perfectum, quod ponebant esse fœlicitatem.

Secundū arg. Ad secundum dicendum, quod multa bona esse possunt, quæ inter se nullam oppositionem habeant ex conditione sua, & tamen repugnat bono simpliciter perfecto, quod aliquid sit de perfectione, vel complemēto, quod extra ipsum sit: quia ex hoc appareret ipsum non esse summum, nec perfectum, cum adhuc extra ipsum aliquid desiderari posset.

Tertium arg. Ad tertium dicendum, quod non perdit voluntas libertatem constituendo sibi vltimum finem, & tamen nunquam fuit potestas voluntatis, quod ipsa posset facere opposita simul esse. Et quia repugnat duo posset appeti ab aliquo, tanquam summa, & vltima bona, si voluntas semel aliquid, vt bonum summum sibi constituerit, non potest simul ferri in aliud tanquam in summum bonum, quia istud includit contradictionem.

Quartum arg. Ad quartum dicendum, quòd duæ sunt fœlicitates, scilicet, in vita actiua, & contemplatiua, vt ponunt aliqui, de cuius veritate infra videbitur. Et tamen dato, quod ambæ essent veræ fœlicitates, non poterant esse fœlicitates eiusdem hominis, sed diuersorum, quorum vnus summum bonum constituat in vita actiua, alius autem in contemplatiua. Quod tamen idem homo haberet istas duas tanquam fœlicitates, repugnat propter duo.

Primò, quia non potest aliquis simul habere duo summa bona, vel cogitare illa, vt summa bona propter causam supradictam, cum includant contradictionem.

Secundo etiam, quia si non accipiantur, vt duo summa bona, sed solum, vt bona, ipsa tamen vita actiua, & contemplatiua dissonant, ita vt non possit aliquis simul, & perfectè habere vtrâque: licet possit habere aliquos actus vtriusque. De his Sanctus Tho. pri. 2. q. 1. artic. 5.

An omnia, quæ homo desiderat, propter beatitudinem desideret? Quæst. XV.

QVæritur an omnia, quæ homo desiderat, desideret propter beatitudinem.

Primà ratio. Aliqui dicunt, quod non: quia ea, quæ ordinantur in vltimum finem, sunt ex intentione, & serio facta: multa tamen sunt ioco facta, & non vtilia ad aliquid: ideo non ordinantur ad beatitudinem. *Secunda ratio.* Item scientiæ speculatiuæ secundum Arist. 2. Meta. propter seipsas quæruntur, non tamen potest dici, quod quælibet earum sit vltimus finis, vel beatitudo: ergo multa appetuntur, quæ non sunt propter beatitudinem.

Tertia ratio. Item quicunque ordinat aliquid ad aliquem finem, cogitat de illo fine, multa tamen facimus, in quibus nihil de beatitudine cogitamus, ergo non omnia desiderantur propter beatitudinem.

Dicendum, quod omnia, quæ homo desiderat, propter beatitudinē desiderat: sola autem beatitudo per seipsam desideratur: quia finis vltimus est, & extra eam nihil est, quod optari possit, sic dicit Aug. 19. de Ciui. Dei, quod illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, & istud propter seipsum. Illud autem est multipliciter.

Primo, quia quicquid appetit homo, appetit sub ratione boni: quod idem si non appetitur, vt bonum perfectum, quod est vltimus finis, necesse est, quod appetatur, vt tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius rei ordinatur ad consummationem ipsius: cum natura non

A desideret imperfectum propter se, sed vt deducat ad perfectionem.

Sic patet in omnibus, quæ sunt à natura, & ab arte: quæ licet incipiant in imperfectione, ordinantur à natura, vel artifice ad complementum: omne tamen bonum respectu beatitudinis habet rationem incompleti, cum ipsa sola sit bonum illud, quo quis adepto, nihil est, quod vlterius desiderari queat vt Boetius ait de consol. lib. 3. prosa 2. In cæteris autem bonis est incompletio, quia etiam si quis illa hēat, aliquid restat, quod desiderare posset, & semper desiderat quousque beatitudinem assequatur: ergo necesse est omnia appeti propter beatitudinem.

Secundo patet, quia idem erit de vltimo fine in appetibilibus, sicut de primo motore in mouentibus vt supra declaratum est præce. q. Et tamen in mouentibus tota virtus B motus est à primo motore, & inferiores causæ non mouent, nisi in quantum mouentur à primo motore, quo subtracto, cessat omnis motus, vt probatum est: ergo in appetibilibus omne, quod mouet appetitum, habet virtutem mouendi ab ipso vltimo fine, quæ est fœlicitas, & non mouente ipsa, non mouebunt inferiora bona appetitum.

Tertio patet, quia si aliquid appeteretur, & non propter fœlicitatem, appeteretur propter seipsum, & tunc necesse erat, quod istud haberet in se completam rationem boni, cum moueret propter seipsum, & tamen incompletum bonum non potest mouere, cum non habeat à se virtutem mouendi, sed ab alio. Ideo non potest propter se appeti, ita quod ibi sistatur, sed necesse est appeti propter alterum.

Nullum tamen habet rationem completam boni, nisi C beatitudo: ideo necesse est ipsam solam propter se desiderari, & alia propter ipsam. Simile patet de motoribus: quia omnis motor est imperfectus præter primum, quia nullus eorum habet à se virtutem mouendi, sed à primo: ideo non potest aliquis eorum mouere, nisi primus moueat, quia alias secundus motor iam haberet à seipso virtutem, & non penderet à primo: ergo bona imperfecta non possunt mouere appetitum, nisi inquantum concurrit cum eis virtus perfecti boni. Istud autem est, quod propter beatitudinem appetatur tanquam producentia ad illam, & hoc est, quod summum bonum det virtutem bonis incompletis ad mouendum appetitum scilicet quod includatur in eis ratio summi boni, inquantum propter istud desiderantur: ideo non potest aliquod bonum desiderari, nisi propter fœlicitatem.

D Quarto patet, quod si aliquod bonum, præter beatitudinem, posset propter seipsum amari, esset ibi principium mouendi appetitum, cum istud propter seipsum moueret, & non sub ratione alterius boni, & tunc daremus diuersa capita, & principia bonorum: quia quodlibet illorum esset principia, cum non penderet ab aliquo altero. Et tunc oportebat, quod non esset vnum genus bonorum, vel appetibilium: cum in vnoquoque genere sit vnum primum, quod est mensura aliorum.

Et tamen vnum est genus bonorum, & appetibilium: cū vnica sit positio appetitiua, quæ in omnia appetibilia potest, ergo non poterit dari nisi vnum primum in isto genere. Et tamen virtus boni est mouere appetitum. Solum ergo erit vnum bonum, quod propter seipsum mouere possit appetitum. Cætera autem non mouebunt, nisi propter istud, quia E alias non esset illud mensura aliorum, & tamen quandocunque aliquid desideratur, illud mouet appetitum, ergo necesse est, quod non possit aliquid desiderari, nisi sub ratione beatitudinis ideo propter beatitudinem. Et istud videtur multum efficax.

Respondetur ad primū arg. Ad primum dicendum, quod omnes actiones ordinantur in fœlicitatem, & etiam actus iocosi; non tamen ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed solum ad bonum ipsius ludentis, prout sunt ei delectabiles, vel requiem præstantes. Et ipsa requies rursus desideratur tanquam fœlicitas, vel ad fœlicitatē pertinens. Cum autem dicitur, quod actus iocosi non sunt seriosi, nec vtiles, nec proficiunt: intelligendum est quantum ad exteriora bona, secus autem est de bono quodam interiori ludentis scilicet requie, vel delectatione, vt dictum est.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod scientiæ speculati-

uæ

næ deſiderantur propter fœlicitatem cum dicitur, quod propter ſeipſas quæruntur, eſt ſenſus, quod non quæruntur propter aliquod bonum extrinſecum, ſicut artes mechanicę, quæ ſunt propter res operatas. Speculatiuæ autem non ſunt propter rem operatam quia actus earum eſt ſpeculari, & ſpeculari non tranſit in materiam exteriorem, cum ſit actus immanens, & rurſus ipſum ſpeculari quæreretur propter fœlicitatem, vel conſtitueretur in eo fælicitas.

Ad tertiũ argum. Ad tertium dicendum, quod licet homo non cogitet de beatitudine, quando aliquid operatur, facit illud tamen propter beatitudinem Nec eſt neceſſe cogitare ſemper de beatitudine, vel de vltimo fine, quando aliquid deſideratur: quia virtus primæ intenionis, quæ ſuit ad ipſam beatitudinem, manet in quolibet appetitu rerum: ac ſi realiter quamlibet rem homo ordinaret in vltimum finem cogitando, licet de illo nihil cogitemus. Sicut ille, qui mouetur per viam, tendit ad aliquem terminum, & tamen non oportet, quod in qualibet parte viæ cogitet de ipſo termino, ad quẽ vadit, ſed ſatis eſt, quod quando incæpit moueri, intenderet ire in talem locum: poſtea autem in toto motu manet virtus illius intentionis, id eſt, quia propter illam primam intentionem, quam habuit, mouetur per totam viam: licet dum mouetur actualiter, nihil de illo cogitet: Iſte modus eſt in omnibus rebus, quæ fiunt ad aliquem finem: quia non oportet ſemper manere actualem cogitationem de illo fine.

Et hoc eſt etiam in omnibus ſacramentis, quæ intentionem miniſtri requirunt: ſicut in Euchariſtia, & in Baptiſmo: quia non requiritur, quod, qui cõficit habeat actualem cogitationem de volendo conficere: ſed ſufficit, quod aliquando hoc voluerit. Ita in baptizando. Iſtud autem dico ſufficere quantum ad effectum ſacramenti: ſecus autem quantum ad excuſationem miniſtri: quia talis negligentia eſſe poterat, ſcilicet, non cogitando, vel aduertendo, quod eum reum coſtitueret peccati, de quo non eſt ad præſens. De his S. Thom. 1. 2. quæſt. 1. artic. 6.

Sed obijciunt adhuc quidam non omnia appeti propter beatitudinem: quia nullus delectationem propter aliquid vult 7. Eth. & ridiculum eſt peti ab aliquo, quare vult delectari. 10. Eth. delectatio tamen non eſt ipſa beatitudo, vt oſtendetur inſ. q. 24. & 23. ergo non omnia volumus propter beatitudinem. Item illud, quod non eſt ad beatitudinem ordinabile, non poteſt propter beatitudinem deſiderari, ſed multi volunt aliqua, quæ non ſunt ordinabilia in beatitudinem, ſed magis ab ea diuertunt hominem: ergo non omnia appetimus propter beatitudinem.

Item, quod nullam ſpeciem boni in ſe habet, non poteſt deſiderari propter beatitudinem, cum beatitudo ſit maximum bonum, & ad illam non peruenitur niſi per bonum, quod eſt ſui generis: ſed quandoq; deſideratur aliquid, quod nullam ſpeciem boni habet, vt ait Aug. ſecundo Confeſ. Furatus ſum id, quod mihi abundabat, & multo melius: nec eare volebam frui, quam furto appetebam: ſed ipſo furto, & peccato, & ita quæro, quid me in furto delectauerit, & tamen in furto, ſecundum rationem forti, non eſt aliqua ſpeties boni: ergo aliquid poteſt appeti, quod non ſit ad beatitudinem. Item mors non videtur poſſe ordinari ad beatitudinem, niſi ſub ſpe vitæ futuræ conſequendæ poſt mortem; cum beatitudo non poſſit eſſe, niſi viuentis. Quidam tamen ſponte à ſeipſis, vel ab alijs occidi voluerunt non habentes ſpem vitæ futuræ: ergo aliquid volebat, & non propter beatitudinem. Item voluntas iudicatur recta ex hoc, quod in rectum finem ordinatur: ſi ergo quicquid deſideratur propter rectum finem, id eſt, beatitudinem, deſideratur: omnis voluntas bona, & recta erit, quod falſum eſt.

Dicendum, quod omnia, quæ appetimus, appetuntur propter beatitudinem, propter rõnes ſupra poſitas maximè, quia Dionyſius lib. de Diuinis nominibus ca. 11. dicit, quod omnia pacem deſiderant, & quod propter eam agunt, quæcunq; agunt: ſed pax ordinatur in beatitudinem, vt oſtendetur infra q. 30. ergo omnia appetuntur propter beatitudinem. Ad primum dicendum, quod li-

A cet delectatio non ſit ipſa beatitudo eſſentialiter, eſt tamen aliquid conſequens per ſe ad beatitudinem, tanquam per ſe accidens eius, vt oſtendetur inſ. q. 24. ideo eodem appetitu appetitur beatitudo, & delectationi rebus, quæ beatificari poſſunt, Et hoc eſt verum de delectatione conſequente beatitudinem. In delectationibus autem alijs, ſi ſint delectationes in ſenſu, dicendum, quod appetitus ſenſitiuus per ſe appetit delectationem, & ipſam operationem appetit propter delectationem: licet natura ordinauit delectationes ſenſibiles propter operationes, & non e contrario, vt oſtendetur infra q. 33. & 49. Et eſt ibi iſta diuerſitas: quia ſenſus, qui non poteſt habere beatitudinem, nec bonum ſimpliciter pertingere poteſt, peruenit ad delectationem tanquam ad ſummum bonum ſuum: ideo propter illam omnia appetit: licet non ſit ipſa magis bona, quàm

G operatio, vt patet ad q. Delectationes autem, quæ ſunt in operationibus partis rationalis deſiderantur eodem deſiderio, quo ipſæ operationes, in quibus ſunt: ideo ſi illæ ſunt beatitudo: appetitur propter ſe delectatio illarum, vt eſt aliquid non ſeparatum à beatitudine. Si autem ordinantur operationes illæ ad finem, ordinabuntur ſimul & delectationes ad finem. Vnde poteſt pars intellectiua appetere delectationem propter alterum, ſcilicet, vt ſit maior facilitas in operando: ſenſus autem non poteſt deſiderare delectationem propter alterum; quia eſt delectatio vltimum bonum eius.

Ad ſecundum dicendum, quod ordinari aliquid ad beatitudinem contingit dupliciter. Vno modo ſicut id, quod quæritur ea intentione, ut per hoc ad beatitudinem perueniatur, ut ſicut aliquis vult operari opera virtutis, vt per

H hoc beatitudinem mereatur habere.

Alio modo appetitur aliquid propter alterum: idest quod ordinetur ad aſſequendum illud, ſed vt per hoc habeat aliquam ſimilitudinem eius, & tunc voluntas, vel deſiderium huius rei ex hoc habetur, vt habeatur aliqua ſimilitudo illius rei, quæ principaliter deſideratur: licet per hoc haberi poſſit, Sicut ſi quis habens deſiderium magnum regnandi, & ſciens non poſſe hoc habere vult vſurpare, vel exercere quancunque poteſtate potuerit ſuper aliquos: non quaſi ex hac poteſtate putans ſe poſſe aſcẽdere ad regnum, quod deſperat ſe poſſe habere ex caſu, ſed quia exercendo illam poteſtatem gerit aliqualem ſimilitudinem potentię regnatiuę.

Et hoc modo qui peccata appetunt beatitudinem volunt: non quod putent ſe perueuturos ad beatitudinem

I per iſtos actus, in quantum ſunt peccata: ſed in quantum per hoc, quandam ſimilitudinem beatitudinis habentq: quia Deum quodammodo imitantur in excellentia, uel poteſtate aut aliquo alio bono, quod ſe perpeccata haber putant.

Sic dicit Aug. 2. Conſ. ſuperbia celſitudinem immitatus, cum tamen ſit vnus ſuper omnia excelſus. Ambitio quidem nihil niſi honores quærit, & gloriam: cum tamen ſit Deus præ cæteris honorandus. Et ita in cæteris peccatis inducit.

Ad tertium dicendum, quod in peccato poteſt homini apparere aliqua ſpeties, vel ſimilitudo boni, ſicut Aug. dicit de furto illo eod. lib. ſcilicet, Deſiderium libertatis, & oſtenſio cuiuſdam ſimilitudinis beatitudinis per hoc, quod eſt eſſe liberum.

K Nam lex aſtringit ad non furandum, & vt non eſſet ſubdita alicui, ſi gauderet pleniſſima libertate: ſicut Deus nulli ſubiectus eſt: volebat furari, ne per hoc legi ſubditum ſe faceret, aut teneret, vel reputaret. Vnde dicit: Quid ergo illo furto, ego dilexi, & in quo Deum meum peruerſè, atque vitioſè imitatus ſum? E ſoluit dicens: Aut libuit facere contra legem, quia potentatum non poteram, vt libertate captiuus imitaret: faciendo impunè, quod non liceret tenebroſa omnipotentiæ ſimilitudine.

Ad quartum dicendum, quod, & illi, qui ſine ſpe vitæ futuræ mortem volunt, beatitudinem volunt. Poteſt enim quis dupliciter ſe exponere morti, vel appetere illam ſine ſpe futuræ vitæ. Vno modo propter operationem uirtutis: ſicut illi, qui mortem elegerunt ſuſtinere, ut patriam ſaluarent: uel, ut in honeſta

vitarent,

virtutem, & hoc, secundum eorum existimationem pertinebat ad beatitudinem, non quidem consequendam post mortem, sed in ipso actu virtutis se beatitudinem assequi putabant: quia mori erat opus perfectum virtutis, sicut sustinere mortem pro patria, erat ab eis valde desideratum, in quo beatitudinem esse putabant. Alio modo propter tedia miseriarum, quas sustinet quis viuendo, & hoc moriendo solum vitare posse putat. Et, quia miseria, & beatitudo sunt contraria, vitare miseriam est appetere beatitudinem, & sic, qui mortem appetit, beatitudinem quærit.

Ad quintum dicendum, quod non est recta voluntas ex hoc solo, quod vult aliquid propter beatitudinem, vel finem. Duo enim ad voluntatis rectitudinem requiruntur. Vnum est, quod præsupponatur finis debitus. Aliud est, quod id, quod ordinatur ad finem, sit proportionatum ipsi fini. Quamuis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, sub ratione communi beatitudinis, tamen potest actus esse peruersus, vel voluntas vtroque modo. Primo modo si appetatur beatitudo ibi, vbi non est, sicut si quis eam in diuitijs, aut corporis voluptatibus quærat. Secundo, quia dato, quod quæratur beatitudo vbi est, tamen appetatur aliquid, quod non est proportionatum ad beatitudinem, sicut, si quis vult furari, vt det eleemosynam, cuius finis bonus est, & tamen actu non proportionatur ad finem, & sic non sequitur, quod omnis actio sit rectus, & si omnia propter beatitudinem appetuntur.

An omnium hominum sit vna beatitudo, vel possint habere diuersas. Quæstio XVI.

Primaratio. QVæritur, an omnium hominum sit vna beatitudo, vel possint habere diuersas. Dicunt aliqui, quod non est eadem, cum videamus quosdam in diuitijs, alios in voluptatibus, & alios in alijs bonis beatitudinem sibi constituere. Secunda ratio. Item si omnium hominum esset eadem fœlicitas, maximè videretur, quod ista consisteret in bono incommutabili, quia istud est omnibus excellentius. Videmus tamen plurimos hominum auerti ab illo, scilicet, omnes peccantes: ergo non est eadem beatitudo omnium. Tertiaratio. Item secundum habitudinem ad fœlicitatem regulatur tota vita hominis; si igitur esset eadem beatitudo omnium, esset idem modus viuendi omnium: & tamen videmus diuersitatem inter homines: ergo non tendunt in eandem beatitudinem. Quarta ratio. Item beatitudo est terminus omnium actionum nostrarum: actiones autem sunt singularium: homines igitur, licet conueniant in natura speciei, cum differant in multis conditionibus indiuidualibus, & actio sit indiuidui, & non naturæ, poterit in diuersis hominibus esse diuersus finis, & diuersa beatitudo. Quinta ratio. Item non solum diuersorum hominum poterunt esse diuersæ beatitudines, inquantum possunt velle diuersa bona, sed etiam videtur, quod sit necessarium esse diuersas beatitudines, quia beatitudo est bonum humanæ vitæ. Et tamen non est idem bonum omnib. hominibus, sicut non est idem bonum sano, & ægro, iuueni, & seni, sanguineo, & melancholico: ergo secundum differentias hominum, erunt diuersæ felicitates.

Dicendum, quod omnium hominum est eadem felicitas, sicut dicit Aug. 14. de Ci. Dei, scilicet, omnes homines conueniunt appetendo vltimum finem, qui est beatitudo. Considerandum tamen, quod de beatitudine possumus dupliciter loqui. Vno modo quantum ad rationem eius, alio, quantum ad substantiam rei, in qua reperitur ratio beatitudinis. Est enim ratio beatitudinis esse bonum completum, vltimum & summum, quæ omnia ad idem pertinent: immo inter se conuertuntur. Nam si summum est, vltimum est, cum vltra summum bonum, nullum bonum sit, nec optari possit, etiam si summum est, completum est. Nam si completum non esset, summum non esset, cum excellentius bonum esset illud, quod completum, esset. Substantia rei, in qua est felicitas est ipsum, in quo iudicamus illam esse, completam rationem boni, siue sit in ipso siue in alio quia hoc per accidens est. Quantum ad primum dicendum, quod omnium hominum est eadem felicitas,

A quia omnes appetunt sibi bonum summum, & perfectum & non solum est eadem beatitudo, sed etiam est impossibile, quod in hoc homines varientur, quia tunc posset aliquis desiderare bonum imperfectum sub ratione perfecti, & nolle bonum perfectum sub ratione imperfecti, & hoc autem est contra naturam voluntatis, & includit contradictionem. De secundo dicendum, quod non omnes homines constituunt sibi eandem fœlicitatem, sed quidam in diuitijs, alij in alijs rebus, sicut dicit Boe. de consol. lib. 3. prosa 2. scilicet, Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diuerso quidem calle procedit, sed ad vnum tamen beatitudinis finem nititur peruenire. & tamen illas diuersas res, in quib. beatitudinem sibi diuersi homines constituunt, sub eadem ratione appetunt,
B scilicet, sub ratione completi boni, quæ est ratio beatitudinis, sed per errorem accidit ista varietas. Vnde dicendum, quod non solum beatitudo est eadem, quantum ad rationem suam, respectu omnium hominum, sed etiam quantum ad substantiam rei, in qua est, licet non omnes homines putent esse fœlicitatem in re illa, in qua est. Et patet hoc, quia fœlicitas est summum bonum humanæ vitæ. Non possunt tamen esse multa summa bona, vt sup. probatum est. Ideo vel erit vnica beatitudo omnium hominum, vel nulla: quod autem diuersi homines diuersa appetant, est propter errorem ipsorum, cum quilibet putat summum bonum esse in eo, quod desiderat. Sic dicit Boet. 2. de consol. prosa 3. scilicet, Ad verum bonum naturale ducit intentio, & ab eodem multiplex error abducit, & propter hoc quidam honores
C reputant maximum bonum, alij famam, alij diuitias, alij potentiam, vt ait Boe. eo. li. prosa 2. scilicet, Est enim mentibus hominum veri boni inserta cupiditas naturaliter, sed ad falsa vanus error adducit. Quorum quidem alij summum bonum esse nihilo indigere credentes, vt diuitijs affluant, elaborant, Alij verò bonum, quod sit dignissimum veneratione iudicantes adeptis honorib. reuerendi ciuibus esse nituntur. Sunt, qui summum bonum in summa potentia constituunt, hi vel regnare ipsi volunt, vel regnantibus adhærere conantur. Et ita est de alijs varijs sententijs circa beatitudinem. Illi tamen licet variè sentiant de beatitudine, non constituuntur propter hoc diuersæ beatitudines, sed vnica est beatitudo, quia opinio nostra rerum conditione variare non potest. Et tamen vnicum est summum bonum,
D ideo vnica est beatitudo, & qui illam adipiscuntur verè beati sunt: cæteros autem error confundit. Sic enim est in hominibus circa iudicium de delectabilibus Nam omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam est maximè delectabilis dulcedo vini: alijs autem dulcedo mellis: alijs verò aliæ dulcedines.

Et hoc modo quidam iudicant esse dulce id, quod veram dulcedinem nullam habet. Illud tamen vocatur simpliciter dulce, vel melius inter omnia dulcia, & magis delectabile, in quo maximè delectatur ille, qui optimum gustum habet. Et sic illud bonum necesse est verè completissimum esse, quod appetit tanquam vltimum finem ille, qui habet appetitum optimè dispositum, & est ibi verè humana fœlicitas. In alijs autem nihil est, nisi quidam error ex quadam boni similitudine. Ad primum dicendum, quod illud non Ad primum.
E probat, quod non sit eadem beatitudo omnium hominum, sed solum, quod non sit eadem res, in qua omnes constituant beatitudinem: nam siue diuitias, siue honores, siue alia appetant, in quolibet eorum putant esse bonum completissimum, quod est ratio fœlicitatis. Res autem in qua est fœlicitas eadem est, licet in illa non conueniant omnes, propter errorem. Nullus tamen tantus error esse potest, quod homines discordarent in ratione fœlicitatis, licet discordent in re. Ad secundum dicendum, quod illi, qui peccant auertendo se Ad secun. à bono incommutabili, in quo solo inuenitur verè ratio beatitudinis, non auertuntur ab eo tanquam à beatitudine, sed potius putant beatitudinem esse in alijs rebus, & in illis quærunt eam. Differt tamen, quia aliqui istorum diuersimodè ab ipso bono incommutabili iudicantes non esse in eo beatitudinem, & credentes eam esse in delectationibus corporalibus, vel in alijs rebus. Et isti peccant ex electione, sicut intemperati, licet vel errent, & ille error est causa huius malæ electionis.

Alij

F Alij diuertunt à bono incommutabili non ex electione, sed ex passione: nam in ipso iudicant esse veram fœlicitatem, & tamen ingruente passione offuscatur eorum iudicium, & non agunt perfectè ex electione, sed magis ex quadam perturbatione, qua cessante semper manet eis iudicium, quod in bono incommutabili sit vera beatitudo. Et isti sunt, qui peccant per incontinentiam.

Ad tertium. Ad Tertium dicendum, quod diuersi modi viuendi in hominibus non proueniunt ex hoc, quod putent diuersam esse ratione beatitudinis, sed quia diuersam putant esse substantiam rei, in qua est beatitudo, & quia aliter diuitiæ acquiruntur, & aliter delectationes, & aliter fama, necesse est diuersos modos viuendi esse in eis, qui diuersas sibi constituerunt res, in quibus putatur esse summum bonum.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod licet actiones sint singularium, quia singulare est suppositum: tamen principium agendi non est conditio indiuidui, G sed ipsa natura. Et quia natura est eadem in omnib. hominibus, erit appetitus idem. Sicut diuersi sunt ignes particulares, omnes tamen calefaciunt, quia istius actionis est in eis principium natura, scilicet, calor, qui consequitur formã ignis. Ita appetitus rationalis, est idem in omnibus hominibus, & iste est principium passiuum ad desiderium fœlicitatis, scilicet, quia mouetur ab ipso bono completo. Ideo necesse est, quod in omnibus sit eadem fœlicitas.

Ad quintum arg. Ad quintum dicendum, quod dispositiones diuersæ hominum accidunt magis circa corporalia: nam in viribus animæ non est in eis diuersitas, nisi inquantum ex corpore, anima consequitur quandam inclinationem, vt talis sit species, quale est corpus. Si autem beatitudo esset de quibuscunque bonis, necesse esset diuersas esse beatitudines hominum, quia non sunt eadem bona in sensu isti, & illi. H Beatitudo tamen non est de quolibet bono, sed de vltimo: ideo non est illud secundum conditionem potentiarum, vt contrahunt inclinationes quasdam ex corpore, quia istæ non sunt respectu vltimi boni, cum operatio perfectissima hominis non sit secundum istas potentias, sed secundum illam, quæ excellentior est. Ista autem est voluntas, non quidem prout consequitur inclinationem alicuius corporis, sed prout est appetitus naturæ rationalis. Et istud est commune in omnib. hominibus. Ideo necesse est fœlicitatem dari vnam omnium: maximè, quia bonum maximum, & vltimum solum, est beatitudo. Illud autem est vnicum: ideo licet isti videatur sic, & alteri aliter, non variatur beatitudo, sed manet eadem, licet bona secundum sensum sint diuersa in diuersis hominibus bonum tamen sensus non est vltimum, & completum. ideo fœlicitatem non variat. I De his S. Th. prima secundæ, q. 1. art. 7.

An finis vltimus, qui est beatitudo, conueniat cæteris rebus, Quæstio. XVII.

Primarò. QVæritur, an finis vltimus, qui est beatitudo nostra, conueniat cæteris rebus. Quidam dicunt, quod sic, quia finis, & principium in rebus sunt idem, scilicet, primum principium, & vltimus finis, sed primum principium hominũ, scilicet, Deus est principium omnium aliarum rerum: ergo finis erit idem hominib. & alijs rebus.

Secunda ratio. Item Dion. dicit in lib. de diui. nom. quod Deus conuertit ad se omnia, tanquam ad vltimum finem, sed Deus est beatitudo hominis, quia ipso solo fruendum est, vt ait Aug. scilicet, tres sũt res, quib. fruimur, pater, filius, & Spiritus san. ergo omnia alia concordabunt in beatitudine hominis, i. tendent in illam. K Item finis vltimus, siue beatitudo est obiectum voluntatis, & obiectum voluntatis est bonũ vniuersaliter, cũ voluntas sit potentia non alligata organo: & ideo cũ non correspõdeat sibi bonũ particulare secundũ conditionem organi, erit necessario ad bonum vniuersale, quod est bonum simpliciter, sed bonum vniuersale est finis omnium: ergo omnia tendunt ad beatitudinem hominis.

Dicendum, quod vltimus finis hominis est beatitudo, & ad beatitudinem nullum animal peruenit, nisi homo. Cum beatitudo sit summum bonum naturæ ratione degentis, vt ait Boetius de consol. lib. 1. prosa quarta Arist. quoq; 1. Ethi. dicit, quod nemo dicit bouem esse fœlicem. Sic etiam Augustino dicit in libro octoginta trium quæstionum, quod non cadit in aliqua animalia rationis expertia, vt beata sint.

F Considerandum tamen, quòd beatitudo est finis hominis vltimus. Potest autem finis dupliciter accipi, scilicet, pro substantia ipsius finis, vel pro acquisitione, aut possessione eius. Et sic Aristot. 2. Physicor. & 5. Metaph. dicit esse duplicem finem, scilicet, cuius, & quo, quem dicunt, quantum ad ipsam substantiam finis, id est, cuius res, vel in qua res sit finis: quo dicitur quantum ad vsum, vel possessionem, id est, quomodo res se habeat ad ipsam substantiam finis. Sic dicimus in naturalibus, quod finis motus in rebus grauibus est locus infimus. Et potest intelligi, quod ipse locus infimus, quantum ad substantiam suam sit finis illius motus, vel quod possessio illius loci, scilicet, manere in eo, quiescere ibi, sit finis motus. Et iste vocabitur finis quo: locus autem vocabitur finis cuius. Sic etiam dicimus, quod G pecunia est finis auari, & res delectabilis secundum tactum, & gustum finis intemperati, scilicet, quod pecunia in seipsa, quæ est quædã res, sit finis auari, vel possessio, & vsus sit finis eius, ita, quod res delectabilis sit finis intemperati, vel vsus rei delectabilis. Si loquamur de fine hominis, quantum ad substantiam eius, dicendum, quod finis vltimus hominis conuenit omnibus alijs rebus, quia Deus, qui est finis hominum, est omnium aliarum rerum. Si loquamur de fine pro vsu, vel possessione, aut acquisitione eius, non conuenit finis hominis vltimus alijs rebus, quia aliæ res non consequuntur illum, sicut homo. Consequuntur quidem omnes res animatæ, vel inanimatæ Deum, cũ sit finis suus, & si non consequerentur illum, esset hoc ex errore intelligentiarum, cum opus naturæ sit opus intelligentiæ.

Si ergo omnia inf. homines deficerent à fine suo, intelligentiæ mouentes omnes res naturales errarent, & maximo H quidem errore, quia non potest esse maior error, quàm, quod res deficiat à suo fine vltimo, qui est totum bonum eius. Nulla ergo res potest deficere à suo fine, nisi homo, qui per libertatem agit, & etiam Angelus: & tamen cæteræ res habent Deum pro fine: ergo consequuntur Deum. Modus tamen consequendi earum nõ est idem, quia, cum ratio vltimi finis sit ratio completi, & summi boni, inquantum aliqua res consequitur de fine suo vltimo, quantum de perfectione potest suscipere.

Et quia res habent diuersos gradus substantiales essendi, non possunt omnes participare Deum secundum eandem perfectionem, sed quædam solum in essendo: quædam vero in essendo, & in viuendo, & sic de alijs gradibus participationum. Hoc tamen commune est, quod quælibet res consequitur vltimum finem, vel participat illum secun-I dum id, quod in illa perfectissimum est, quia per hoc magis assimilatur vltimo fini, qui habet rationem completi boni.

In homine autem perfectissimum, quod habet, est intellectus, & voluntas: ideo consequitur homo Deum per actum intelligendi, & amandi. Nulla autem res inferior homine potest intelligere, & amare: ideo nulla potest consequi, vel possidere Deum sicut homo. Et sic non est idem finis hominis, vel aliarum rerum, prout finis dicit acquisitionem, vel vsum, vel possessionem finis. Est tamen idem finis homini, & alijs rebus, quantum ad substantiam finis, quia Deus est finis omnium, cum necessario omnia debeant tendere in ipsum, tanquam in primum bonum, quod est primum in genere bonorum, & cõsequenter est mensura omnium illius generis, id est, omnium bonorum. Si autem da-K retur aliud bonum, in quod aliqua res vltimate tenderet, essent multæ mensuræ in genere bonorum. Et istud est impossibile, cum omnia bona sint in vno genere bonorum, & in vno genere est dari vnicum primum, & vnicam mensuram. Et licet res vltimatè consequantur aliquas perfectiones, quæ sunt citra Deum, non dicuntur illæ perfectiones simpliciter finis vltimus ipsarum rerum, sed modi participandi ipso vltimo fine. Sicut in homine finis est ipse Deus, & tamen perfectio, vel modus, quo homo Deum participat est beata visio. Non tamen vocatur simpliciter illa visio finis hominis: sed ipse Deus, quem participamus per visionem. Et ita, cum singulæ res tam animatæ, quam inanimatæ participant Deum secundum diuersas perfectiones eis possibiles, secundum suas species, erit Deus finis simpliciter ipsarum rerum, & istæ perfectiones, quas vltimo consequuntur ipsæ res. Quia illæ non sunt finis, sed modus participandi

ipsum

A ipsum finem. De beatitudine autem dicendum, quod nulla res inferior homine participat beatitudinem; quia beatitudo non dicitur finem quantum ad substantiam suam, sed modum participationis in ipso fine. Et quia modus participandi in homine, ipsi Deo est per intellectum, & voluntatem, beatitudo consistit in actu intellectus, & voluntatis.

In hoc autem nullum animal communicat præter hominem, nullum ergo animal præter hominē beatum est. Licet ergo distingui posset de fine vltimo, an ceteræ res cōueniant cum homine in vltimo fine: de beatitudine tamen distingui non potest: quia soli homini inter animalia competit, cum dicat modum specialem participandi vltimum finem.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod primum principium, & vltimus finis sunt eadem in homine, & in ceteris rebus, quātum ad substantiam principij, & finis, sed non quantum ad modum consequendi finem.

B *Ad 2. arg.* Ad secundum dicendum, quod Deus conuertit ad se omnia, tanquam ad vltimum finem, & tamen in illa conuersione concedit eis diuersas participationes sui, secundum gradus naturarum suarum.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod finis hominis est bonum simpliciter, & istud idem est finis omnium rerum, & tamen non eodem modo perueniunt ad illum finem, nec illum participant eodem modo, sed variè vt dictum est. De his Sanctus Thomas prima secundæ, quæstione prima, articulo octauo.

An beatitudo hominis possit esse in rebus exterioribus? Quæst. XVIII.

C QVæritur, an beatitudo ista hominis possit esse in rebus exterioribus, sicut in bonis fortunæ, vel in rebus corporalibus. Et quoniam infra agetur de singulis ipsorum bonorum, an in eis fælicitas esse possit, solum tangetur hic secundum rationes generales cōpetentes omnibus bonis exterioribus?

Primū argum. Aliqui dicunt, quod circa exteriora bona sit beatitudo, quia id, quod à pluribus dicitur impossibile est esse falsum totaliter, vt ait Commentator quarto de Anima: Aristoteles quoque septimo Ethicorum, dicit, quod opinio non perditur, quam multi populi firmant, id est, non est falsa opinio: quia hoc est peius ea illa, scilicet, quod falsā, & inutilis sit. Maxima tamen hominum multitudo ad bona exteriora inclinatur, & illa tanquam finem vltimum quærit: ergo in illis est beatitudo.

D Item secundum Philosophum tertio Phis. fælicitas, & fortuna videntur esse circa idem: bona tamen fortunę sunt exteriora bona: ergo in bonis exterioribus erit beatitudo.

Dicendum quod non potest esse beatitudo in bonis exterioribus, quia beatitudo est maximum bonum, & tamen exteriora bona non sunt maxima: ergo non est in eis beatitudo, patet, quia maiora sunt bona animæ; quia bona exteriora pertinent ad conditionem corporis, & ad vsus eius: sed anima est excellentior corpore, cum sit forma, & actus eius, ergo bona animæ necessario erunt maiora bonis corporis: non ergo erit beatitudo in bonis exterioribus.

Item majus bonum est, quod auferri non potest, quàm quod aufertur, bona tamen exteriora auferri possunt: ergo non est in eis beatitudo.

E Item beatitudo est proprium hominis: cum in hoc non communicet cum eo aliquod animal, nec aliqua inferior res decimo Ethicorum; bona tamen exteriora sunt communia homini, & animantibus; ideo non est in eis beatitudo.

Item beatitudo erit bonum manens cum homine, bona tamen exteriora non manent semper cum homine: quia saltem post mortem non manent. Et sic necesse esset omnes homines post mortem miseros esse, cum per mortem beatitudine priuentur.

Item patet, quod, cum beatitudo ab omnibus hominibus naturaliter desideretur, erit humanæ vitæ finis. Finis autem cuiuslibet rei, est sua propria operatio, vel per operationem propriam ad sermonem venit. Cum autem forma propria rei sit in qualibet re operationis propriæ principium, forma autem propria hominis, in quantum homo sit anima rationalis, oportet quod, vel in ipsis actibus animæ rationalis beatitudo consistat, vel in illis ad quę homo per actus animæ rationalis comparatur, vel pertingit, hæc autem sunt bona animæ: ideo necesse est poni beatitudinem in bonis animæ, & non in exterioribus.

Quod autem aliqui de Philosophis beatitudinem in exterioribus bonis posuerint, hoc erat; quia seipsos quid essent ignorabant. Nam non cognoscebant se, secundum istud, quod in eis melius est & esse eorum formaliter completi sed aduerterunt id, quod de eis exterius apparet. Et secundum hoc beatitudinem suam in rebus exterioribus posuerunt.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod opinio multorum hominum, licet communiter habeat aliquid de veritate, non tamen necesse est illam esse semper veram. Qui tamen ponebant beatitudinem in rebus exteriorioribus, licet verè fallerentur, non tamen omnino fallebantur, quia ipsi nulla bona maiora esse putabant, ideo ista sequebantur, sicut dicit Aristoteles septimo Ethicorum, cap. decimosexto, de delectationibus, scilicet, quod delectationes corporis non sunt per se bonæ, & desiderabiles, sed propter has solas cognitas esse has solas existimabant, scilicet, esse delectationes, & has solas desiderant.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod fælicitatem, & fortunam esse eorundem, vel in eisdem potest dupliciter intelligi. Vno modo, quod sit eorundem, scilicet subiectorum. Alio modo quod sint eorundem, scilicet obiectorum.

Primo modo verum est, quod fortuna, & fælicitas solum sunt in rebus rationabilibus; quia peçora non dicuntur beata, nec etiam habere fortunam, vel infortunium.

Secundo modo falsum est, & impossibile, quod sint eorundem: quia fortuna est circa illas res, quę propter alterum aguntur, & desiderantur. Et est in illis, quæ præter intentionem accidunt. Beatitudo autem est bonum maximum, quod propter seipsum desideratur, & omnia propter istud, & ab omnibus intenditur, nec ordinatur ad aliquid aliud. Ideo si ista exteriora sunt bona fortunæ, non poterit in eis esse beatitudo, cum ex hoc sit aliquid minus, quam beatitudo.

Vocantur autem ista exteriora bona fortunæ, quia circa illa maxime versatur fortuna, id est, mutabilitas, præter intentionem nostram, & sine causa apparenti. Quod non fit circa bona animæ, vt sunt virtutes, & scientiæ, nec etiam circa naturalia bona corporis. Non ergo potest esse beatitudo in bonis exterioribus. De his Sanctus Thom. quarto sent. dist. 49. quæst. 1. art. 1.

An beatitudo sit in diuitijs? Quæst. XIX.

QVæritur nunc specialiter de ipsis bonis exterioribus, an sit in eis beatitudo, & primo de diuitijs?

Primum arg. Dicunt quidam esse in eis beatitudinem, nam, cum beatitudo sit vltimus finis erit maximè in illo, quod humano appetitui dominatur. Nam beatitudo dominatur affectui nostro, quia beatitudinem non desideramus ex electione, sed per modum naturæ, cum electio solum sit de eis, quæ sunt ad finem. Istud autem est, quia beatitudo est tantum bonum, quod replet totaliter appetitum; Ideo respectu illius voluntas nostra non habet libertatem ad volendum vel nolendum, sed subijcit se ei totaliter tanquam bono suo, & perfectioni.

Sic enim de gulosis, qui beatitudinem suam in delectationibus ventris posuerunt, dicitur: quorum Deus venter est, ad Phil. 3. id est, totaliter dominatur eis, sicut Deus. Nihil tamen est, quod ita dominetur generaliter appetitui humano, sicut diuitiæ, quia Ecclesiast. decimo capit. dicitur, quod pecuniæ omnia obediunt: ergo in diuitijs erit beatitudo.

Secundū arg. Item, vt ait Boetius de consolatione libro tertio, prosa secunda. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed nullum bonum est, in quo tot bona aggregentur, sicut in diuitijs, quia qui possidet diuitias, omnia bona possidere videtur, quia vt dicitur quinto Ethicorum, pecunia, vel nummus inuentus est, sicut fideiussor habendi pro eo quidquid homo voluerit: ergo in diuitijs erit beatitudo.

Tertium arg. Item desiderium beatitudinis, cum antequam deficiat videtur esse infinitum.

Hoc aūt diuitijs competit magis, quàm alijs bonis; nā dicitur

tur Eccles. 5. c. Auarus non impletur pecunia: ergo beatitudo erit in diuitijs.

Dicendum, quòd non potest esse beatitudo in diuitijs. Pro quo sciendum, quod duplices sunt diuitiæ, scilicet, naturales, & artificiales, vt ait Aristoteles primo Politic. Naturales sunt illæ, quibus directè, & immediatè subuenitur humanis defectibus, sicut cibus, & potus, & vestimenta, & domus, & vehicula, sicut dicitur Ecclesiast. 29. cap. Initium vitæ hominis panis, & aqua, & vestimentum, & domus protegens turpitudinem.

Diuitiæ artificiales sunt, quibus non potest directè, & immediatè succurri humanis defectibus, sicut sunt denarij, quia non assumit illos homo ad aliquem vsum immediatum corporis sui, sed ars inuenit eos propter facultatem cōmutationis, vt sint quasi mensura quædam rerum venalium. Manifestum est autem quod in diuitijs naturalibus nō potest esse beatitudo hominis, quia illæ appetuntur propter alterum, scilicet, ad sustentandum naturam hominis, ideo non possunt esse finis vltimus hominis, sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem, & propter ipsum factæ sunt. Vnde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta. Sicut dicitur Psalm. octauo, Omnia subiecisti sub pedibus eius. Et intelligitur de diuitijs naturalibus, quia dicitur ibi: Oues, & boues, & vniuersa pecora campi.

Istæ autem sunt naturales diuitiæ, quia sunt ad succurrendum multis defectibus nostris, vt in cibo, & vestibus, & calciamentis; & vehiculis, & tortæ laboribus, & huiusmodi; Diuitiæ autem artificiales multo minus pertinent ad fœlicitatem, quia non quæruntur nisi propter naturales. Nam pecuniæ non sunt, nisi in quantum pro eis dantur nobis res venales; res autem, quæ venduntur sunt ipsæ diuitiæ naturales, quæ proficiunt immediatè ad succurrendum necessitatibus nostris. Ideo in istis impossibile erit consistere beatitudinem, quæ propter se appetitur. Iste autem, qui dictus est, est vsus pecuniarum, licet aliqui transferant eas ad alium vsum, scilicet, quia gaudent in earum possessione in quantum eis pulchræ videntur. Istud tamen vitium est, & propriè pertinet ad auaros, qui non possident pecuniam ad finem, propter quem inuenta est, scilicet, vt sit medium commutationis, quinto Ethicorum, sed possident ad conseruandum, & quodammodo colendum ipsam pecuniam; nam venerantur eam auari. Ideo dicit Apostolus ad Ephes. quinto capit. quod auaritia est idolorum seruitus. Et tamen secundum vsum suum pecunia ad alterum ordinatur. Et sic non potest esse in ea fœlicitas.

Item istud, in cuius consecutione summum bonum hominis est, oportet esse melius homine, cum homo perficiatur per illud; diuitiæ tamen non sunt meliores homine, sed è contrario: ergo non est in eis beatitudo.

Item summum bonum hominis fortunæ non subiacet; quia tunc non esset proprium bonum hominis, cum ei eripi posset: diuitiæ tamen maximè ad fortunam pertinent, quia in eis magnum locum habet fortuna: ergo non est in eis beatitudo.

Item beatitudo non potest esse, nisi in homine bono, cum ipsa sit summum bonum: diuitiæ tamen pessimis etiam ad abundantiam eueniunt: ergo non est in eis beatitudo.

Item diuitiæ desiderantur, vt conferant sufficientiam, ipsæ tamen magis inopiam conferunt, quia, qui multa possidet, magna familia indiget ad conseruandum ea, quæ ipse possidet.

Item beatitudo beatum efficit hominem per hoc, quod in eo est; diuitiæ tamen non reddunt hominem bonum per hoc, quod possidentur, sed inquantum distribuuntur, quia effundendo melius lucent, quam coaceruando, cum largitas homines claros faciat, & auaritia odiosos. Non ergo erit in pecunijs beatitudo. Multas autem similes rationes inducit Boetius de consolat. libro secundo, prosa quinta, & libro tertio, prosa tertia ostendens de omnibus generibus diuitiarum, scilicet, de pecunijs, de vestibus, de lapidibus pretiosis, de magna familia, & de possessione agrorum, quod in nullo eorum sit fœlicitas. De his etiam Sanctus Thomas prima secundæ, quæst. 2. artic. 1. & in summa contra Gentiles, libro tertio, cap. 38.

Primū argum. Ad primum dicendum, quod omnia corporalia, scilicet,

F venalia pecuniæ obediunt, quantum ad opinionem multitudinis stultorum hominum, qui sola exteriora, vel corporalia bona esse existimant. Et ista possunt pecuniæ temperari. Opinio tamen istorum nihil mutat de veritate rerum, quia iudicium de rebus humanis non debet sumi secundum opinionem stultorum, sed à sapientibus, sicut iudicium de dulci non sumitur per gustum languentis, quia dulcia iudicabit esse amara.

Secūdū arg. Ad secundum dicendum, quod nullum de bonis corporalibus, vel exterioribus, continet in se omnium bonorum aggregationem, cum potius ipsa bona non sint, nisi secundum relationem ad finem, qui bonus est, vt ad illum finem possunt proficere quasi quædam instrumenta. Vnde in pecunia non possidentur omnia bona, sed solum bona venalia, quæ absolutè bona non sunt. Bona autem spiritualia,

G quæ sunt vera bona, non possidentur in pecunia, quia vendi non possunt, sicut dicitur Prouerbiorum decimo septimo c. Quid prodest stulto habere diuitias, cum sapientiam emere non possit?

Ad tertium dicendum, quod appetitus diuitiarum naturalium non est infinitus, quia sufficiunt homini in certa mensura, & non potest homo comedere, nec bibere infinitum, ad quod diuitiæ naturales sunt: appetitus autem diuitiarum artificialium potest esse infinitus, quia ille non deseruit directè, & immediatè necessitati, vel defectui naturali, ad quem pauca sufficiebant, sed deseruit concupiscentiæ inordinatæ, quæ potest crescere in infinitum, vt patet per Aristotelem primo Politicorum.

Sed obijcietur, quod etiam in naturalibus diuitijs sit appetitus infinitus, quia desiderat homo panem, vinum, oleū,

H & pecora ad infinitam quantitatem.

Dicendum, quod ista possunt desiderari dupliciter; vno modo inquantum sunt ad succurrendum defectibus nostris in cibo, & potu, & veste, & alio modo in quantum valorem quendam continet, quo possumus vo ad commutationem.

Primo modo non potest esse appetitus istarum diuitiarum infinitus, cum defectus, pro quibus desiderantur, scilicet, in cibo, & potu, & veste, non sint infiniti.

Accipiendo secundo modo, potest crescere desiderium istarum rerum in infinitum, quia iam non sunt diuitiæ naturales, sed artificiales, in quantum non desiderantur, vt sunt ad succurrendum defectibus nostris, sed, vt continent quendam valorem, per quem possunt commutari pro pecunia, vel pro qualibet alia re. Et tunc idem iudicium est de

I istis, & de denarijs. Et tamen quamdiu istæ manent in genere diuitiarum naturalium, non potest crescere appetitus earum in infinitum.

Aliter etiam potest dici, quod licet desiderium summi boni, & diuitiarum sit infinitum, non est eodem modo infinitum, quia summum bonum desideratur in infinitum, eo, quod, quanto magis aliquis illud possidet, vel ei adhæret, tanto ipsum magis amat, sic dicitur Ecclesiastic. vigesimo quarto capit. scilicet: Qui edunt me, adhuc esurient, & intelligitur de esu fruitionis summi boni, quo quanto magis fruimur, tanto ardentius desiderabimus.

Diuitiæ autem, & quæcunque bona corporalia è contrario se habent, quia quanto magis habentur, tanto magis contemnuntur, & concupiscuntur alia, quæ non habentur; sic dicitur Ioannis quarto capite. Qui biberit ex hac aqua, sitiet

K iterum.

Et significabatur per aquam illam rerum corporalium vsus, & possessio, quia qui possidet illa adhuc sitit, scilicet, alia concupiscendo.

Ratio differentiæ est, quia bonum cognoscitur verè, cum habetur, & non antequam possideatur.

Cum ergo aliquis nondum possederit corporalia bona, putat illa esse magna bona, quia nondum expertus est defectus illorum; cum autem possederit, inueniet incommoda, & angustias, quæ consequuntur ad possessionem ipsorum: & quòd non confertur per ea bonum, quod promittit, videbatur: & sic appetitus incipit illa fastidire, quasi non inueniatur in eis ratio boni. Et quia appetitus non potest manere, quin aliquid concupiscat, quia per id, quod concupiscit sperat perfici tanquam per bonum summ: ideo incipit concupiscere alia corporalia, vel exteriora bo-

ra bona; quorum incommoda nondum expertus est per visum, & possessorem ipsarum, & cum illa expertus fuerit, iterum fastidit, quousque omnia bona exteriora fastidiat, & velit mutare naturam nihil inueniens, quod appetitum repleat, sicut ponit exemplum Boet. in lib. de Scholastica disciplina de filio inconstantiæ, qui omnia genera vitæ humanç, & omnes delectationum modos expertus est, & cum in nullo requiem inueniret, tandem omnia fastidiens desiderauit, (natura mutata) in asinum conuerti. In summo bono è contrario est, quia istud est verum bonum; habens in se totius boni plenitudinem, & non potest cognosci, nisi possideatur, sic etiam erat de bonis exterioribus. Ideo fit illi, qui summum bonum nondum possederint vel ei non appropinquat istud remisse desiderent. Cum vero quis istud inceperit possidere cognoscit bonitatem illius, & quanto magis possederit, tanto magis istud cognoscet. Ideo necesse est, vt tanto ardentius desideretur, quanto magis fuerit possessum.

An in honore consistat beatitudo?
Quæst. X X.

QVæritur, an in honore possit consistere humana beatitudo?

Aliqui dicunt, quod sic, quia beatitudo est virtutis præmium, vt dicitur primo Ethicorum, & tamen honor est, qui maxime videtur esse virtutis præmium, vt dicitur in eodem primo Ethicorum, cap. 4. ergo in honore erit beatitudo.

Item illud, quod conuenit Deo, & hominibus excellentissimis videtur esse beatitudo, cum nemo Deum beatum esse neget, & viros excellentissimos beatiores esse iudicamus, quam minus excellentes: istis tamen honor competit, quia vt dicit Arist. Deo, & fœlices honoramus, & non laudamus. Etiam Apostolus dicit 1. ad Thi. 1. cap. Soli Deo honor, & gloria: ergo erit in honore beatitudo.

Item in illo videtur esse beatitudo, quod maximè ab hominibus desideratur, cum ipsa beatitudo sit maximè desiderabilis, quia est bonum completum. Honor tamen maxime videtur desiderari ab omnibus hominibus; quia videmus, quod homines patiuntur iacturam in diuitijs, & in omnibus alijs rebus, & etiam in bonis corporis, vt non incurrant detrimentum honoris: ergo in honore erit beatitudo.

Dicendum, quod non est possibile beatitudinem in honore consistere, quia honor exhibetur alicui propter eius excellentiam, & ita est signum, vel testimonium illius excellentiæ, quæ est in honorato: excellentia autem hominis maximè attenditur secundum maximum bonum hominis, cum non dicatur aliquis excellens propter parua, sed propter magna.

Maximum tamen bonum est beatitudo: ideo propter beatitudinem maximè dabitur homini honor. Et ita non est possibile beatitudinem esse honorem, vel in honore, cum honor sit in testimonium beatitudinis, vel etiam virtutis, quæ est minus bonum, quàm beatitudo.

Item beatitudo est proprium bonum hominis, cum non dicatur aliquis beatus per id, quod in alio est, sed per id, quod est in ipso, sicut non vocatur aliquis albus per albedinem, quæ est in alio, sed propter eam, quæ est in ipso. Honor tamen non est in honorato, sed in honorante, vt patet 1. Ethic. ergo non est in honore beatitudo.

Item illud, quod est desiderabile propter alterum, non potest esse beatitudo, cum beatitudo propter seipsam desideretur, & omnia propter ipsam. Honor tamen est propter alterum: quia, quicunque honoratur propter aliquod bonum, quod in eo esse putatur, honoratur, cum sit honor exhibitio reuerentiæ in testimonium virtutis, primo Ethicorum. Et propter hoc homines desiderant magis honorari à magnis, & sapientibus, quam ab insipientibus, & vulgaribus in quantum testimonium, quod exhibetur per honorem, ab illis impensum firmius est, vt patet 8. Ethic. Non ergo erit beatitudo in honore.

Item homines perueniunt ad beatitudinem per virtutem: operationes autem virtutum sunt voluntariæ, quæ alias non essent laudabiles, tertio Ethicorum. Oportet igitur beatitudinem esse aliquod bonum, ad quod homo per a-

A ctus voluntatis perueniat: assequi tamen honorem non est in potestate hominis, sed in potestate honorantium: ergo non est beatitudo in honore.

Item melius est esse dignum honore, quàm honorari, quia nemo potest esse dignus honore, nisi bonus: honorari tamen potest etiam malus: ergo potius deberet esse beatitudo in esse dignum honore, quàm in honorari, cum ipsa sit bonum summum.

Item in bonis veris, quando quis habet illa, est dignus illis, eo quod illa habent quandam naturalem reuerentiam, quam transfundunt in eos, quibus aduenerint, sicut nemo est sapiens, qui sapientia dignus non sit, & sic de alijs. Aliquis tamen est honoratus, qui honore dignus non est, ergo non est honor aliquod bonum, & consequenter non est ibi beatitudo.

B Item maximum bonum in malo esse non potest, cum ista opponantur, beatitudo est summum bonum: ergo non poterit esse in malis, honor tamen sæpe est in malis: ergo non est bonum aliquod nec fœlicitas.

Item illud, quod potest per errorem aduenire, non est verum bonum, & tamen honor potest alicui per errorem exhiberi, quia putatur esse bonus, & non est, vel putatur esse aliqua potentia, & non est illa: ergo non est honor bonum hominis.

Item si honor esset verum bonum, omni tempore esset bonum: sicut albedo quamdiu est semper est albedo: aliquid tamen est, quod nunc reputatur ad honorem, & alio tempore reputatur ad dedecus: ergo non est honor verum bonum, sed solum in opinione consistit.

C Item istud, quod naturaliter verè bonum est, vbique bonum est: sicut igni naturale est ardere, ideo ardet hic, & in Persis, sic dicitur ibi de iusto naturali, quod iustum naturale est vbique iustum, eo quod illud est simpliciter iustum: ipsum vero legale iustum, quia solum pendet ex opinione, non est vbique iustum. Ita autem est in honore; quia apud quasdam gentes reputatur aliquid ad honorem, quod apud alias dedecus creditur. Non ergo est honor aliquod verè bonum, sed solum ex opinione.

Beatitudo autem non est bonum ex opinione, sed verum ideo non est in honore. Similes ratione alias ponit Boetius de consolat. libro secundo, prosa sexta, & libro tertio, prosa quarta. De his etiam Sanctus Thomas prima secundæ, quæstio. secunda, artic. secundo, & in summa contra Gentiles, libro tertio, cap. 26.

Ad primum dicendum, quod sicut Philosophus dicit 1. *Ad 1. arg.*
D Ethic. honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operentur, sed est præmium, quod accipiunt ab hominibus, vel vt melius dicatur, accipiunt istud loco præmij: nō quidem ipsi, sed alij homines impendunt eis honorem tanquam præmium. Non quidem, quod putent honorem sufficere in præmium virtutis, sed quia nihil melius habent, quod dare possint, sicut dicitur quinto Ethicorum de bonis rectoribus politiarum, quod datur eis honor, & gloria in præmium: quia nihil melius habent politiæ, quod dare possent. Ipsi tamen virtuosi non desiderant nec quærunt honorem, tanquam præmium virtutis, sed beatitudinem, quæ est propriè præmium, & sufficiens pro virtute. Si autem honorem per virtutem quærerent, non essent iam virtuosi verè, sed magis ambitiosi.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur excellen- *Ad 2. arg.*
E tibus, non quidem tanquam præmium bonæ operationis suæ, sed in testimoniū excellentiæ ipsorum. Et sic honor non facit hominem excellentem, sed est testimonium excellentiæ, sicut testis, qui deponit de crimine alicuius, vel de acto bono non facit ipsum hominem sceleratum, vel laudabilem: sed ostendit eum talem esse. Magis ergo erit beatitudo in bonis, per quæ aliquis est excellens, quam in honore, qui solum est testimonium illius excellentiæ, & est testimonium ab extra.

Ad tertium dicendum, quod homines non inclinantur *Ad 3. arg.*
communiter ad desiderandum honorem propter bonum, quod sit in ipso honore, sed ex quodam naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor. Et sic homines desiderant honorem, vt per hoc reputari se possint fœlices, non quidem per honorem exhibitum, sed per beatitudinem, quam putent se habere, vt ostenditur ex testimonio honorā-

tium eos. Et ob hoc maximè desiderant homines honorari à sapientibus, quia per hoc firmius possunt de se putare, quòd beati, vel excellentes sint.

An beatitudo hominis consistat in fama, vel gloria hominis? Quæst. X X I.

Primũ argum. QVæritur, an beatitudo hominis consistat in gloria, siue fama hominis?

Dicunt quidam, quod sic. Nam in illo consistit vera beatitudo, quod sanctis redditur pro laboribus, quos pro Christo tolerauerunt. Istud autem est gloria vt patet ad Roman. 8. scilicet. Non sunt condignæ passiones *Secũdũ arg.* huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis: ergo in gloria consistit beatitudo.

Item, vt ait Dion. suis libro de diuinis nominibus, cap. 4. bonum est sui ipsius diffusiuum; Illud ergo erit maximum bonum, cui maximè competit se diffundere: per gloriam autem maximè se diffundit bonum alicuius, cum perueniat ad notitiam aliorum; ergo beatitudo consistit in gloria.

Tertium arg. Item beatitudo est firmissimum omnium bonorum, quoniam id, quod auferri potest, ad beatitudinem non pertinet gloria autem est bonum valde stabile, cum per gloriam, & famam homo quodammodo recipit quandam immortalitatem, & æternitatem essendi, vt ait Boet. de consol. libro 2. prosa 7. s. Vos vero immortalitatem propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis in fama: ergo & gloria erit beatitudo.

Dicendum, quod impossibile est nostram beatitudinem consistere in fama, vel gloria humana. Pro quo sciendum, quod fama, & gloria ad idem pertinent, quia ambæ significant quandam nominis dilatationem.

Addit tamen gloria ad famam, quia est gloria tanquam species famæ. Nam fama solum dicit dilatationem nominis alicuius in bonum, & nihil vltra addit: gloria verò dicit prædictam dilatationem nominis cum quadam celebritate, vel laude exhibita nomini nostro ab eis, ad quos nomen nostrum peruenit.

Addit etiam quandam frequentiam, scilicet, quando nomen alicuius non solum peruenit ad multos, sed etiam per ora eorum sæpe frequentatur; vt sic maior claritas nominis acquiratur; & sic gloria vocatur interdum nominis claritas vel celebritas. Sic patet per Tullium dicentem, quod gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Ambrosius autem dicit, quod gloria est clara notitia de aliquo cum laude,

Dicendum autem, quod in neutro illorum est beatitudo; quia res cognitæ aliter comparantur ad cognitionem humanam, & aliter ad cognitionem diuinam. Cognitio enim humana causatur à rebus cognitis; diuina autem cognitio non causatur à rebus cognitis, sed est causa rerum, vt sint: sicut cognitio artificis de domo, non causatur ab ipsa domo iam existente, sed potius per cognitionem suam domus esse accepit. Nam ideo domus taliter facta est, quia artifex talem cognitionem habuit de ea per formam exemplarem, vel idealem, quam mente præconcepit; cum ergo omnes res à Deo, tanquam ab auctore, & artifice prodierint cognitio Dei de rebus non erit tanta à rebus, sed per illam res esse cœperunt. Vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius, procedit quodammodo, vel causat ab ipsa humana beatitudine inchoata, vel iam perfecta.

Ideo in fama, vel gloria, quam homo habet ab hominibus, non potest consistere beatitudo, cum potius gloria, vel fama a beatitudine nostra dependeat. Bonum autem hominis dependet à diuina cognitione, tanquam ex causa. Et sic ex cognitione Dei, & gloria, scilicet, clara cognitione ipsius, idest, quæ in ipso est, dependet beatitudo nostra, sicut ex sua causa, scilicet, quod si Deus cognoscit nos, vt bonos, & beatos, per illam cognitionem efficimur beati. Nam, quia tales nos cognoscere voluit, oportet quod tales efficiamur, scilicet, quia Deus habuit ideam de re taliter, vel taliter, necesse est rem talem prodire in esse, qualis est sua forma exemplaris, quæ in Deo est. Sic dicitur in Psalmo nonagesimo, scilicet. Eripiam eum, & glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum.

F Considerandum autem aliud, quod humana cognitio sæpe fallitur, & præcipuè in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani; ideo frequenter gloria, quæ ab hominibus datur, fallax est, quia non refert vera; gloria autem, quæ est à Deo, semper vera est; quia diuina cognitio falli non potest. Ideo qui à Deo laudatur, vel glorificatur, verè gloriosus est, sicut dicitur 2. Corinth. decimo cap. scilicet: Qui gloriatur in Domino glorietur, idest non accipiat gloriam ab hominibus, sed à Deo. Et sequitur: Non enim, qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat, id est, qui laudatur à Deo.

Item homines volunt per gloriam, & famam innotescere alijs cum laude quadam, & claritate, vt ab eis, quibus innotescunt, honorentur. Nam gloria propter honorem quæritur, sed honor non est summum bonum: ergo multo mi-
G nus gloria, vel fama poterit esse beatitudo.

Item illa bona dicuntur esse laudabilia, per quæ homo ordinatur ad beatitudinem. Ipsa autem beatitudo non est laudabilis, sed honorabilis, vt patet primo Ethicor. Non est ergo gloria, vel fama beatitudo, cum principaliter consistat in laude.

Item melius est cognoscere quàm cognosci, quia in rebus nihil cognoscit, nisi istud, quod est nobile; cognoscuntur autem etiam ipsa infima: & tamen beatitudo est in maximis bonis; ergo magis erit in cognoscere, quam in cognosci, sed gloria, vel fama est in hoc, quod homo ab alijs cognoscatur; ergo non est in eis beatitudo.

Item nemo desiderat cognosci, nisi in rebus bonis, in malis vero potius latere desiderat. Cognosci ergo ab alijs non est bonum propter se, sed propter bona, quę de homine co-
H gnoscuntur; illa ergo sunt meliora, quam ipsum cognosci; non ergo erit beatitudo in cognosci ab alijs, quod est gloria.

Item cum beatitudo quietet appetitum, oportet, quod sit bonum perfectum, quia alias non quietaret, sed vltra ipsam alia bona quærerentur. Cognitio autem famę, in qua consistit gloria, est imperfectum bonum, cum circa eam contingant multę fallacię: ergo non est gloria beatitudo.

Item beatitudo debet esse bonum maximum stabile in rebus humanis, quia aliàs non erit bonum perfectum, cum homines naturaliter desiderent perpetuitatem, vel diuturnitatem in bonis; gloria autem, vel fama est valde instabilis quia faciliter mutatur ex opinione humana.

Item gloria est paruum bonum, quia non potest dilatari valde nomen alicuius hominis, cum parua sit terra, in qua debeat dilatari, & in ipsa tota propter diuersitates hominū,
I & morum, & alias causas non poterit dilatari. Si ergo in fama, vel gloria sit hominis beatitudo pro maiori parte terrarum erit homo miser, quàm beatus, cum plures gentes sint apud quas homo sit incognitus, quàm apud quas nominis eius fama peruenerit.

Item quando homines famam desiderant, putant quodammodo per illam perpetuari in essendo. Sed post mortē fama cessat, cum gesta magnifica multorum virorum non scribantur, sed quamplurimos viros suis temporibus clarissimos scriptorum inops deleuit obliuio; ergo non est beatitudo: immo paruum bonum est.

Item non est verum bonum illud, quod per errorem euenire potest; & tamen fama, & gloria sępe per errorem aliquibus eueniunt, qui falso laudantur. Vnde Boetius ait; plures enim magnum sępe nomen falsis vulgi opinionibus ab-
K stulerunt, quo quid turpius excogitari potest? nam qui falsò prędicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant.

Item gloria non est verum bonum, cum non videatur conferre, nisi fastum quendam, & inflationem dicente Tragico, O gloria gloria in millibus hominum, nihil aliud fama, nisi aurium inflatio magna. Similes rationes alias ponit Boetius de consolat. libro 2. prosa septima, & libro tertio, De his etiam Sanctus Thomas prima secundę, quæst. 2. art. 3. Et in summa contra Gent. libro 3. cap. 27.

Ad primum dicendum est, quod illa gloria, quę datur *Ad 1. arg* sanctis pro laboribus, non est illa, de qua loquimur, quæ ab hominibus habetur, sed gloria, quę datur à Deo coram Angelis eius, & est perfectum bonū. De illa autem dicitur infr. 16. Filius hominis venturus est in gloria patris sui cum Angelis suis, & tunc reddet vnicuique secundum opera eius.

Ad

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod bonum illius hominis, qui per famam, vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet, quod deriuetur à bono existente in ipso homine; & sic præsupponit beatitudinem per fectam, vel inchoatam, scilicet, per aliquam excellentiam virtutū, & tunc bonum illius hominis non est in eo, quod cognoscitur, sed ex eo, quod sic est, sic esse putatur. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, & sic nullum bonum est in eo, cuius fama est, sed bonum, quod non est, non potest se diffundere: ergo ipsa fama, secundum se beatitudinē non præstat.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quod fama non est bonum stabile: immo valde caducum, & mutabile, quia cum non consistat in re, sed in opinione, faciliter perire potest: ita, vt qui vere laudatur ex facili causa, falsò infametur; putatur tamen ab ambitiosis, & vanis, bonum stabile, in quantum post mortem manere potest, cum iam cetera perierint.

An beatitudo possit esse in potentia? Quæst. X X I I.

1. Ratio. QVæritur, an possit esse beatitudo in potentia? Aliqui dicunt, quod sic. Omnia enim desiderant assimilari Deo tanquam vltimo fini, & primo principio, homines tamen, qui sunt in potestatibus propter similitudinem potestatis videntur Deo valde esse cōformes. Vnde vocantur Dij in scriptura. Exod. 22. cap. scilicet: Dijs non detrahes, idest, iudicibus, vel potentibus: ergo in potestate beatitudo est.

2. Ratio. Item beatitudo est bonum perfectum, sed perfectissimū est, quod homo non solum seipsum, sed etiam alios regere possit, & istud conuenit eis, qui in potestatibus constituti sunt, ergo in potestate est beatitudo.

Item beatitudo cum sit maximum bonum, & maxime appetibile opponitur ei, quod est maximè fugiendum: homines autem maximè fugiunt seruitutem, & seruituti opponitur potestas, ergo est potestas maximè appetenda, & consequenter in ipsa consistit beatitudo.

3. Ratio. Dicendum, quod in potestate temporali, secundum quam aliquis præest alijs, non potest consistere beatitudo, quia potestas habet rationem principij operatiui, vt patet quinto Meta. Beatitudo autem non habet rationem principij, sed vltimi finis: ergo non est in ea beatitudo.

Item potestas se habet ad bonum, & ad malum æqualiter: beatitudo autem est bonum maximum, & perfectum: & est proprium bonum hominis: nullo modo potest se habere ad malum, cum sit maximum bonum: quia facilius quodlibet aliud bonum poterat ad malum conuerti, quam beatitudo: ergo non consistet in potentia.

Item circa potentiam humanam fortuna plurimum habet locum, cum instabilis valde sit, & malis sæpe perueniat, & non subijciatur hominis voluntati: quæ omnia beatitudini repugnant: ergo non est beatitudo in potestate.

Item homo dicitur maximè bonus, secundum quod actualiter attigit ad summum bonum: in quantum vero habet potentiam, non dicitur bonus, nec malus: non est enim bonus omnis ille, qui bona potest, nec malus est omnis, qui mala potest facere. Non ergo consistit beatitudo in potestate.

Item omnis potentia est ad alterum, & quia non est potestas, secundum quam sit homo aliquid in seipso; sed secundum quam est ad aliquid: beatitudo autem non est aliquid ad alterum, sed est in ipso habente, ita quod per illam verè beatus est, etiamsi ad alterum non comparetur: ergo beatitudo non est in potestate.

Item istud, quo quis potest benè, vel malè vti, non potest esse summum bonum: quia melius est istud, quo non potest quis malè vti, sicut virtus est, qua nemo male vtitur secundum Aug. potestate autem potest aliquis bene, vel male vti: quia potestates rationales sunt ad opposita, ergo non est in potestate beatitudo.

Item si aliqua potestas esset summum bonum oportebat illam esse perfectissimam, potestas autem humana est imperfectissima, quia radicatur in hominum voluntatibus, & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia, & quanto

A maior reputatur potestas: tanto à pluribus dependet, & hoc ad eius debilitatem pertinet: quia id, quod à multis dependet multipliciter destrui potest, quod autem ab vnico pendet, non potest destrui, nisi vno modo. s. per defectum ipsius solius: Non est ergo beatitudo in potestate.

Item potestas humana reddit potius hominem impotentem: quia potens timet illos, quos terret, & status periculosissimus est regius status, vt Dionys. Tirannus Siculus designauit in gladio pendente supra verticem: & tamen status regius maximè potentiæ reputatur; etiam regnantibus adhærere ad potestatem quandam pertinet, & tamen his maiora pericula insidiantur.

Item omnis potestas humana parua est, cum homo supra corpus possit, animæ autem nullus imperare potest. Vnde istorum potestas timenda non est, dicente Christo: Nolite

B timere eos, qui occidunt corpus: animam autem non possunt occidere, infra 10. Similes alias rationes inducit Boetius de consol. libro secundo, prosa secunda, & libro septimo, prosa quinta: Ista autem, quæ enumerata sunt, propriè sunt bona fortunæ, quia sunt extra animam, & corpus nostrum, & in eis est maxima mutabilitas, quæ ad fortunam pertinet, cum præter intentionem, & sine causa apparenti sæpe fiat. Et licèt datæ fuerint causæ generales supra quantum ad omnia ista, quod non sit in eis beatitudo: & postea causæ speciales de singulis; tamen rursus possunt hic dari generales causæ aliæ de his bonis simul, quod non sit in eis fœlicitas. *Beatitudo esse nō pōt î bonis fortunæ.*

Prima est, quia cum beatitudo sit summum hominis bonum, non potest compati secum aliquod malum; omnia tamen prædicta bona fortunæ, scilicet, opes, potentia, fama,

C honor, possunt esse cum malis, scilicet, per iniquitatem acquiri, & possideri: & tamen per iniquitatem nemo bonus est; ergo non est in eis beatitudo.

Secunda, quia de ratione beatitudinis est, quod sit per se sufficiens, primo Ethicorum. Adepta ergo beatitudine, nullum bonum homini deest, quod optare possit: vt patet de consol. libro tertio, prosa secunda: & tamen existente quolibet istorum bonorum fortunæ, vel omnibus simul, adhuc multa bona homini desunt, scilicet, sapientia, & sanitas corporis, & tranquillitas animi, & similia: ergo non est in eis beatitudo.

Tertia est, quia cum sit beatitudo summum bonum, non potest ex ea posilulenti aliquod malum euenire. Ex præmissis tamen fortunæ bonis sæpe possessoribus mala proueniūt: sicut de diuitijs dicitur Ecclesiastes quinto cap. quod diui-

D tiæ interdum conseruantur in malum domini sui. Simile de potestate, & honore, & fama sæpe euenit, scilicet, quòd propter ipsa possessores patiantur.

Quarta est, quia ad beatitudinem ordinatur homo, præcipue per bona interiora, quæ sunt propria hominis. Bona tamen fortunæ maximè habentur à causis exterioribus, scilicet, à fortuna: vnde vocantur bona fortunæ: ideo non est in eis beatitudo. De his S. Thom. prima 2. q. 2. ar. 4. & in summa contra Gent. lib. 3. c. 29.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod non est de potestate humana, sicut de diuina: quia diuina potestas est sua bonitas, & essentia: ideo Deus potestate sua non potest, nisi bene vti, hoc autem non est in hominis potestate, quæ æqualiter ad bonum, & malum se habet. Ideo non sufficit, quod assimi-

E letur homo Deo in potestate, nisi etiam similetur ei in bonitate.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod posse alios regere non est semper optimum, quia sicut optimum est, quod aliquis alios regat, si bene vtitur potestate in regimine eorum, ita pessimum est, si potestate abutatur. Ideo potestas de se ad malum, & ad bonum indifferens est.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod seruitus præstat impedimentum ad bonum vsum potestatis: & ideo naturaliter homines eam refugiunt. Non tamen propter hoc sequitur, quod in potestate sit determinate bonum: sed est indifferens ad bonum, & ad malum: seruitus verò determinatè à bono impedit: ideo melior est potestas, quàm seruitus: licet non sit potestas semper bonum. Vnde non potest in ea consistere beatitudo.

F consistit in anima, & corpore: quamuis enim esse corporis dependeat ab anima; ipsa tamen anima non dependet à corpore. Est igitur corpus propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter agens, vel motorem principalem, vt per ea suas actiones exerceat. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animę, sicut ad finem, & sic impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, cum sit beatitudo vltimus finis hominis.

An beatitudo sit in bonis corporis?
Quæst. XXII.

QVæritur, an beatitudo sit in bonis corpor'ᵃ, cum determinatum sit, quod non est in bonis fortunæ? Et sciendum, quod bona corporis non vocantur hic omnia, quæ in corpore possunt reputari bona, sed solum illa, quæ dicunt quasdam perfectiones naturales, sicut sanitas, pulchritudo, robur corporis, viuacitas sensuũ. Nam delectationes corporales in tactu, & gustu, & aliæ non vocantur hic bona corporis. De illis ergo, scilicet, sanitate & ceteris nunc quæstio est.

Primũ argum. Aliqui dicunt, quod sic; quia, Ecclesiast. 30. dicitur: non est census super censum salutis corporis, sed in eo, quod est optimum consistit beatitudo: ergo est in corporis salute.

Secũdum argum. Item dicit Dionysius libro de diuinis nominibus, cap. 5. quod esse melius est, quàm viuere, & viuere melius est, quã ea, quæ consequuntur, sed ad esse, & viuere hominis requiritur salus corporis: cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quòd salus, per quam conseruatur esse, quod est optimum, pertineat valde ad beatitudinem.

Tertiũ argum. Item quanto aliquid communius est, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto causa est superior, tanto eius virtus ad plura se extendit, sed sicut causalitas causę efficientis consideratur secundũ influentiam, ita causalitas finis consideratur secundum appetitum: ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influit, ita vltimus finis est, qui ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est, quod desideratur ab omnibus, quia cum omnia participent in esse, omnia istud desiderant: ergo in his, quæ pertinent ad esse, hominis sicut est salus corporis consistet maximè beatitudo.

Quartum arg. Item quanto finis est magis vltimus in consecutione, tanto est prior in intentione, & appetitu: homo tamen potius appetit corporale bonum, quam spirituale, cum ex amore rerum corporalium in amorem inuisibilium manu ducatur: vt ait Greg. ergo bonum corporale est vltimus finis, & consequenter in eo est beatitudo.

Quintum arg. Item quanto aliquod bonum est communius, tanto est diuinius: vt patet primo Ethicor. Bonum tamen coporale est communius, quam spirituale, cum corporalis se extendat ad viuentia, & non viuentia: spirituale autem ad sola rationabilia: ergo beatitudo erit in bonis corporis.

Sextũ ar. Item beatitudo ponitur ab omnibus esse finis virtutis, sed virtus habet finem suum, non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus, cum per virtutem temperantiæ, & alias virtutes conseruetur salus corporis, & custodiatur homo à multis nociuis, secundum corpus: ergo non solum erit beatitudo in spiritualibus, sed etiam in corporalibus.

Septimũ arg. Item homo constat ex corpore, & anima: ergo bonum hominis debet esse commune corpori, & animę, sed bonum spirituale non potest esse commune corpori, & animæ, bonũ autem corporale potest esse commune animæ, & corpori, inquantum anima in bonis corporis delectatur: ergo beatitudo, quæ est bonum hominis, magis erit in bonis corporis, quàm animæ.

Dicendum, quod impossibile est consistere beatitudinem in bonis corporis, quia illius rei, quæ ordinatur ad alterum, tanquam ad finem: impossibile est, quod sit finis vltimus eius conseruatio ipsius in esse. Vnde gubernator nauis non intendit conseruationem nauis, tanquam vltimum finem, quia tunc non nauigaret, cum magis sic nauis conseruaretur, sed finis suus est in aliquo alio, cum nauis ordinetur ad nauigandum, sicut ad finem.

Sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo recommissus est rationi suæ, & voluntati; iuxta illud Eccl. 15. f. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid, sicut ad finem. Non est enim summum bonum ipsemet. Vnde impossibile est, quod finis vltimus rationis, & voluntatis humanæ sit conseruatio sui esse,

Item dato, quod finis rationis, & voluntatis humanæ sit conseruatio esse humani: non tamen posset dici, quod finis voluntatis esset aliquod corporis bonum, esse enim hominis

Item istud, quod conuenit homini, secundum corpus, potest esse sibi commune, & alijs animalibus, quæ participant in corpore; ergo non est beatitudo in bonis corporis.

Item beatitudo est summum bonum hominis, ergo in maximis bonis quærenda est, sed bona animæ sunt maiora, quam bona corporis, cum anima sit corpore nobilior, ergo beatitudo non erit in bonis corporis.

G Item beatitudo est per se bonum, cum sit maximum bonum, ideo quærenda est in per se bonis. Et tamen bona corporis non sunt per se bona, sed solum inquantum diriguntur ad aliquem actum virtutis: ergo in eis non est beatitudo.

Item beatitudinem solis bonis attribuimus: bona tamen corporis, vt pulchritudo, & robur, & sanitas, & bonis, & malis conueniunt, ergo in eis non est beatitudo.

Item beatitudo est maximum bonum hominis: ergo consistet in eo, in quo homo excellit alia animalia, & tamen in bonis corporis multa animalia excellunt hominem, sicut dicit Boetius. Num Elephantes mole, tauros robore superare poterit? Num tigres velocitate præibit? Et ita in singulis bonis corporis: nam excellitur homo aliquibus animalibus. Et sic essent aliqua animalia homine fæliciora: nullum tamen animal præter hominem fælicitamus. 10. Ethicorum: quia **H** nemo bouem fælicem dixerit. 1. Ethicor. ergo non est beatitudo in bonis corporis.

Item beatitudo est bonum stabile, bona tamen corporis sunt valde caduca. Nam pulchritudo faciliter perit. s. per triduanam febrem: robur corporis non pertinet ad omnem ætatem: viuacitas sexuum in solis iuuenibus est, & sic esset beatitudo bonum valde inconstans, quod inconueniens est. Vnde primo Ethicor. Arist. dicit, quod non debemus dicere fęlicem esse debiliter firmatum, sicut chamælon, qui faciliter mutat colorem: non ergo erit beatitudo in bonis istis valde mutabilibus. Similes rationes ponit Boetius de Consol. lib. 3. prosa octaua. De his Sanctus Thomas prima secundę, arti. 5. & in summa contra Genti. lib. 3. cap. 30. & 4. sen. dist. 49. q. 1. art. 1.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad **I** animam, sicut ad finem: ita bona exteriora ordinantur ad ipsum corpus, quod melius est, quàm bona exteriora; ideo rationabiliter bonum corporis, quanto est intra hominem, siue in homine præfertur bonis exterioribus, quæ significantur per censum. Et sic verum est, quod nullus census, id est, nullæ diuitiæ sunt tanti valoris, sicut census salutis corporis idest, sicut ipsa salus. Et tamen innuitur, quod salus sit melior, quàm bona animæ; quia de ipsis nihil loquitur ibi Scriptura.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod esse aliquo modo est perfectius, quam viuere, & intelligere, & cætera, & aliquo modo est imperfectius.

Esse enim acceptum simpliciter, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, excellit ipsum viuere, & omnia subsequentia; quia dicit plures perfectiones, **K** quam quodlibet eorum, & in hoc modo Dyonisius loquitur.

Si autem consideretur esse solum, prout participatur in ista re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse perfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturæ: sic manifestum est, quod ipsum esse est minus perfectum, quàm viuere, & intelligere, &c.

Et hoc modo dicit Dionysius ibidem, quod viuentia sunt meliora existentibus, & intelligentia meliora viuentibus. Et istud est generale, quantum ad habitudinem superiorum, & inferiorum, vt animalis, & hominis.

Nam si animal accipiatur quantum ad totam perfectionem, quam sub se includit, perfectius est animal, quam homo, quia animal dicit omnem perfectionem, quæ est sub hoc genere, cuius est quædam pars ipsa humana perfectio.

fectio: Homo autem solū dicit unam perfectionem, ultra quam est perfectio ceterarum specierum animalis, quam animal includit, & hominem. Et sic quanto aliquid est superius, tanto dicit maiorem perfectionem.

Si autem animal accipiatur, ut est quædā essentia participata in homine, & equo: animal dicit minorem perfectionem, quam homo, & equus, eo quod animal non potest participare in aliqua specie, secundum omnem modum animalitatis, quia sic quodlibet animal haberet omnem modum essendi omnium animalium. Sed non potest participari animal in aliqua specie, nisi secundum unum modū essendi, & ob hoc differentiæ specificæ diuidunt genus: quia non potest natura generis, secundum omnem perfectionem, quam includit, participari in aliqua specie, & sic inferiora semper sunt perfectiora superioribus: quia præter naturā illam communē, quam participant superaddunt perfectiones aliquas specificas, q̄ cōpetūt eis ex differentiis, & sic aliquo modo, scilicet, primo superiora sūt perfectiora inferioribus, & secūdo modo inferiora sunt perfectiora superioribus.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendū, quod finis respōdet principio, & omnia desiderant ipsum esse, quod perfectum est in ipso primo principio, s. secundū omnem modū, & perfectionem essendi, cum non sit ibi aliquid, per quod limitetur esse ad aliquem modū essendi. Istud esse conātur mutari omnia, sed nihil istud potest participare integrè: sed quælibet res secundum suam capacitatem illud participat: quædam solū essendo, alia viuendo, alia intelligēdo, & alia beatitudinem accipiendo. Et sic esse secundum totam suam perfectionem est summū bonum secundum essentiā. Ad illud tamen nemo peruenit, ut illud habeat, sed solum per aliqualem participationem, ut dictū est.

Et tamen ex hoc non innuitur, quod in salute corporis sit beatitudo: quia illa pertinet ad esse corporis; & tamen perfectius est esse animæ, in quo etiam magis beatitudo esse posset.

Ad quartum arg. Ad quartum dicendum, quod desiderari bonum corporale magis, quàm spirituale contingit per accidēs: nostra enim cognitio ab uniuersalioribus ad specialiora descendit, 1. Physic. in principio. Ideo de fine hominis à principio nihil cognoscimus, nisi istud generale, scilicet, quod ille finis est quoddam summum, & completum bonum. Sicut autem res cognoscimus, ita illas desideramus. Ideo inter illa bona, quæ primò occurrunt cognitioni existimamus illud bonum esse, quod completū est.

Bona autem, quæ cognitioni nostræ primò occurrūt, sunt sensibilia; cum primo sit res in sensu, quàm in intellectu. Ideo in principio existimamus, quod in illis sensibilibus bonis sit istud completum bonum, quod optamus, sed in fine, quando cognitio nostra perficitur, habemus distinctā cognitionē de fine hominis discernendo ipsum ab aliis, & tunc appetimus summum bonum in illis rebus, in quibus est, scilicet, in spiritualibus.

Argumentum aūt procedebat quasi ex ordine naturę, idest, ipsorum bonorum, desiderium bonorum corporalium præcederet desiderium bonorum spiritualiū, & tamen falsum est: quia hoc fit propter defectū nostrū, quia non potest incipere cognitio nostra nisi à sensu. Si tamen in principio cognitionis nostræ, cum homo cognoscere incipit, essent sibi æqualiter nota bona animæ, & corporis, vel spiritualia, & corporalia, idest, quodlibet eorū secundū suam perfectionē nō esset possibile, quod aliquis homo cōstitueret sibi beatitudinē in bonis corporalibus.

Ad quintum arg. Ad quintum dicendū, quod dupliciter cōtingit aliud esse cōmune, uno modo per prædicationē. Et hoc modo non est aliquid cōmune idem numero repertū in diuersis, sed idē specie, vel genere, & hoc modo nō habet bonum corporis communitatē: quia nō repetitur aliquod bonū corporis idem numero in corpore, & anima. Alio modo est aliquid commune ad participationē eiusdem rei numero factam diuersis. Et hoc modo bonū communius, id est, bonū particulare, quod pluribus pōt cōmunicari est diuinius. Et si cōmunitas huiusmodi magis erit in bonis, quæ pertinent ad animā, quā in his, quę ad corpus pertinent: quia per ipsā magis attēditur ad id, quod est commune omnibus rebus. Et sic cū dicitur commu-

A nius est diuinius, non intelligitur de communitate inclusionis, vel prædicationis: sicut superiora sunt cōmuniora inferioribus: quia ibi nō est aliquod vnū numero, quod sit commune, & reperiatur in multis, & tamē nos quærimus de aliquo bono particulari, quod dicatur cōmunius altero, & hoc modo quælibet causa superior est communior inferiori: quia in plura influit, & tamen tā superior causa, quàm inferior est vnū ens particulare.

Hoc modo Deus est ens cōmunissimū: quia licet Deus sit aliquid unum, non genere, nec specie, sed magis unitate numerali: licet etiam hoc non propriè dicatur de Deo: tamen communicat se omnibus rebus: quia nihil est, quod non recipiat aliquam influentiam à Deo, cum nihil possit esse, nisi à Deo crearetur, & conseruaretur. Sap. 11. Et ob hoc dicimus, quod bona communia sunt
B diuiniora, & bonum commune, quod pluribus potest participari, est diuinius, quam id, quod non potest tot participari, id est, magis accedit ad Dei similitudinem.

Hoc aūt modo omnia bona animæ sunt valde communiora bonis corporalibus. Nam idem cibus numero nō potest prodesse nisi vni homini: quia nō potest idem cibus à diuersis comedi: & de potu, & veste, & ceteris rebus, vni enim prosunt solum, & tamen eadem sapientia numero, quæ est in vno homine, prodest sibi, & omnibus aliis, quia per eam possunt omnes informari: ita de virtute, & ceteris bonis animæ, quodlibet enim illorum est hoc modo bonum commune, & bona corporis non sunt communia, & sic magis debet esse beatitudo in bonis animæ, quàm corporis.

Alio modo potest accipi communitas in bonis pro ipsorum
C communicabilitate, & multiplicatione. Sicut si in vno homine sint omnes virtutes, & tota sapientia: potest etiā esse in aliis hominibus sapientia, & virtutes completæ, & quod ab vno possideantur integrè nihil impedit ab hoc, quod etiam à quolibet alio possint integrè haberi; quia multiplicantur per singulos. Non est autem sic de exterioribus bonis, & corporalibus, quia si vnus habet omnes diuitias, alii nihil habent, sed necesse est eos esse pauperes. Idem de honore, potestate, & ceteris. Et hoc modo Boetius dicit ista esse bona imperfecta: quia nō possunt communicari pluribus simul 2. de consol. prosa 5. f. Ac si apud vnum quāta est vbique gētium pecunia congregatur, ceteros sui inopes fecerit. Vestræ verò diuitiæ, nisi comminutæ in plures transire non possunt. Quod cum factū est pauperes necesse faciant, quos relinquunt. O igitur angustas, inopesq. diuitias, quas nec habere totas pluribus licet, & ad quemlibet sine cetero-
D rū paupertate non veniunt. Quomodocunquē ergo accipiatur cōmunitas in bonis bona animæ sunt cōmuniora, & sic magis est in eis felicitas, quam in bonis corporis.

Ad sextum dicendū, quod sanitas corporis, vel aliud bonū corporale nunquam est finis alicuius virtutis. Pro quo sciendum, quod duplex est finis, s. finis intētionis & finis operis. Finis intentionis est, quem operans intendit consequi, finis operationis est, quem interdum contingit euenire ex operatione, licet agens non intenderit illum, vel saltem non principaliter. Potest ergo sanitas, vel aliquod bonum corporis esse finis, id est, terminus quidam operationis virtuosæ, ita quod ex ipsa operatione sequatur, sicut ex actu temperantiæ contingit sequi sanitatem, & ex actibus aliarum virtutum, ut fortitudinis, & mansuetudinis contingit interdum sequi vtilitates aliquas, *Ad sextum arg.*
E vel bona corporis. Nunquam tamē possunt ista esse finis intentionis ipsius virtuosi, quia cū virtus sit nobilior corpore, eo quod est perfectio animæ: nihil ageret propter corpus, qd est vilius, quia istud est cōtra naturā virtutis.

Ad septimum dicendum, quod licet homo consistat ex anima, & corpore, tamen esse specificum, id est, quod sit in hac specie, non habet ex corpore, sed ex anima: quia forma cuiuslibet rei est principium sui esse specifici. Beatitudo ergo hominis naturaliter esse debet magis in bonis animæ, quàm corporis, cum corpus sit propter animam, sicut res propter suum finem, vel sicut materia propter formam. Ideo etiam bona corporis ordinabuntur ad bona animæ, & non poterit esse beatitudo in bonis corporis, quia minora sunt. *Ad septimum arg.*

An beatitudo possit esse in delectationibus? Quaest. XXIV.

QVæritur, an beatitudo possit esse in delectationibus? Aliqui dicunt, quod propriè in corporis voluptatibus consistit beatitudo. Nam est beatitudo vltimus finis, & propter seipsam desideratur, & alia propter ipsam. Sic est de delectatione. Quia ridiculum est quærere ab aliquo propter quid velit delectari, vt dicitur 10. Ethicor. Quasi dicat, quod propter seipsam volumus, ergo maximè consistet beatitudo in delectatione, & voluptate. Item, causa prima vehementius imprimit in quemlibet effectum, quam causa secunda, & omnes posteriores, vt dicitur in libro de causis.

Primum arg. *Secundum arg.*

Finis autem mouet appetitum, & sic efficacia sui motus attenditur in hoc, quod magis mouet ipsum appetitum efficacius imprimendo in eum. Istud autem est, maximè in voluptate, cuius signũ est: quia delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem, & rationẽ, quia alia bona cõtemnere facit, ergo beatitudo maximè erit in voluptate. Item, cum appetitus sit de bono, illud videbitur esse maximum bonum, quod omnia appetunt. Delectationem tamen appetunt omnia rationalia, & irrationalia, sapiẽtes, & insipientes: ergo delectatio est optimum, & sic in voluptate beatitudo consistet.

Tertium arg.

Dicẽdum, quod delectationes corporales, ex eo quod pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatũ, vel delectationũ absolutè: quasi nullæ aliæ sint, vt dicitur 7. Eth. propter has solas cognitas esse has solas existimant. sesse delectationes, cum sint tamen aliæ delectationes potiores, & tamen in delectatione beatitudo principaliter non consistit, non solũ delectatione corporis, de qua minus videtur, sed nec etiam in delectationibus animæ, vel quibuscunque. Quod patet, quia in vnaquaque re aliud est, quod ptinet ad essentiã suã, & aliud est, quod est propriũ accidẽs eius. Sicut in homine, aliud est, quod est animal rationale, aliud est, quod est risibile. Est ergo considerandũ, quod omnis delectatio est quoddam propriũ accidens, quod consequitur beatitudinem, vel beatitudinis aliquã partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quod habet aliquod bonum sibi conueniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonũ autem cõueniẽs, alicui, si sit perfectũ est ipsa beatitudo si sit imperfectũ, est quædã beatitudinis participatio, idest, pars quædam, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparẽs.

Vnde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ consequitur bonũ perfectũ, est ipsa essentia beatitudinis, sed aliud consequens ad ipsum, sicut per se accidẽs eius.

Voluptas autem corporalis non solum non est ipsum bonum perfectum, sed etiam non potest esse per se accidens eius, quia voluptas corporalis consequitur bonum apprehensum per sensum, qui sensus est animæ virtus vtens corpore, siue corpori alligata.

Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur per sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, id est, quod non potest tota alligari corpori, scilicet, secundũ omnes potentias suas: quia quædam sunt, quorum actus nõ possunt esse per organa.

Pars ergo animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, habet quandam infinitatem respectu ipsius corporis, & partium animæ contractarum, id est, alligatarum corpori, sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitatur.

Vnde forma à materia absoluta est quodammodo infinita, id est, quia non contrahitur, nec finitatur per aliquid. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, id est, corpori alligata cognoscit solum singulare, quod est determinatum per materiam: sicut ipse sensus est vis animæ contracta per materiam. Intellectus autem, qui est vis animæ absoluta à materia cognoscit vniuersale, quod est abstractum à materia, id est, cognoscit naturam rei non contractam ad hoc, nec ad aliud per materiam, & continet sub se infinita alia singularia.

F Vnde patet, quod bonum conueniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quoddam in comparatione ad bonum animæ. Sicut dicitur Sapien. 7. cap. Omne aurum in comparatione sapientiæ arena exigua est. Voluptas ergo corporalis, non potest esse beatitudo, nec aliquod accidens per se consequens beatitudinem.

Item delectatio, quæ consequitur operationẽ, est propter operationem, & non operatio propter delectationem; Si ergo operatio aliqua non est vltimus finis, à fortiori delectatio consequens illam, non erit finis vltimus.

Operationes tamen corporales, quas consequuntur voluptates corporales, non sunt beatitudo: ergo nec ipsæ delectationes, sed ordinantur istæ operationes ad aliquos

G fines manifestos; sicut comedere ad conseruationem corporis, & coitus ad conseruationem speciei.

Delectationes tamen consequentes cibũ, & potum, & venerea sunt à natura ingenitæ, vt animalia moueantur ad istas operationes experiendo in eis istud irritamentum delectationis: ideo non potest in istis delectationibus esse beatitudo.

Item beatitudo est proprium hominis bonum, in quo bruta non communicant: quia nemo bouem felicem dixerit 1. Ethic. Et tamen istæ delectationes corporales abundantius participantur à brutis, quam ab hominibus, quia tota eorum intentio posita est ad implendum ventris lacunam, vt ait Boetius, ergo in istis non est beatitudo.

Item beatitudo est bonum valde iocundum, quia nul-

H lam molestiam gignit, nec malum aliquod ex ea sequitur, & tamen corporales voluptates plenæ sunt anxietatis: quia desiderium earum molestiam habet, & saturitas pœnitentiam, morbi insuper intolerabiles: & dolores sæpè inde sequuntur, de quibus Boetius de consolatione, libro tertio prosa septima.

Item beatitudo est nobilissimum omnium, cũ habeat rationem optimi, & tamen delectatione corporis non competunt homini, secundum istud, quod in eo est nobilissimum, scilicet, secundum intellectum, sed secundum sensum, ergo non est in eis beatitudo.

Item istud, quod non est bonum, nisi secundum quod ab aliquo est moderatum non est per se bonum; sed accipit bonitatem à moderante. Vsus autem delectationum corporearum, etiam ipsi corpori, non est bonus, nisi se-

I cundum quod est moderatus, quia aliàs ipsæ delectationes inuicem se impedirent, cum appetitus cuiuslibet earum semper sit, vel saltem sit tempore, quo est appetitus aliarum, & etiam oporteret perire animal, si sequeretur absolute istas delectationes. Non ergo sunt secundum se bonæ. Illud tamen quod est summum bonum, oportet, quod sit per se bonum, ergo beatitudo in delectationibus corporis esse non potest.

Item rationem ponit Aristoteles in virtute 7. Ethicor. quod illa, quæ sunt per se bona, non possunt habere superabundantiam, sed quanto plus de eis habeatur, tanto melius est, sicut quãto quis plus habet de virtute, vel sapientia, tanto melius est, & nunquam in istis est excessus. In rebus autem, quæ nõ sunt per se bonæ, est excessus interdum, sicut in amore filiorum, & parẽtum, quos aliqui

K tantum amant, quod dessipiunt, sicut dicitur ibi de Niobe amante filios, & de Satyro Philopatore, qui tantum dilexit patrem, quod dessipere videbantur, sic est de delectationibus: ideo nõ sunt ipsa per se bona, nec consummata. Vnde non poterit in eis esse beatitudo.

Item illa regula Aristotelis, si simpliciter ad simpliciter, & magis ac maximè tenet in eis, quæ sunt per se talia: sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, & maximè calidum, maximè calefacit.

Si ergo delectationes corporis essent secundum se bonæ, vel simpliciter bonæ, vti eis esset bonum, & magis, vti esset magis bonum, & maximè vti esset etiam maximè bonum.

Sed hoc falsum, quia nimius vsus ipsarũ reputatur in vitiũ, & etiã corpori noxius est & ipsarũ delectationum inuicẽ impeditiuus: ergo nõ sunt per se bonæ, & cõsequen-

ter non est in eis beatitudo. Itē actus virtutum sunt laudabiles, in quantum ad beatitudinē ordinantur. Si ergo in corporis delectationibus beatitudo consisteret, laudabilius esset accedere ad has delectationes, quàm abstinere, & tamen laudabilius est abstinere, cum virtus temperantiæ faciat nos ab ipsis abstinere: ergo nō est in delectationibus istis beatitudo. Item cōstat Deum esse maximum bonum: erit ergo humana beatitudo in illo, per quod homo maximè accedit ad Deū. Et tamen per delectationes corporis homo valde distrahitur à Deo: quia etiam si non esset peccatum aliquod in eis, distrahunt maximè ab actu intelligendi, cum in quibusdam earum impossibile sit aliquid intelligere, scilicet, in venereis, vt dicit Arist. 7. Ethicorū. Et tamen per actum intellectus, quem istæ impediunt, homo appropinquat ad Deum. B Nam secundum istam particulam, scilicet, intellectus, dicitur 10. Ethic. quod debet homo conari ad immortale, ergo non est beatitudo in voluptatibus corporis. Ex his excluditur error Epicureorum, qui ponebant voluptatem maximum bonum. In quo multi de potentibus errant in his beatitudinem constituentes: sicut dicitur 1. Ethic. scilicet: Multi eorum, qui in potestatibus sunt similia patiūtur Sardanapalo, qui fuit totus voluptuosus, & muliebris. In persona enim istorum dixit Salomon Eccles. 5. scilicet: Hoc itaque visum est mihi bonum, vt comedat quis, & bibat, & fruatur lætitia ex labore suo, & hæc est pars illius. Sic etiā dixerunt insipiētes. Sap. 2. scilicet: Venite, & fruamur bonis, quæ sunt, vino pretioso, & vnguentis nos impleamus, & non prætereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis antequā marcescāt. C Nullum pratum sit, quod nō pertranseat luxuria nostra: vbique relinquamus signa lætitiæ: quoniā hæc est pars nostra, & hæc est sors nostra. Ex hoc etiam tollitur error Cherinthianorum, qui fuerunt hæretici, qui insurrexerunt tempore beati Ioannis Euangelistæ, qui dixerunt futuros esse mille annos in regno Christi post Resurrectionem, in quibus homines viuerent secundum carnales ventris voluptates, & hoc reputauerunt esse felicitatem, & ob hoc vocantur in Græco Chiliasti, id est, Millenarij propter istos mille annos, quos ponunt pro delectationibus: de hoc August. in lib. de Nonaginta hæresibus. Tollitur etiam ex hoc error impudicorum Saracenorum, & plurimorum Iudæorum: qui totam retributionem pro bonis operibus dixerūt futuram esse post mortem in corporis delectationibus. Considerandum etiam, quod sicut non potest esse beatitudo in voluptati- D bus corporis: ita nec potest esse in aliquo bono partis sensitiuæ: quia omnia bona partis sensitiuæ sunt communia homini, & pecoribus, in quibus nō potest esse beatitudo. Item intellectus est melior, quā sensus: ergo bona intellectus sunt meliora bonis sensus, cum bonum alicuius sit pfectio eius: ergo magis beatitudo in bonis intellectus. Item inter delectationes sensuum delectationes gustus & tactus sūt maximæ, s. in cibo, & poto, & venereis, licet aliæ sint potiores, & honestiores: sicut delectatio in visu, & tamen in prædictis non est beatitudo, vt ostensum est, ergo nō est in aliquo bono partis sensitiuę. Item sensus diliguntur solum propter duo, s. vtilitatem, & cognitionem. Nam per eos cauemus mala, sicut per visum pericula, & per auditū, & ceteros aliqua nociua euitamus, E tota autem vtilitas eorum est ad conseruationem corporis, & tamen corpus est minus, quam anima, ergo ex hac parte non est beatitudo in sensu: cognitio autem, quę per sensum habetur ordinatur ad cognitionē intellectiuam, cum illa sit perfecta. Vnde animalia carentia intellectu nō delectantur in sciendo aliquid, nisi per comparationem ad vtilitatem prouenientem corpori ex hac cognitione. Vnde per cognitionem sensuum consequuntur cibos, & venerea, & ad hunc finem ordinatur tota eorum cognitio, sic dicit Aristot. 3. lib. Ethic. cap. de temperan. s. quod Bos, vel Leo non delectatur in odore, nisi quia comedet, i. quia per odorem consequetur id, quod comedere desiderat. In homine autem delectatio est etiam in cognitione sensitiua, vt patet de sensu visus, quem maximè diligimus: quia plurimas nobis rerum differentias ostēdit 1. Metaph. hoc autem est, quia ordinatur cogni-

A tio ista ad intellectum, cuius finis est intelligere, & non aliquod alius opus. Et sic delectatur in intelligendo, cum sit propria operatio, & finis: ideo cognitio sensitiua non poterit esse beatitudo, cum ordinetur ad intellectiuam cognitionem. Et sic non potest esse beatitudo in corporis voluptatibus, nec in aliquo bono sensus. De his S. Tho. 1. 2. quæst. 2. articul. 6. & in Sum. cont. gent. lib. 3. cap. 25. & 31.

Primum arg. Ad primum dicendum, q̄ appetere bonum, & appetere delectationem est eiusdem rationis, cum delectatio nihil aliud sit, nisi quædam quietatio appetitus in re desiderata, quæ bona est. Sicut enim ex eadem virtute naturæ prouenit, quod graue feratur ad centrum, & quod postquā peruenerit, quiescat ibi: ita prouenit ex eadem ratione, quod appetitus bonum desideret, & postquam B istud fuerit cōsequutus, quiescat in eo, quod fit per delectationē. Ideo non pōt esse diuersus appetitus ad bonū, & ad delectationem, quæ consequitur bonum: sicut non est diuersus appetitus rei grauis eūdi ad centrū, & quiescendi in centro postquam peruenerit. Ideo sicut bonum pp seipsum appetitur, ita, & delectatio propter seipsam, & nō propter aliud appetitur, si particula, propter, dicat causam finalem, s. quod delectatio non appetitur ad aliquem finem, qui sit extra eā. Si vero, Propter, dicat causam formalem, vel potius motiuā, sic delectatio est propter aliud appetibilis, id est, propter ipsum bonū, quod est obiectum eius, & quod consequitur, scilicet, quod causa, quæ debet mouere appetitum ad opus, non debet esse delectatio consequens opus, sed ipsum bonum, quod est in operatione. Et sic bonum est principium delecta- C tionis, & dat ei causam, vt ipsa appetatur. Nam delectatio non appetitur, nisi inquantum est ipsa quies in bono optato, nec potest aliter appeti, & sic ipsum bonum est causa motiua ipsius appetitus, & non delectatio.

Secundū arg. Ad secundum dicendum, quod vehemens impressio, quę fit in delectationibus corporis, & magnus appetitus, quæ ad eas est, non arguit eas esse summum bonū, quia ista vehementia impressionis nō prouenit simpliciter ex magnitudine earum, ita quod ipsæ sunt simpliciter maiores omnibus aliis delectationibus, sed fit ex eo, q̄d istæ maxime percipiuntur. Nam operationes sensuum, quæ sunt principia nostræ cognitionis, valde percipiuntur, sicut principia in omnibus rebus sunt magis cognita. Si aūt delectationes spirituales essent ita perfectè cognitę, sicut corporales, esset impossibile, quod aliquis homo in D delectationibus corporis beatitudinem constitueret, sed propter solas delectationes corporis cognitas esse, has solas putant esse delectationes, vt dicitur 7. Ethicor.

Tertium arg. Ad tertium dicēdum, quod eodem modo omnes appetunt delectationem, sicut etiam omnes bonum appetunt, 1. Ethic. delectationem tamen appetunt ratione boni, s. quia est quies appetitus in bono, vt dictum est, & è contrario, s. quia non appetitur bonum propter delectationem, & sic non sequitur, quod delectatio sit maximum bonū, sed quod vnaquæque delectatio cōsequatur ad aliquod bonum. Et aliqua delectatio erit, quæ consequetur ad maximum bonum, & tamen nec illa est substantia maximi boni, sed per se accidens maximi boni.

E

An beatitudo consistat in aliquo bono animæ? Quæst. XXV.

Primum arg. QVæritur, an beatitudo cōsistat in aliquo bono animę? Dicūt aliqui, quod sic: quia bonum hominis diuiditur in tria, s. in bona exteriora, & bona corporis, & bona animæ, & tamen supra ostensum est, quod non consistat beatitudo in bonis exterioribus, quæ sunt bona fortunæ, nec in bonis corporis: ergo erit in bonis animæ. *Secūdum arg.* Item istud, cui desideramus aliquod bonum magis amamus, quam bonū, quod ei desideramus: sicut magis amo amicum, pro quo appeto pecuniam, quā pecuniam, quā ei appeto: Sed vnusquisque appetit quodcunque bonū sibi pfit: ergo seipsum magis amat, quā omnia alia bona, quæ sibi desiderat. Beatitudo tn̄ est bonū, q̄d maximè amatur, cū propter ipsam omnia alia appetant: ergo beatitudo cōsistit in aliquo bono ipsius hominis,

nis, quia aliás amaret magis, quod est extra se, quàm seipsum. Et tamen non posset esse in bonis corporis, ergo in bonis animæ erit.

Tertium arg. Item per fectio est aliqd ipsius rei, quæ perficitur, sed beatitudo est perfectio hominis, ergo beatitudo est aliquid hominis, & tamen non est aliquid ipsius corporis, ergo est aliquid animæ, & sic consistet in bonis animæ. Dicendum, quod vt sup. q. 17. ostensum est, finis dicitur dupliciter, scilicet, ipsa res, quam consequi optamus, vel acquisitio, aut possessio, vel vsus rei. Si loquimur de vltimo fine hominis, quantum ad ipsam rem desideratam, vt vltimum finem, impossibile est, quod vltimus finis hominis sit ipsa anima eius, vel aliquid ipsius animæ.

Ipsa n. anima in se cósiderata est, vt in poténtia existés: fit.n. de poténtia sciente actu sciens, & cum esset in potentia virtuosa, efficitur actu virtuosa. Cum aût potentia sit propter actum sicut materia pp formã, impossibile est, quod id, quod secundum se est in potentia existens héat rationem vltimi finis. Vnde impossibile est, q ipsa aïa sit vltimus finis, vel beatitudo sui ipsius. Similiter etiam non potest dici, quod aliquid ipsius animæ, sit vltimus finis eius, vel beatitudo, siue illud sit potêtia, siue habitus, siue actus. Bonum n. quod est vltimus finis, est bonû complementum, i. perfectum, & appetitum complés. Appetitus aût humanus, qui est appetitus voluntatis est de bono vniuersali, i. de bono secundum naturam boni absolutè, & non de bono secundum aliquã rationem speciale boni, quæ sit pars ipsius boni, vel participatum ab ipsa substantia boni. Tale aût bonû, licet sit aliquod singulare subsistens, vocatur bonum vniuersale, i. secundum rationem vniuersalem boni. s. secûdum suam totam latitudinem, & non secundum aliquam partem boni, sicut vniuersale, quod est secundum intellectum, vocatur vniuersale: quia non dicit naturam contractam in aliquo, vbi tota esse non potest, sed dicit naturam non contractam. Et sic tale vniuersale dicit totã perfectionẽ naturæ ipsius, qoia extra istud vniuersale non relinquitur aliqua pars, vel perfectio ipsius naturę. Sicut homo in vniuersali dicit totam perfectionẽ speciei, sed homo Sortes dicit partem perfectionis speciei, cû Sortes non capiat totã perfectionẽ humanitatis, cû in multis aliis hominibus sit humanitas perfectionem quandã dicens, quæ realiter in Sorte non est. Bonû ergo vniuersale superiori modo capiendo solû est bonû per essentiã, vel, vt melius dicatur, est ipsa substantia boni. Et sic extra ipsum non relinquitur aliqs modus bonitatis, vel perfectionis, sicut extra hominẽ in vniuersali nõ relinquitur aliqua pfectio humanitatis, cû homo sic includat oẽs humanitates particulares. Hoc ergo modo voluntas est de bono vniuersali, i. de bono, qd est tota natura boni, & non pars boni: licet nõ sit vniuersale, sicut spés, & genus, sed sit verè aliqd singulare.

Et patet hoc, quia si voluntas esset de aliquo particulari bono, & non de tota natura boni, hoc esset, quia limitaretur voluntas per aliquid ad desiderandû certum modum boni, sicut potentiæ alligatæ organis determinantur ad cognitionem certi generis, sicut auditus ad sonos, & visus ad colores. Intellectus autem, qui non est alligatus organo, nõ limitatur ad genus aliquod cognoscibilium, sed extêdit se ad omne cognoscibile. Ita ergo, cum voluntas sit de bono, & non sit potentia contracta per organum, necesse est, quod se extendat ad totam naturam boni. Et hoc est, quod voluntas sit boni vniuersalis, & sic non potest adimplere voluntatẽ, nisi vniuersale bonum. i. istud, in quo continetur tota natura boni, vel est ipsa substantia boni. Quodlibet aût inhærens ipsi animæ, est aliquod bonû participatû, & per consequens particulare. Vnde impossibile est, quod aliquod eorû sit vltimus finis hominis. Si aût loquamur de vltimo fine hominis quantum ad adeptionem, vel possessionem, siue quantum ad vsum ipsius rei, quæ appetitur, vt finis, sic ad finem hominis vltimi pertinet aliquid ipsius hominis, ex parte animæ: quia homo per animam consequitur beatitudinem. s. per actum animæ contingitur ipsi rei, in qua consistit beatitudo. Res ergo ipsa, quę appetitur, vt finis, est id, in quo beatitudo cõsistit, & quod beatum facit, sed huius rei adeptio, vel possessio vocatur beatitudo,

F tudo, & non ipsa res, in qua est beatitudo. Vnde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ, sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam. De his S. Thom. 1. 2. q. 2. art. 7.

Ad primum dicendum, quod continentur sub ista diuisione omnia bona appetibilia ab homine, & sic per bona animæ non solum intelligimus potêtias, & actus, & habitus, sed etiam obiectum istarum potentiarû, cui per actus potentiarum contingimus. Et hoc modo, nihil prohibet dicere, quod id, in quo consistit beatitudo, est quoddam bonum animæ: licet realiter extra eam sit. *Ad primum arg.*

Ad secundum dicendum, quod quantum attinet ad propositû, beatitudo est, id quod maximè amatur tanquam bonum concupitum. Amicus autem est, qui maximè amatur, tanquam id, cui aliquod bonum concupiscitur, & sic etiam homo amat seipsum, non tñ est eadem ratio amoris vtrobique, cum vnus sit amor amicorum, & alius concupiscentiæ. Et sic beatitudo potest esse in aliquo exteriori, & illud maxime amabitur amore concupiscentiæ. Et tamen non probat hoc, quod tunc amaret homo aliquid, quod extra se magis, quam seipsum: quia seipsum amat amore amicitiæ: beatitudinem aût non amat amore amicitiæ, sed concupiscêntiæ. An tamen homo amet, vel amare debeat amore amicitiæ aliquid extra se magis, quam seipsum sicut in caritate, dicimus, quod homo debet magis amare Deum, quam seipsum. De hoc tamen non est nunc dicendi locus. *Ad secundum arg.* G

Ad tertium dicendû, quod ipsa beatitudo est aliquid animæ, cum sit perfectio eius, & tamen id, in quo beatitudo consistit, & quod hominem beatum facit, est aliquid extra animam, vt dictum est, & istud non est perfectio animæ, sed est perficiens ipsam. *Ad tertium arg.* H

An beatitudo consistat in aliquo bono creato? Quæst. XXVII.

Quæritur, an beatitudo nostra cõsistat in aliquo bono creato? Aliqui dicût, quod sic: dicit. n. Dionys. lib. de Diuin. Nom. c. 7. quod diuina sapiẽtia coniungit fines primorum principiis secundorũ. Ex quo patet, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum bonum hominis est beatitudo, cum ergo Angelus sit supra hominem secundum ordinem naturæ, beatitudo hominis erit aliquo modo in hoc, quod contingat ad angelum. Item vltimus finis rei cuiuslibet est in suo esse perfectus, vnde pars est propter totum sicut propter finem, sed tota vniuersitas creaturarum quæ dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui 8. Physic. vocatur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum, ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersitate creaturarum. *Primum arg.* *Secundũ arg.* I

Item per istud efficitur homo beatus, per quod eius naturæ desiderium quietatur, sed naturale desiderium hominis non extenditur ad bonum maius, quam quod ipse capere potest, cum ergo homo non sit capax boni, quod excedat limites totius naturæ, videtur, quod per aliquod bonum creatum possit homo effici beatus, & sic in aliquo bono creato erit beatitudo. *Tertium arg.*

Dicendum, qd non est beatitudo in aliquo bono creato, sed est in Deo, qui est bonum increatum. Dicit. n. August. 19. de Ciuit. Dei, qd sicut vita carnis est anima, ita beata vita hoïs Deus est: sicut dicitur in Ps. 143. Beatus populus, cuius Dñs Deus eius. Et dicendû, q est impossibile consistere beatitudinem hominis in aliquo bono creato: est enim beatitudo bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitû: alioquin non esset vltimus finis, quia adhuc restaret aliquid, qd desiderari posset. De cons. lib. 3. prosa secunda. Obiectum aût voluntatis, quæ est appetitus humanus. est bonû vniuersale: sicut obiectum intellectus est vniuersale verû. Ex quo patet, quod nihil põt quietare volûtatem hominis, nisi vniuersale bonum id est, bonum, quod continet totã naturam boni, & non aliquam partem eius solum. Hoc aût non potest inueniri in aliquo creato, sed solum in Deo: quia oïs creatura hêt bonitatem participatam. Vnde solus Deus voluntatem hominis implere põt: sicut dicitur Psal. 102. Qui replet in bonis desiderium tuũ. In solo Deo beatitudo hominis K

nis consistere potest. Et ista est causa, quare licet homo consequatur omnia bona, quæ hic desiderat, adhuc non cessat appetitus eius: quia nullum illorum, nec etiam omnia simul possunt implere appetitum. Si autem beatitudo esset in pecoribus, cum appetitus suus sit solum sensitiuus, repleretur sufficienter per quædam bona, quæ sunt in sensu: ita quod illis habitis, nihil vltra desiderandum maneret.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod supremum in ratione nostra contingit quidem infinitum naturæ angelicæ per quandam similitudinem, non tamen sistit ibi, sicut in vltimo fine, sed procedit vsq; ad ipsum vniuersalem fontem boni, qui est vniuersale obiectum beatitudinis omnium bonorum: tanquam infinitum, & perfectum bonum existens. *alia rñsio.* Potest etiam aliter intelligi, quod supremum in ratione nostra attingat id, quod est infimum naturæ angelicę. s. quantum ad naturę gradum, vel dignitatem. Secus autem est quantum ad capacitatem passiuam, quia excellentius bonum capere potest, & à maiori bono potest perfici.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod vniuersitas rerum creatarum non est beatitudo hominis, vel obiectum beatitudinis, licet sit totum respectu hominis: quia si aliquod totum non est vltimus finis, sed ordinetur ad vlteriorem ordinem, vltimus finis partis non erit ipsum totum, sed aliquid aliud. Vniuersitas autem rerum creatarum, ad quam comparatur homo, vt pars ad totum, non est vltimus finis, sed ordinatur ad Deum tanquam ad vltimum finem, ideo bonum totius vniuersi non est vltimus finis hominis sed ipse est Deus.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus, quam illud bonum, cuius homo est capax, tanquam intrinsecè inhęrentis. Et tamen minus, quam istud bonum, cuius homo est capax, vt obiecti, quod est infinitum. Bonum autem participatum ab angelo, & a toto vniuerso, est bonum finitum, & contractum ad certum modum bonitatis. Ideo non potest esse, in quo sit fœlicitas hominis.

An beatitudo hominis sit aliquid infinitum, & creatum Quæst. XXVIII.

Primum arg. QVæritur, an beatitudo hominis sit ad infinitum, & increatum. Dicunt, quidam, quod sic, quia dicit Boe. 3. de consol. quod necesse est confiteri Deum esse ipsam beatitudinem. Deus tamen est aliquid increatum: ergo beatitudo est aliquid increatum.

Secũdum arg. Item beatitudo est summum bonum, sed esse summum bonum conuenit Deo, non sunt autem plura summa bona, ergo solus Deus est beatitudo, & sic est aliquid increatum.

Tertium arg. Item beatitudo est vltimus finis, in quem naturaliter tendit humana voluntas, sed in nullum alium voluntas tendere debet; tanquam in finem, nisi in Deum, in quo solo fruendum est, vt Aug. dicit: Ipse ergo est beatitudo, & sic est increata.

Dicendum, quod sicut dictum est præce. q. & in q. 17. finis dupliciter dicitur, s. ipsa res, quam cupimus adipisci, sicut auarus pecuniam. Alio modo dicitur finis adeptio ipsius rei desideratæ, vel possessio eius, aut vsus, vel fruitio ipsius, quæ desideratur: sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis auari, & frui re delectabili est finis hominis intemperati.

Primo modo finis hominis vltimus est aliquid increatum scilicet Deus, qui solus per suam infinitam bonitatem potest humanam voluntatem perfectè implere.

Secundo modo finis hominis vltimus est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil aliud est, quam adeptio, vel fruitio finis vltimi: vltimus autem finis vocatur beatitudo.

Si ergo consideretur beatitudo quantum ad causam, vel obiectum, sic est aliquid increatum. Si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis est aliquid creatum. Si tamen ab aliquo quæratur absolutè de beatitudine, an sit aliquid creatum, vel increatum, dicendum, quod est aliquid creatum, quia res dicitur esse talis, vel tali, quantum ad id, quod ipsa est in se, & tamen beatitudo quantum ad essentiam suam est aliquid creatum, vt dictum est: ideo

A absolutè dicetur, quod beatitudo est aliquid creatum. Cum ergo propriè loqui voluerimus, dicemus, quod beatitudo est aliquid creatum, & tamen id, in quo, & de quo est beatitudo est increatum.

Rñsio ad arg. Ad primum dicendum, quod Deus est beatitudo, & tamen potest intelligi dupliciter: quia vel absolutè, vel quantum ad nos, si absolute est Deus beatitudo essentialiter, id est esse beatitudinis: quia ipse est beatus, & tamen non per participationem, vel adoptionem: ergo est beatus per essentiam, id est, ipsa est esse beatitudinis. Sed quantum ad nos dicetur ipse beatitudo, i. faciens beatitudinem in nobis, & tamen non erit ipse beatitudo nostra formaliter, sed aliquid ab eo factum, vel participatum nobis. Homines enim non sunt beati per essentiam, sed per participationem, & illa participatio Dei est beatitudo: Non quod nos aliquid de esse eB ius recipiamus: quia tunc efficeremur Dij: sed quod ab eo perficimur sicut potentia ab obiecto: nihil tamen suscipiendo de substantia obiecti.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum hominis: quia est adeptio, vel fruitio summi boni. Vnde loquendo proprie, non dicetur beatitudo summum bonum absolutè, sed summum bonum hominis: quia non vocatur aliquid hominis, nisi sit pars eius, vel in eo per inhęrentiam existens. Maximum autem bonum, quod homini inhęrere potest, est ipsa beatitudo, quæ tamē est aliquid creatum. Non dicetur tamen absolute beatitudo hominis esse summum bonum, licet id, de quo est beatitudo, sit absolute summum bonum. s. Deus, & tamen ipse non vocatur proprie beatitudo hominis, quia ipsa non est aliquid hominis, nec in homine per inhærentiam, sed soC lum est per modum obiecti.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur vltimus finis id est, participatio vltimi finis, vel possessio, aut fruitio eius. Vel dicitur vltimus finis intrinsecè, scilicet de bonis, quæ haberi possunt intrinsecè ab homine: ita quod, in eo sint, & sint aliquid eius. Beatitudo autem est vltimum: & sic est vltimus finis. De his S. Thom. prima secundæ, q. 3. artic. 1.

Aliqui adhuc obijciunt, quod beatitudo sit aliquid increatum, quia quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit, sed Deus est summum bonum, cum sit omnis bonitatis causa: beatitudo autem est summum bonum, cum ab omnibus tanquam vltimum, & completum bonum desideretur: ergo beatitudo est ipse Deus. Item istud, quod propter se dele.erabile tantum est, habet rationem boni fruiD bilis, vt patet per Augustin. sed beatitudo est per se tantum appetibilis, vt patet 1. Ethic. ergo beatitudine fruendum est, vt ait Aug. libr. de doct. Christiana: ergo beatitudo est ipse Deus. Item de ratione beatitudinis est quod in ea sit sufficiē tia, quia alias non compleret appetitum, sed præter ipsam ad vltra desideraretur, vt ait Boe. de consol. lib. 3. prosa 2. & tamen in solo Deo inuenit sufficientiam humanus appetitus, vt ait Aug. in lib. de confess. s. Inquietum est cor meum Domine, donec veniat ad te: ergo solus Deus est ipsa beatitudo. Item omne, quod est in nobis, vel essentialiter est in nobis, vel per accidens, sed beatitudo non est de essentia hominis, quia omnis homo esset necesse beatus, & semper beatus, quia ea, quæ essentialia sunt semper insunt: ergo oportet, quod si sit beatitudo aliquid in homine, quod sit accidens, sed accidens non potest esse finis, cum substantia sit noE bilior accidente: ergo impossibile est beatitudinem esse aliquid in nobis, & consequenter erit aliquid increatum, quod sit extra nos.

Distinguendum est sicut supra de fine, vel beatitudine. Sumendo enim beatitudinem pro eo, quod nos beatos facit, est infinitum, & increatum, scilicet Deus. Sumendo autem pro adeptione, vel possessione ipsius rei, quæ nos beatos facit, sic beatitudo est aliquid creatum, scilicet visio Dei. Aliter potest dici, quod de ratione beatitudinis est esse vltimum finem. Est autem finis duplex, scilicet exterior, & interior: finis exterior hominis est per cuius appropinquationem homo beatus efficit: finis interior est ipsa appropinquatio ad illum. Primo modo beatitudo, vel finis, est aliquid increatum, scilicet, Deus. Secundo modo est beatitudo aliquid creatum.

Ad primum dicendum, quod Boet. accipit beatitudinem

pro

pro eo, quod nos beatos facit, & sic est ipsa deitas, & est bo- F
num increatum. Et sic dicendum, quod sic ipse Deus est bonus per essentiam suam, & omnia alia sunt bona per participationem eius, vt dicitur in libr. de Hebdomadibus: ita ipse solus Deus dicitur beatitudo per essentiam suam: alij verò sunt beati per participationem eius. Vnde beatitudo ipsa est quædam similitudo, & participatio beatitudinis increatæ, non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam beatos, & sic intelligitur auctoritas Boetij. Ad secundum dicendum, quod beatitudo increata, id est, Deus, est summum bonū simpliciter: beatitudo verò creata non est summum bonum simpliciter, sed summum inter omnia bona humana: ideo debet vocari summum bonum humanum, & hoc sufficit ad hoc, quod homo sit per eam formaliter beatus: Nam etiam homo non est capax
G beatitudinis, quæ sit bonum summum simpliciter, cum illud sit infinitum. Ad tertium dicendum, quod solo Deo fruimur, tanquam obiecto fruibili: beatitudine tamen creata fruimur, tanquam medio fruitionis, per quam formaliter aliquo fruimur.

Sciendum pro hoc quod est duplex diligibile. Vnum, quod diligimus per modum beniuolentiæ, quando volumus bonum alicuius propter seipsum, sic diligimus amicos, etiam si nobis ex eis nihil accideret. Aliud est, quod diligitur amore concupiscentiæ, & hoc est, vel bonum, quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum sit. Sicut diligimus delectationem, vel etiam vinum, inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiæ non potest esse vltimum dilectum; cum ad bonum alterius referatur, scilicet, cui concupiscitur, vel pro
H quo concupiscitur, sed id, quod diligitur amore amicitiæ, potest esse vltimum dilectum. Beatitudo ergo creata, quæ in nobis, non diligitur, nisi dilectione concupiscentiæ, vnde eius dilectionem referimus ad nos, & per consequens referimus eam in Deum, cum etiam nos ipsos in Deum referre debeamus, & ita non potest esse vltimum dilectum. Est tamen vltimum concupitum ex hoc ipso, quod est maximum bonum, quod nobis ex coniunctione ad Deum prouenit: & ideo dicitur propter se quæsitum, vel desideratum. Vtrunque enim importat aliquod vltimum bonum in his, quæ diliguntur. Amore etiam concupiscentiæ Deus diligitur: & tamen idem est concupiscere Deum, & concupiscere maximum bonum, quod nobis ex Deo prouenit, sicut idem est concupiscere vinum, & vini dulcedinem, aut delectationem in eo.

I Ad quartum dicendum, quod in solo Deo per se sufficientia inuenitur, sicut in principio omnis boni, quod quærit appetitus, sed ex diuino munere inuenitur sufficientia quantum ad bonum conueniens homini in beatitudine creata, per quam homo habet sufficientiam omnium bonorum a Deo participatam. Vnde in Deo est omne bonum, quod est ipsa natura bonitatis. Beatitudo autem creata non est omne bonum, nec in ea est summum bonum: immo nec aliquod bonum, cum non accipiatur tanquam obiectum, sed est participatio omnis boni, id est, id, quo formaliter percipimus omne bonum, sicut possidere pecuniam, sed est habere pecuniam. Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata est aliquod accidens, & quamuis omne accidens inquantum huiusmodi est ignobilius substantia, tamē aliquod accidens quantum ad aliquid potest esse dignius substantia.
K Potest enim accidens dupliciter considerari: vno modo secundum quod inhæret subiecto, ex quo habet rationem accidentis. Et sic omne accidens est minus nobile, quam subiectum, cum accidentis esse sic sit solum inesse, 7. Met. & accidentia non sunt etiam nisi, quia entis, id est, quod sunt aliquid ipsius substantiæ, quæ est verè ens, 7. Met. Alio modo potest considerari accidens quantum ad aliquid extra, & sic aliquod accidens potest esse nobilius, quam substantia inquantum per ipsum substantia coniungitur alicui nobiliori se. Vel si comparetur substantia ad accidens sicut perfectibile ad suam perfectionem, erit accidens nobilius, quia perficit substantiam, tanquam quædam forma. Et hoc modo beatitudo, & gratia, & omnis virtus, & similia sunt nobiliora, quā anima, in qua sunt, & cui inhærent, quia anima ad illa comparatur, sicut potentia ad actum. De his S. Tho. 4. Sen. dis. 49. q. 1. artic. 1. & prima secundæ, q. 2. art. 8.

An beatitudo sit operatio, vel aliquid aliud? Quæst. XXVII.

QVæritur, an beatitudo sit operatio, vel aliquid aliud? Aliqui dicunt, quod non sit operatio, sed potius aliquid manens; quia dicitur ad Ro. 6. Habetis fructum vestrum in sanctificatione: finem verò vitam æternam, & sic beatitudo est vita. Ipsa tamen vita non est operatio, sed esse viuentium: quia viuere viuentibus est esse, ergo beatitudo non est operatio. Item dicit *Secundū arg.* Boe. de consol. lib. 3. prosa 2. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus: sed status non dicit operationem, sed potius quid manens, ergo beatitudo non est operatio. Item beatitudo dicit aliquid, quod est in ipso bea- *Tertium arg.* to, cum sit vltima perfectio hominis, operatio autem non
G significatur, vt aliquid existēs in operante, sed magis, vt ab ipso procedens, ergo beatitudo non est operatio. Item beatitudo permanet in beato, operatio autem non manet, sed transit, ergo beatitudo non est operatio. Itē vnius hominis *Quartum arg.* non sunt plures beatitudines, sed vnica, operationes tamen eiusdem hominis sunt multæ: ergo beatitudo non est operatio. Item beatitudo manet semper in beato sine aliqua interruptione, humana tamen operatio frequenter interrumpitur per soporem, aut alias occupationes vel per quietem, ergo non est beatitudo ipsa operatio.

Dicēdum, quod præce. q. de beatitudine iam distinctum est, an accipiatur pro ipso obiecto beatitudinis, aut pro esse beatitudinis. Sic primo modo, beatitudo non est operatio, sed est ipsa diuina essentia. Si secundo modo, scilicet, pro illo creato, quod est participatio vltimi finis, vel vsus, aut
H fruitio eius, dicendum erit, quod beatitudo sit aliqua operatio, sicut dicit Arist. 1. Ethi. quod fœlicitas est operatio, secundum optimam virtutem in vita perfecta. Item patet hoc: quia beatitudo est vltima perfectio hominis. Vnumquodque autem in tantum est perfectum, inquantum est actus, Nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est vltimus actus operantis. Vnde vocatur actus secundus ab Arist. 2. de Anima. Habens nanque formam potest esse in potentia operantis, & non in actu, sicut sciens est considerans in potentia, id est, quod potest considerare, licet non consideret, & inde est, quod in alijs quoq; rebus vnaquæq; res dicitur propter suā operationem, id est, esse in actu, vt dicitur 2. de cælo, & mūdo: Necesse est igitur beatitudinem esse quandam opera-
I tionem. An tamen sit secundum optimam virtutem, vel secundū aliquam virtutem, vt dixit Arist. inf. dicetur in alijs quæstionibus q. 34. & 35. Ad primum dicendum, quod vita *Rūsio ad arg.* dicitur dupliciter, vno modo ipsum esse viuentis, & sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim quod esse hominis, qualecunque istud sit, non potest esse beatitudo ipsius hominis sup. q. 23. quando quærebatur, an esset beatitudo in sanitate, vel in alijs bonis corporis. Hoc enim soli Deo conuenit, quod suum esse sit sua beatitudo, cum sit beatus per essentiam, id est, ipse sit esse beatitudinis. Hoc autem non est beatus per essentiam, sed per participationem, ideo non est possibile, quod esse eius, vel aliqua pars eius sit beatitudo. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viuentis, secundum quam reducitur in actum ipsum principium vitæ, id est, ipsum, per quod viuimus. Et sic dicimus vitam actiuam,
K vel contemplatiuam, vel voluptuosam, id est, operationem actiuam, vel contemplatiuam, & non aliquod esse. Et hoc modo dixit, quod vita ęterna est finis noster, patet vita esse quædam operatio. Quod patet per id, quod dicitur Ioan. 17. scilicet, hæc est vita æterna, vt cognoscant te, & tamen cognoscere est operari, & non esse, ideo vita accipitur hic pro operatione. Ad secundum dicendum, quod Boetius *Ad secundum arg.* diffiniendo beatitudinem, considerauit communem rationem beatitudinis. Est enim communis ratio beatitudinis, quod significauit, cum dixit quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & non considerauit specificam rationem beatitudinis. Ideo non curauit dicere, an cōsisteret in operatione, & in qua operatione. Nam per hoc nihil aliud significauit, nisi, quod beatus est in statu boni perfecti. Arist. autem considerauit in speciali ipsam essentiam beatitudinis ostendens per quod homo sit in isto statu

statu-

plenitudinis omnium bonorum, scilicet, quod sit per quandam operationē, & ideo etiam ipse 1. Ethic. ostendit, quòd beatitudo sit quoddam bonum perfectum. *Ad 3. arg.* Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur 9. Meta. duplex est actio. Vna, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam sicut secare, & vrere. Et talis operatio non potest esse beatitudo: quia talis actio non est perfectio agentis, sed magis ipsius patientis, in quo terminatur, & recipitur. Alia est actio manens in ipso agente, vt intelligere, sentire, & velle, & huiusmodi, talis actio est perfectio, & actus ipsius agentis, & in tali operatione potest esse fœlicitas, vel talis operatio potest esse fœlicitas.

Ad quartum arg. Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quādam vltimam perfectionem, secundum quam diuersæ res sunt beatitudinis capaces, per hanc ad diuersos gradus perfectionis pertingere possunt. B Et secundum hoc necesse est, quod beatitudo diuersimodè reperiatur in eis. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse ipsius est hæc operatio: quia non fruitur alio, sed seipso, & sic non participat bonum suum accipiendo illud ab alio: sed habendo istud in se. Et quia bonum, quod Deus habet, est natura, vel essentia sua, dicitur esse beatitudo sua per essentiam, id est, in actu, qui est suum esse, & non in actu, quo participet aliquod extrinsecum, vel fruatur illo. In Angelis autem est beatitudo vltima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato. Et hæc operatio est in eis vnita, & sempiterna, & sic, licet non sint beati per essentiam, sed per participationem fruendo bono extrinseco, illa tamen beatitudo est multum perfecta, quia est operatio vnica & sempiterna, & nunquam interrupta. In hominibus autem beatitudo esse potest vel secundum statum C præsentis vitæ, vel futuræ, secundum statum præsentis vitæ beatitudo ipsorum est vltima perfectio, secundum operationem, qua homo coniungitur Deo, sed hic operatio non est continua, sed sæpè interrupta, & consequenter non est vnica: quia operationes, per intercisionem, & interruptionem multiplicantur. Et propter hoc in statu præsentis vitæ beatitudo perfectè haberi non potest: quia istud diminuit multum de ratione beatitudinis, quæ debet esse bonum perfectum.

Vnde Arist. 1. Ethic. ponens beatitudinem hominis in hac vita, dixit eam esse imperfectam, Et post multa concludens de ea dixit beatos dicimus, vt homines. Quasi dicat: Habentes illam beatitudinem vocamus beatos, non quidem simpliciter: quia non reperitur in eis tota ratio beatitudinis, sed vt homines, id est, inquantum possibile est homini viuenti habere de bono, tantum isti habent, & sic vocantur beati. Si consideretur secundum statum vitæ futuræ, sic promittitur homini à Deo perfecta beatitudo, quando erimus in cœlo, sicut angeli Dei in s. 22. vel æquales angelis Dei, vt dicitur Luc. 20. Quantum ergo ad beatitudinem illam, quæ erit post vitam: quia illa perfecta erit, vt dictum est, cessat tota obiectio: quia erit illa beatitudo actio vna, & continua, & sempiterna, & mens hominis tunc Deo perfectè coniungetur. In præsenti autem vita, quantum deficimus ab vnitate, & continuitate talis operationis, tantum deficimus à perfectione beatitudinis, & ab ipsa beatitudine angelorum in perfectione. Est tamen nunc aliqua participatio beatitudinis, & quanto potest operatio esse, continua, & vna magis, tanto est ibi de beatitudine. Et ideo in vita actiua, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione, & perfectione beatitudinis, quàm in vita contemplatiua, quæ versatur circa vnum tantum, id est, circa contemplationem veritatis, & si aliquādo homo actu nō operetur huiusmodi operationem, quia tamen in promptu habet super eam operari, & quia etiam cessat occasione somnij, vel occupationis, vel alicuius alterius naturalis, quod ad ipsam operationem ordinatur, scilicet, vt melius, & perfectius postea efficiatur, videtur operatio ipsa, quasi continua; & eadem, sicut motus reducitur ad speciem termini, quia propter ipsum est.

Ad quintum arg. Ad quintum dicendum, quod, vnius hominis non est nisi vnica beatitudo; cum autem dicitur, quod habet operationes multas, dicendum, quod aut intelligitur de beatitudine quantum ad præsentem statum, aut quantum ad futurum. Si quantum ad futurum, operatio hominis A erit vnica, & simplex, non interrupta, quæ consistet in ipsa diuina visione, & secundum illam erit homo perfectè beatus. Si autem consideretur quantum ad præsentem statum, dicendum, quod sunt in nobis aliquæ operationes, quæ ad beatitudinem pertinent, & aliæ, quæ non pertinent ad illam directè, id est, non sunt actus ipsius beatitudinis, cum beatitudo consistat in actu perfectissimo, secundum id, quod in homine est excellentissimum. Et sic est de operationibus sensitiuis, & de multis alijs, quæ non vocantur humanæ, licet ab homine fiant. Et tales benè vocātur operationes beati, sed non beatitudinis, scilicet, quia ab homine beato fiunt, sed non per illud principium, secundum quod ipse beatus est, & in talibus multitudo ipsarum operationum non arguit multas felicitates, cum ad beatitudinem non pertineant. Si verò loquamur de operationibus B felicitatis, scilicet, quæ sunt per illud, quod in homine est excellentissimum.

Dicendum, quod non sunt tot felicitates, quot operationes, sed omnes reddunt vnicam felicitatem, & tamen multiplicatio illa operationum prouenit ex intercessione, & discontinuitate, eo quod homo nō potest semper actu operari, & hoc diminuit aliquid de perfecta ratione beatitudinis, vt dictum est in præcedenti solutione.

Ad 6. arg. Ad sextum dicendum, quod beatitudo inest beato sine interruptione, quando ipsa perfecta est. Et sic erit in homine in patria, vbi erit æqualis Angelis Dei. Hic autem ex conditione, vel statu imperfecto naturæ non potest homo esse continuus in operatione: ideo beatitudo est cum interruptione, & ista interruptio diminuit de perfecta ratione beatitudinis, vt dictum est.

C Potest tamen dici, quod nō sit operatio interrupta: quia, licet homo cesset interdum ab illa principali operatione, in qua consistit beatitudo, quia tamen facit propter aliqua, quæ ordināntur in ipsam operationem beatitudinis, vt perfectius, & melius operatio illa producatur, videtur super manere eadem operatio, cum ista, quæ ordinantur ad aliquid reducantur ad genus rei, ad quam ordinantur.

Obijcitur contra id quod prius. Aliqui tamen adhuc obijciunt, quod non consistat beatitudo in operatione: quia nos sumus causa, & principium operationum nostrarum, si ergo esset beatitudo in operatione, esset homo sibi causa suæ beatitudinis, quod absurdum est.

Secunda obiect. Item, quia si aliquid esset in nobis, quod esset beatitudo, istud est præcipuè id, quod nunquam propter aliud desideratur, sed propter seipsum. Sic autem est de delectatio- D ne, quia non quæritur propter aliud, sed propter seipsam, cum ridiculum sit quærere ab aliquo, quare vult delectari, vt dicitur 10. Ethicor. ergo in delectatione consistit beatitudo. Delectatio tamen non est actus, sed passio, ergo beatitudo non est operatio.

Tertia obiect. Item ab vno agente, & secūdum vnum habitum possunt esse actus diuersi, si ergo beatitudo esset actus, essent eiusdem beati multæ beatitudines, quod est absurdum. Item beatitudo nostra præsens est similitudo quædam beatitudinis patriæ, sed beatitudo viæ non potest dici actus, quia tunc beati, quando dormirent perderent beatitudinem, ergo non est beatitudo in actu.

Dicendum, quod beatitudo nostra operatio quædam est, sicut sup. dictum fuit, & apparet magis, quia vltimus finis rei est in ipsa re hoc, quod coniungitur res suo fini ex- E teriori, qui est principium perfectionis eius. Et vocatur hic finis rei participatio quædam, secundum quam res participat suum finem. Et ista participatio est aliquid inhærens rei, licet ipse finis, quo participat sit aliquid extra hominem, per istam tamen participationem homo coniungitur ei. Potest autem res coniungi Deo dupliciter. Vno modo per assimilationem, vt significatur, illa res Deo est coniunctissima, quæ est ei simillima. Et secundum hoc istud oportet in vna quaque re esse vltimum finem eius, secundum quod maximè Deo assimilatur. Vnum quodq; autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit, secundum quod actu est, recedit autem à Dei similitudine per hoc, quod est in potentia. Et ideo illud, per quod res est maximè in actu, est vltimus finis eius.

Alio modo homo coniungitur Deo pertingendo ad ipsam Deum, quæ quidem coniunctio soli creaturæ rationali

possibilis

possibilis est, quæ potest coniungi Deo per cognitionem, & amorem, eo quod Deus est obiectum operationis eius, & non est obiectũ operationis alicuius alterius creaturę. Quocunque autem modo consideretur vltima perfectio hominis, quæ est finis eius, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum coniunctionis ad Deum, qui est cõmunis omnibus creaturis, cum res magis sit actu, ſm qđ est operans, quam secundũ quod est potens operari, erit perfectio vniuscuiusq; rei sua operatio perfecta, vnde res dicitur esse propter suam operationem 2. de Cœlo, & mundo, Sed si consideremus coniunctionem ad Deum, quę est propria rationali creaturæ vltima perfectio hominis in operatione consistit, habitus nanque non coniungitur obiecto nisi mediante actu, nec cõiungit habentem obiecto, nisi mediante actu, & ideo oportet, quod beatitudo in genere actus ponatur. Ista tamen secunda consideratio coniunctionis propinquius deducit in cognitionem beatitudinis, quàm prima, quia beatitudo non est rationalis creaturæ.

Primum obiect. Ad primum istorum dicendum, quod in actu sunt duo consideranda, scilicet, substantia actus, & forma ipsius, à qua perfectionem habet actus, igitur secundum suam substantiam principium est naturalis potentia, id est potentia naturalis est causa, vel principium, quãtum ad substantiam actus, & non indiget potẽtia aliquo habitu ad hoc, quod eliciat habitum solum quantum ad substantiam eius, Secus autem quantum ad aliquas perfectiones actus. Habitus autem est principium actus quantum ad formam suam. Si igitur ille habitus, per quem actus producitur, sit acquisitus, nos erimus totaliter causa nostri actus. Si vero sit habitus infusus, erit perfectio actus à causa exteriori, quæ habitum causauit. Actus autem noster non potest esse beatitudo ex ratione substantiæ suę, sed ratione suę perfectionis, ex qua habet, quod fini exteriori nobilissimè coniũgat. Et ideo nos non sumus causa nostræ beatitudinis, sed Deus, qui infundit nobis habitum, in cuius actu beatitudo fit.

Secundũ. Ad secundum dicendum, quod duplex est delectatio: vna, quæ præcedit assecutionem finis, & illa ordinabilis est in aliud. Potest enim ordinari ad perfectum operationem, inquantum illa, in quibus delectamur attentius agimus. Alia declaratio est, quæ consequitur consecutionem finis, & illa efficitur per operationem, qua homo fini coniungitur. Et ideo hæc delectatio non est ipsa beatitudo, sed quædam beatitudinis perfectio, vel quoddam per se accidens eius, vt sup. dictum fuit, quæst. 24.

Tertium. Ad tertium dicendum, quod multitudo actuum ab eodẽ habitu, & respectu eiusdem obiecti numero non potest causari nisi ex interruptione temporum: & ideo in beatitudine perfecta, vbi non erit alia interruptio, sed continua operatio erit ibi vna beatitudo simpliciter, sic erit in patria, vbi actus noster nunquam interrumpetur, sed erimus in continua Dei visione. Nunc verò actiones nostræ interrumpuntur. Et ideo, licet beatitudo nostra sit vna, tamen ista interruptio diminuit multum de eius perfectione, vt sup. dictum est q. præced.

Quartum Ad quartum dicendum, quod beatitudo præsentis status non est perfecta beatitudo, sed quædam participatio, id est, pars beatitudinis veræ, & ideo non est semper in actu, sed aliquando in habitu. Vnde dormiens non potest vocari beatus quantum ad id, quod ipse verè tunc habet, cum nihil operetur, sed inquantum operatio est in eo habitu aliter, id est, est in virtute habitus, cum possit produci per habitum quomodocunq; voluerit. Et hoc modo dicimus res aliquas in suis causis. De his sanctus Thomas prima secundæ, quæst. tertia, artic. 2. & 4. Sentent. dist. 49. q. 2. art. 2.

An beatitudo hominis sit vita æterna? Quæst. XXIX.

Primum arg. QVæritur, an beatitudo hominis sit vita æterna? Aliqui dicunt, qđ non, quia viuere, viuentibus, esse 2. de Anima: beatitudo tamen, vt patet 1. Ethic. nõ est in essendo, sed in operado, ergo beatitudo non est vita æterna, nec aliqua alia vita. Item secundum commentato. lib. de causis. ratio

Ad secundum arg. vitę consistit in motu, beatitudo tamen includit in ratione sua impermutabilitatem, quia non debet esse beatus debiliter firmatus, sicut Camęleon, vt dicitur pri- F mo Ethicor. ergo beatitudo non est in vita æterna, nec in aliqua alia.

Tertium arg. Item beatitudo est communicabilis homini, æternitas tamen non potest ei communicari, quia quod in tempore factum est, non potest esse ęternum: ergo vita æterna non est ipsa beatitudo. Item quicunque in perpetuum durat quodammodo ęternitatem participat, secundum quod æternum solet accipi largè pro perpetuo: damnati tamen durabunt in æternum, cum Christus mittat eos in ignem æternum. mt. 25. Ipsi tamen non habebunt beatitudinem, sed maximam miseriam, ergo non est beatitudo in vita æterna.

Secundũ arg. Dicendum, quod beatitudo sit ipsa vita ęterna: quia sic dicitur ad Rom. 6. scilicet. Habetis fructum vestrum in satisfactione: finem vitã vero æternam. i. finis videtur vlti-

Quartum arg. G mus, qui vocatur beatitudo, est vita æterna. Item, vt apparet ex præcedentibus, beatitudo consistit in quadam participatione Dei facta in homine, secundum quod homo attingit Deum per cognitionem, sed illa cognitio vocatur vita æterna. Io. 17. scilicet. Hæc est vita æterna, vt cognoscant, ergo beatitudo est vita æterna. Considerandum ad hoc, quod sicut sup. dicebatur, vita dupliciter dicitur. Vno modo ipsum esse viuentis, quod non est operatio alicuius potentiæ, sed magis ipsius essentiæ vel formæ, sic dicitur 2. de Anima, quod viuere sit esse viuentium, id est, esse communicatum à forma rei viuentis est viuere. Sicut in homine nihil aliud est viuere, quàm esse hominem. Et tamen esse hominem non est aliqua operatio, cum non sit ab aliqua positio, sed est ipsum esse totum communicatum materiæ à forma. Et ex hoc dicitur aliquid viuens, quod potest seipsum mouere H secundum aliquam actionem, vnde plantæ dicuntur viuere ex hoc, quod mouent se secundum augmentum, animalia autem dicuntur viuere in quantum mouent se per augmentum, & ad locum & ad sentiendum. In homine autem vltimus finis est vita, in quantum potest se mouere ad volendum, & intelligendum: cuiuslibet autem potentiæ perfectio est suus actus: Et secundum hoc nomen vitæ, quod propriè significabat esse viuentiũ translatum est ad significandum operationem, ad quam aliquis seipsum mouet, sicut sentire dicitur vita animalis. Et secundum hunc modum, quilibet reputat illam operationem esse vitam suam, cui maximè intendit, vt colligitur 11. Ethic. in fine. Et sic Epicurei dixerunt voluptatem esse vitam suam, quia voluptati, quasi totaliter intendunt. Operatio autem nulla mensuratur tempore, nisi secundum, quod est coniuncta motui. I Ideò operationes illæ, quæ non coniunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti vt patet de illuminatione. Et ob hoc, si aliqua operatio est omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed alia mensura, quæ est supra tempus. Visio autem Dei, quæ ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiua ex se, nec etiam ex parte videntis, nec visi, cum vtrunque sit extra motum. Vnde sicut nec tempore, ita, nec instanti propriè mensurari potest, quia instans est terminus temporis, sicut punctus lineę, & non potest etiam mensurari propriè æuo, quia æuum secundum quod ab æternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immobiles.

K Hæc autem visio excedit naturalem potentiam creaturæ, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus peruenire possit. Et sic illius visionis beatę tempus non erit mensura, nec instans, nec æuum, sed æternitas erit propria mensura eius, cum visio ista sit de obiecto, quod est æternum, & causat illam quodammodo secundum conditionem suam, cum naturaliter ad illam visionem nemo pertingere possit. Et sic propriè visio Dei, quæ est ipsa beatitudo, vocabitur vita æterna, quia ita est. Et sic vocant eam Christus, & Apostolus.

Ad primũ arg. Ad primum, quasi patet ex dictis, quod viuere dupliciter accipitur, scilicet, pro esse viuentis, & pro operatione viuentis. Hic autem accipitur pro operatione viuentis, & sic vtrunque est simul verum, scilicet, quod beatitudo sit operatio, & etiam quod sit vita æterna.

Ad secundum Ad secundum dicendum, quod vita propriè non consistit in motu. Nam quamuis vita primo ex motu cognita fuerit,

fuerit, quia per motum viuentia à non viuentibus distinguuntur, tamen nomen vitæ etiam ad vlteriores operationes extenditur, quæ secundum se non consistunt in motu, quia non sunt ab aliquo exteriori mouente, sicut intelligere, & velle, & similia. Et tamen ad huiusmodi operationes nomen motus aliquando transfertur, vt cum dicimus, quod intelligere est motus intellectus, & velle est motus voluntatis.

Posset dici aliter, quod ipsa vita, prout est esse viuentium, non est in motu, cum ipsum esse non sit per motum, sed per actuationem materiæ à forma. Viuere autem, prout est actus viuentium, vt in pluribus, est in motu: sicut augeri, nutriri, secundum locum moueri, generare, sentire. Aliquando autem est sine motu, sicut intelligere, & velle. Nunc autem accipimus vitam æternam pro operatione intellectus videntis Deum, quę vocatur viuere, & non est motus, nec fundatur in motu.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod æternitas non est homini communicabilis, ita quod sit mensura eius adequata, vel alicuius, quod in ipso est. Et hoc probat argumentum. Nam mutaretur natura rerum, si homo, vel aliqua pars hominis efficeretur æterna. Potest tamen communicari æternitas homini, secundum quandam participationem, vt sicut homo particeps est diuinæ operationis in videndo, ita sit particeps diuinæ æternitatis, qua diuina operatio mensuratur, scilicet, quod non efficitur æternum aliquid, quod sit in homine, sed Deus perficit hominem per illustrationem intellectus, quam homo suscipit. Et illa operatio Dei est æterna, id est, mensuratur æternitate. Ideo beatitudo hominis, quæ nihil aliud est, quàm illa perfectio intellectus illuminatio, quam à Deo suscipit, dicetur æterna, & sic vocatur æterna.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod vita æterna, quam habebunt sancti, vocatur æterna per participationem æternitatis, non quidem solum quantum ad carentiam finis in duratione, per quem modum in damnatis est pœna æterna, vel ignis æternus, id est, nunquam desiturus, sed vocatur vlterius æterna, quantum ad remotionem terminis motus, & mutationis non solum in actu, quia istam mutationem etiam excludit ipsum æuum, sed etiam in potentia, quia sancti ex hoc, quod adhærebunt Deo, habebunt stabilitatem ex diuino munere, ita vt iam transmutari non possint. Et sic excludetur mutatio, quantum ad actum, & quantum ad potentiam, quod facit æternitatem. Et hoc competit Deo ex natura: ideo ipse per essentiam æternus est. Beatis autem competit per participationem, & ex munere: ideo dicuntur habere vitam æternam: Et sic magis propriè dicuntur beati habere vitam æternam, quàm dicantur damnati habere pœnam æternam, vt patet ex dictis. De his S. Thom. 4. Senten. distinct. 49. quæst. 2. articu. 3.

An beatitudo hominis sit pax? Quæst. XXX.

Primum argum. Quæritur, an beatitudo hominis sit pax? Aliqui dicunt, quod sic, quia dicitur in Psal. 147. Qui posuit fines tuos pacem, sed fines ciuitatis illius, de qua loquitur ibi propheta, sunt ipsa beatitudo, ergo beatitudo est pax. *Secundũ argum.* Item dicit Augu. 19. de Ci. Dei, scilicet. Possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut, & æternam vitam. Sed vita æterna est beatitudo, vt dictum est præcedenti q. ergo beatitudo est pax. *Tertiũ argum.* Item istud, quod ab omnibus naturaliter desideratur, & propter quod omnia alia aguntur, est hominis beatitudo, omnes tamen pacem desiderant, & propter eam omnia agunt, vt dicit Aug. 19. de Ciu. Dei, & Dio. lib. de di. no. c. 11. ergo pax est ipsa beatitudo. *Quartum arg.* Item pax importat quandam quietem, sed omnis mutationis finis est quies, cum res mota quærat terminum, in quo quiescat, vt patet in omnibus naturalibus, & sic totius vitæ naturę mutabilis finis est pax, & sic pax est idẽ, quod beatitudo.

Dicendum, quod pax non est ipsa beatitudo, licet ad beatitudinem pertineat, quia beatitudo est operatio quædam 1. Ethi. pax autem non nominat actum, sed quandam immutabilitatem, ergo pax non est ipsa beatitudo. Item, quia pax nostra ad appetitum refertur, cum sit quædam ipsius quietatio, beatitudo tamen præcipuè consistit in intellectu, vt

A infra dicetur. quæst. 33. ergo beatitudo non est ipsa pax.

Considerandum pro hoc, sicut dicit Augu. 19. de Ciuit. Dei. Pax omnium rerum est tranquillitas ordinis. Ex quo patet, quod ratio pacis assumitur, ex hoc, quod aliquid non impeditur à recto ordine. Tranquillitas enim perturbationem impetus excludit. Pax autem præcipuè respicit illum ordinem, quo voluntas in aliquid ordinatur. Vnde tunc dicimus hominem pacem habere, quando nihil est, quod impediat ordinem voluntatis ad aliquid. Sic etiam dicimus pacem esse in ciuitate, quando in ea nihil est, quod perturbet rectum ordinem ciuitatis, qui est ex voluntate gubernatoris ciuitatis: Et etiam secundum quod inanimata appetitum naturalem habere dicunt, ponimus vnamquamque rem inanimatam pacem habere, inquantum non impeditur ab inclinatione, quam habet in suum finem, quem

B naturaliter appetit. Operatio autem, in qua beatitudo consistit, necesse est, quod sit operatio non impedita, quia impedimentum tolleret aliquid de eius perfectione. Vnde, delectatio, quæ consequitur operationem perfectam, causatur in operatione non impedita, ex eo, quòd non est impedita, vt patet 7. Ethi. Ideo ad beatitudinem sequitur pax, sine qua non est beatitudo. Non quidem, quod pax sit ipsa substantia beatitudinis, sed est quasi quædam remotio eorum, quæ beatitudinem impedirent. Et quia ex hoc, quod aliquid desideramus appetitus noster retinet contrarium eius, quod desideramus: ideo ex hoc ipso, quod homines naturaliter appetunt beatitudinem, consequens est, quod naturaliter refugiant impedimentum beatitudinis. Et quia istud non est sine pace, cum pax sit ipsa remotio impedimentorum, necesse est, quod

C omnes homines desiderent quandam pacem, licet interdum bella sponte gerant, quia fortè putant illa bella esse quandam viam ad perfectam pacem, quam aliter fortè crederent se non posse habere.

Ad 1. argum. Ad primum dicendum, quod pax dicitur esse finem ciuitatis Dei, id est, quod est quædam dispositio propinquissima ad illam Ciuitatem, quæ est beatitudo, non tamen est ipsa substantia beatitudinis, sed præcedit ad eam quasi quędam dispositio, & etiam manet semper cum ipsa, quia est aliquid multum simile beatitudini, & ita aliquid est, quod necessario sequitur beatitudinem, & non est ipsa beatitudo, scilicet, delectatio, quia est per se accidens eius, cum consequatur eam, inquantum quietatur appetitus in possessione boni illius, quod appetebat, & tamen non est delectatio ipsa substantia beatitudinis, vt supra quæstione

D vigesimaquarta, ostensum est, cum ipsa non sit aliquid, quod per se intendatur, sed est per consequens ad id, quod intenditur.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod possumus dicere pacem esse finem omnium bonorum nostrorum, non quidem, quod pax sit ipsum bonum, quod est finis noster vltimus, sed quod est ei aliquid valde propinquum, vt dictum est. Cùm autem dicitur, quod pacem possumus dicere finem bonorum nostrorum, sicut vitam æternam, dicendum, quod similitudo est aliqua, sed non omnimoda, quia vita æterna est finis omnium bonorum nostrorum, quia est ipsa essentia beatitudinis, & tamen pax non est ipsa beatitudo, sed aliquid ei propinquum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod omnia naturaliter pacem desiderant, non tamen tanquam finem vltimum, sed tan-

E quam id, sine quo finis haberi non potest, vel tanquam id, quod est fini valde coniunctum.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod vltimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cuius perfectio esse non potest, nisi re existente perfecta. Motus autem est actus imperfecti. 3. Phi. Et sic non potest esse, nisi in re imperfecta, & sic quies, ad quam terminatur motus, est propinquior fini, quàm ipse motus, & ita motus ordinatur in quietem, non tanquam in finem vltimum, sed tanquam in finem immediatum, finis autem vltimus ipsius motus est forma, vel perfectio, quæ acquiri debet, & illa non habetur nisi in quiete, scilicet, motu desinente in quietem. De his S. Tho. 4. Sent. d. 49. quæst. 2. articu. 4.

An beatitudo sit regnum Dei, vel regnum cælorum? Quæst. XXXI.

QVæritur, an beatitudo sit regnũ Dei, siue regnum cælorum; quia vtrunque idem est?

Primum arg. Dicunt aliqui, quod non, quia regnum à regendo dicitur, & ideo ad gubernationem pertinere videtur; prouidentia autem consistit in ordinatione ipsarum rerum, quæ sunt ad finem, dirigendo eas in finem, beatitudo autem non est de his, quæ pertinent ad finem, sed est vltimus finis, ergo beatitudo non est regnum. *Ad secundum arg.* Item dicit Dion. lib. de di. no. c. 12. quod regnum est omnis finis, & ornatus, & legis, & ordinis distributio. Ista tamen distributio non pertinet ad solos homines, sed generaliter ad omnes creaturas, quibus Deus prædicta distribuit, beatitudo tamen ad solam naturam rationalem pertinet, ergo beatitudo non est regnum. *Ad 3. arg.* Item regnum non importat perfectionem aliquam, nisi in præsidente; in alijs autem magis dicit imperfectionem, quandam, & subiectionem. Qui autem præest in regno vnicus est, & ideo vocatur principatus monarchicus 8. Eth. ergo regnũ Dei non dicet aliquam perfectionem, nisi in ipso Deo. Beatitudo tamen dicit perfectionem, non solũ in Deo, sed etiam in omnibus beatis, ergo beatitudo non est regnum Dei. *Ad 4. arg.* Item beatitudo non habet secum aliquam permixtionem mali cum sit perfectum bonum. In regno tamen Dei aliqua mala sunt: quia inf. cap. 13. dicitur Dei, quod mittet filius hominis Angelos suos, & colligent de regno eius omnia scandala, ergo beatitudo non est regnum Dei.

Dicendum, quod beatitudo vocatur regnum Dei, vel regnum cælorum, quia Aug. in Enchi. dicit, quod illa petitio in oratione dominica, s. Adueniat regnum tuum; ad futuram beatitudinem pertinet, ergo regnum Dei est ipsa futura beatitudo.

Item illud, quod promittitur sanctis in præmium, est beatitudo, sed regnum Dei illis promittitur sup. in litera. s. Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiã; quoniam ipsorum est regnum cælorum; ergo beatitudo est regnum cælorum. In hoc considerandum, quod nomen regni à regendo sumptum est, regere autem est actus prouidentiæ. Vnde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur, vel regimen, quia alios sub sua prouidentia habet. Et sic secundum hoc homines dicunt esse in regno Dei, quod eius prouidentiæ perfectè subduntur. Prouidentiæ autem est ordinare in finem. In finem autem ordinare ea, quæ distant à fine, in quantum producuntur ad illum finem, & ea quæ jam assecuta sunt finem, secundum quod in fine conseruantur, in ipso fine ordinata esse dicuntur. Et cum regula prouidentiæ sit finis, illa quæ perfectè subijciuntur ipsi prouidentiæ sunt illa, quæ iam in ipso fine collocantur. Et ideo nihil potest in eis esse alienum ab ordine prouidentiæ. In illis autem, quæ adhuc distant a fine, secundum hoc magis, & minus diuinæ prouidentiæ subdita esse dicuntur, secundum quod magis, & minus a fine elongantur. Propinquissimi autem ipsi fini sunt illi, qui in via ad finem sunt. Via autem perueniendi ad beatitudinem, est fides, & charitas, vel fides, quæ per dilectionem operatur, vt ait Apostolus. Vnde etiam regnum Dei dupliciter dicitur, s. quandoque pro congregatione eorum, qui per fidem ambulant, & sic Ecclesia militans dicitur regnum Dei: quandoque autem accipitur pro collegio illorum, qui iam in ipso fine stabiliti sunt, & sic Ecclesia triumphans est regnum Dei. Et sic esse in regno Dei, idem est, quod esse in beatitudine

Nec differt secundum hoc regnum Dei à beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis, à bono singulari vniuscuiusque illius multitudinis, quia regnum Dei dicit aggregationem omnium beatorum.

Ipsa vero beatitudo dicit perfectionem vltimam, prout in quolibet eorum est, cum beatitudo cuiuslibet eorum sit distincta a beatitudine alterius. Hoc etiam modo vocatur regnum cælorum prout ista congregatio beatorum, quæ regnum dicitur, est in cælo.

Nam licet beatitudo non determinet sibi aliquem specialem locum, quia ad illam nihil confert natura loci, cum solum sit beatitudo in ipsa diuina visione, quæ vbique po-

F test esse, cum Deus vbique sit, & potest se manifestare vbicunque voluit, quia tamen Deus elegit locum cælestem, pro ista congregationem electorum, vocatur beatitudo regnum cælorum: quia solum est beatitudo in illis, qui in cęlo sunt.

Ad primũ arg. Ad primum dicendum, quod beatitudo est regnum cælorum, & non subest beatitudo prouidentiæ diuinæ: quasi ipsa beatitudo ad finem ordinetur, cum beatitudo obiectiuè sit ipsa substantia Dei, quæ ad nihil ordinatur, sed omnia in ipsam. Dicitur tamen beatitudo esse sub prouidentia, inquantum illi, qui ad beatitudinem ordinantur per actus diuinæ prouidentiæ illuc producuntur.

Ad secun. Ad secundum dicendum, quod Dio. sufficienter tangit ea, quæ ad regnum exiguntur, prout regnum dicit multitudinem gubernatam per prouidentiam. Ad huiusmodi
G verò actum tria requiruntur, scilicet, finis, & ordo ad finem, & regula ordinis. Ista autem est duplex, vna est in ordinante, & hæc est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit, vt rectitudo ordinis non deseratur. Et hæc regula est id, quod causat ordinationem in finem, siue sit forma, siue virtus, siue quicquid ad huiusmodi. Et hoc appellat Dionysius ornatum. Ista autem quatuor licet ad omnem creaturam pertinere possint, quia omnia sunt à Deo ordinata in finem, secundum ordinem, & legem æternæ sapientiæ, & rebus omnibus datæ sunt virtutes, quibus in finem tendant; specialiter tamen ad rationales creaturas ista pertinent, quæ ad ipsum vltimum finem modo nobilissimo natæ sunt peruenire, & non solum ordinantur à Deo in finem, sed etiam cognoscunt ipsam rationem ordinis, & finis.

H *Ad tertiũ.* Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem in præsidente, & etiam in eo, qui subest, sed in præsidente, sicut in principio perfectionis, qui suam rectitudinem alijs imponit. In eo verò, qui subest tanquam in accipiente perfectionem ab alio, Sancti autem, qui sunt in vita æterna, hoc modo diuinæ prouidentiæ subduntur, quod etiam ipsi prouidentes, vel prouisores efficiuntur, vel sibiipsis, vel alijs, secundum quod alia omnia erunt eis subiecta. Et sic ad regnum Dei peruenient, non solum vt sub rege exercentes, sed etiam reges ipsi facti, qui tamen erunt sub vno summo rege. Vnde dicitur Apoc. 5. Fecisti nos Deo nostro regnum, & sacerdotes, & regnabimus super terram.

Dato tamen, quod illi, qui subsunt in regno, solum sint sub rege, & non sint ipsi reges, est perfectio quædam ipsum regnum, & subiectio illa non dicit imperfectionem,
I quia non debet esse ex necessitate; sicut est in tyrannico principatu, sed ex voluntate inquantum magis vtile est eis, qui reguntur regi subesse, quàm nullum habere regem. Et ita est in omni naturali principatu, qui est propter vtilitatem subditorum, & non per vtilitatem regentis. Et sic seruitus naturalis est bona, vt patet 3. Polit. scilicet, in hominibus illis, qui robusta corpora habent ad opus, & tamen non habent iudicium ad dirigendum. Illos namque vocat ibi Arist. naturaliter seruos, & dicit eis melius esse ad vitam, quod alicui subsint, quàm, quod nulli seruiant, & peccant, nescientes se dirigere. Sic etiam bestijs melius est sub humana potestate manere, quàm libere vagari: quia homo eis in quibusdam melius prouidet, quàm ipsi sibi prouidere possint. Et isto modo manere sub principatu regali, quando rex excellit subditos sapientia, & virtute, non
K solum non est subiectio, immo est quædam pars beatitudinis, sicut etiam dixit Plato: & refert illud Boe. de consol. lib. 1. prosa 4. scilicet, Beatas esse respublicas, cum eas a sapientibus regi contingeret, vel earum rectores sapientiæ studerent. Et sic dicit: Apostolus ad Rom. 13. scilicet: Ideo subditi estote principibus, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam, id est, non solum propter timorem mali, quod vobis per iram inferre possent, sed etiam propter conscientiam, id est, quia bonum est illis subditos esse. Illud autem erit à fortiori in regno beatorum, quia illi non solum erunt sub rege, sed etiam erunt reges, vt nunc sup. ostensum est, ideo perfectio est illis esse in regno Dei.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod ut sup. dictum est nunc regnum cælorum aliquando accipitur pro Ecclesia triumphanti,

phanti, & aliquando pro militanti. Primo modo nulla mala possunt esse in Ecclesia, vel regno Dei, vbi est plenitudo omnium bonorum. Accipiendo secundo modo in regno Dei sunt multa mala, quæ vocantur scandala, sic dicit Gregor. quòd regnum cœlorum præsentis temporis Ecclesia dicitur, quia in illa beatitudine, vbi pax summa est, inueniri scandala non poterunt, quæ colligantur. De his Sanctus Thom. quarto sentent. distinct. 49. q. secunda, articulo quinto.

An beatitudo aliquo modo consistat in operatione sensus? Quæstio XXXII.

Primum arg. QVÆRITVR, an beatitudo aliquo modo consistat in operatione sensus? Aliqui dicunt, quod sic. Nulla enim operatio inuenitur in homine perfectior sensitiua, præter intellectiuam, sed operatio intellectiua dependet in nobis a sensitiua, quia intelligere non possumus sine phantasmate, vt dicitur 4. de Anima, cum ipsum phantasma sit obiectum intellectus, ergo beatitudo consistit aliquo modo in operatione sensitiua.

Secundum arg. Item Boe. de conso. libro secundo prosa secunda dicit, beatitudinem esse statum omnium bonorum aggregatione perfectum, sed quædam bona sunt sensibilia, quæ per sensus attingemus, scilicet, per eorum operationes: ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

Tertium arg. Item beatitudo est bonum perfectum, vt probatur 1. Ethi. quia si esset imperfectum, non perficeretur homo absolutè per eam: ergo oportet perfici hominem secundum vires suas, sed per operationes sensitiuas quædam partes animæ perficiuntur, ergo operatio sensitiua requiritur ad beatitudinem.

C Dicendum quod hic non dubitatur nunc principaliter, an beatitudo sit aliqua operatio sensitiua, vel consistat in ea quia probatum est supra quæst. 23. 24. quod non, sed dubitatur an operatio sensitiua pertineat ad beatitudinem, ita quod exigatur ad eam, vel necessario præsupponatur. Pro hoc ergo dicendum, quod aliquid potest ad beatitudinem peruenire, vel pertinere tripliciter: vno modo essentialiter alio modo antecedenter, tertio modo consequenter. Primo modo, scilicet, essentialiter non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione hominis ad bonum increatum, quod est vltimus finis, vt supra quæstione 26. & 27. ostensum est. Huic autem fini non potest coniungi per operationes sensitiuas, vnde supra 13. & 14. dictum fuit, quod in corporalibus bonis non poterat consistere beatitudo: per sensus tamen operationes non possumus attingere, nisi bona corporalia, ergo in operationibus sensitiuis beatitudo secundum substantiam esse non potest. Possunt autem operationes sensitiuæ pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, quantum ad beatitudinem imperfectam, qualis hac vita haberi potest. Nam operatio intellectus præexigit operationem sensus necessario: tamen beatitudo est in operatione intellectus. Ideo operatio sensus pertinet ad beatitudinem antecedenter. Potest etiam pertinere consequenter operatio sensus ad beatitudinem etiam quantum ad illam beatitudinem perfectam quæ erit post mortem: quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine perfecta animæ fiet quædam refluentia in corpus, & sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur, vt ait Aug. in Epistola ad Dioscorum. Et sic operatio sensus proficiet ad beatitudinem, non tamen in ea erit essentia beatitudinis.

Primum argum. Ad primum dicendum, quod argumentum istud probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad operationem intellectus, & hoc solum quantum ad istam beatitudinem imperfectam, vbi intellectus dependet a sensu præexigendo illum. Et tamen adhuc ista imperfecta beatitudo non est in sensu essentialiter, sed in operatione intellectus. Quantum vero ad illam perfectam beatitudinem secus erit, quia nec erit ibi beatitudo in sensu essentialiter nec etiam antecedēter quia non præexigetur ibi operatio aliqua sensus ad cognitionē intellectus, secundum quā est beatus, cū ibi non sit phantasma aliquod, per quod intellectus intelligat, sed coniungetur immediatè ipsi Deo, qd erit videre ipsum per essentiam, de quo inf. q. 40. dicetur.

A Ideo nihil deesset de complemento beatitudinis, etiamsi nulla operatio sensus sibi esset, sicut nunc est in animabus, quæ sunt in cœlo, quas plenè beatas dicimus, & tamen nullis sensibus vtuntur, cum sint corporibus solutæ, pertinebit tamen ibi operatio sensitiua consequenter ad beatitudinem per refluentiam post resurrectionem, vt nūc sup. dictum est.

Secundū. Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem habent Angeli, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad vniuersalem fontem bonorum idest ad Deum, qui est tota natura boni vnitiuè, & completè. Et tamen non indigent bonis particularibus, quia in illo vniuersali bono perfectius omne bonum habent, quam congregatis omnibus particularibus bonis. In hac tamen beatitudine imperfecta, quæ est in præsenti, cum non habeatur illud bonum vniuersale, requiritur congregatio tanta bonorum
B particularium, quanta sufficiat ad perfectissimam operationem huius vitæ idest pro isto statu.

Tertium. Ad tertium dicendum, quod in futura beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per refluentiam à parte superiori. In beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ, cum non habeatur hic perfectum bonum sic è contrario, scilicet, quod ex perfectione partis inferioris proceditur ad perfectionem partis superioris.

Et quia bonum partis inferioris est bonum exterius, & particulare, requiritur congregatio quædam bonorum particularium ad beatitudinem huius vitæ, cum hic pars inferior non possit à superiore perfici. De his. S. Thom. 1. 2. quæst. 3. articu. 3.

An beatitudo consistat in operatione intellectus, vel voluntatis? Quæst. XXXIII.

Primum arg. QVæritur, cum non consistat beatitudo in operatione exteriori, sed in interiori, an consistat in operatione intellectus, vel voluntatis.

Dicunt quidam, quòd magis consistit in operationibus voluntatis, quàm intellectus, quia beatitudo est summum bonum, sed bonum inquantum huiusmodi, est obiectum voluntatis, & non intellectus, ergo magis consistet beatitudo in operatione voluntatis, quàm intellectus.

Secundū arg. Item delectatio requiritur ad beatitudinem, vt ait Arist. 7. Ethi. Vnde in Græco nomen beatitudinis à gaudio accipitur, delectatio tamen in voluntate, vel in appetitu est, ergo in voluntate est beatitudo.

Tertium arg. Item beatitudo consistit in operatione perfectissima virtu
D tis. 1. Ethi. sed charitas est omnium virtutum excellentissima, vt patet 1. Corin. 13. charitas autem in voluntate est, ergo beatitudo erit in voluntate.

Quartum arg. Item sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, & per consequens est superior, beatitudo tamen est magis in bonis animæ, quam corporis, quia anima est superior corpore, ergo erit beatitudo magis in voluntate, quam intellectu, quia voluntas est superior.

Quintum arg. Item beatitudo hominis consistit in perfecta coniunctione ipsius ad Deum, sed perfectius homo coniungitur Deo per voluntatem, quàm per intellectum. Vnde dicit Hugo. de S. Victo. 7. ca. Diony. lib. de cælesti Hierar. super illo verbo scilicet, mobile, & acutum, &c. f. Dilectio supereminet scientiæ, & maior est intelligentia: plus enim Deus diligitur, quam intelligatur, & intrat dilectio, vbi scientia foris
E est: ergo magis consistit beatitudo in dilectione, quàm in cognitione, & consequenter magis in voluntate, quam in intellectu.

Sextum arg. Item dicit Aug. 19. de ciui. Dei, quod beatitudo hominis consistit in pace: vnde Psalm. 147. dicitur. Qui posuit fines tuos pacem: pax autem pertinet ad voluntatem, & non ad intellectum, cum sit quædam trāquillitas: ergo erit beatitudo in voluntate.

Septimū arg. Item primo mouenti respondet vltimus finis, scilicet, quod sit idem primum mouens, & vltimus finis: sicut vltimus finis exercitus est victoria, quæ est finis ducis, & ille est primum mouens, & totale exercitus, sed primum mouens ad operandum est voluntas: quia ipsa mouet omnes alias vires, ergo ad ipsam pertinebit vltimus finis, scilicet, beatitudo.

Octauum arg. Item si beatitudo est operatio aliqua, necesse est, quod illa sit nobilissima operatio hominis, nobilior tamen operatio est dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est actus intellectus: cum prima Corint. 13.c. dicatur, quod charitas est maior fide, & tamen charitas pertinet ad dilectionem, fides vero ad cognitionem. *Nonum arg.* Item Augu. dicit 13. de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Et post pauca dicit: Appropinquat beato, qui bene vult, quæcunque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, scilicet, ipsam bonam voluntatem habet, ergo beatitudo consistit in voluntate. *Decimū argum.* Item vltima perfectio operationis est dilectio, quæ perficit operationem: sicut pulchritudo iuuenilitatem vt decimo Ethi. dicitur: si igitur operatio est vltimus finis, videtur quod magis sit in operatione voluntatis, quam intellectus: quia ibi magis erit delectatio, quam in actu intellectus.

Vndecimum ar. Item delectatio ita propter se desideratur, quod nunquã propter aliud quæritur: quia stultum esset ab aliquo quærere; quare vult delectari decimo Ethi. Hæc autem est conditio vltimi finis, scilicet, vt propter se quæratur. Erit ergo beatitudo magis in actu voluntatis, quam intellectus: *Duodecimum ar.* quia delectatio ad voluntatem pertinet. Item in appetitu vltimi finis omnes homines maximè concordant, cum sit naturalis, vt ait Boe. libro tertio de conso. prosa 3. Plures tamen quærunt delectationem, quam cognitionem, magis ergo delectatio est beatitudo, quam cognitio, & sic erit magis in voluntate, quàm in intellectu.

Beatitudo magis cōsistit in intellectu q̄ in voluntate. Dicendum, quod beatitudo magis consistit in intellectu, quàm in voluntate: immo non proprie consistit in voluntate; nam Ioan. decimoseptimo, dicitur: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum, & tamen vita æterna est beatitudo, vt sup. quæst. 29. ostensum est: ergo beatitudo est in intellectu.

Item primo Corinth. decimoquinto super illo verbo, scilicet, cum tradiderit regnum Deo patri: dicit Glos. 1. Cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei patris, vbi est finis omnium, requies sempiterna, & gaudium. Ista autem est beatitudo, ergo consistit in contemplatione, quæ est actus intellectus. Item Aristot. decimo Ethi. ostendit, quod in contemplatione vltimi boni consistat fælicitas, sed ista contemplatio pertinet ad intellectum: ergo ibi est beatitudo. Item vt dicitur primo Ethi. beatitudo est bonum per se sufficiens: ergo istud, in quo reperitur magis per se sufficientia, erit beatitudo: vel in eo erit beatitudo. Istud autem est in cognitione, quia Ioan. decimoquarto capitulo dicitur: Domine ostende nobis patrem, & sufficit nobis: ergo in intellectu erit beatitudo. Item patet hoc, quia impossibile est beatitudinem esse in voluntate: cum enim beatitudo sit bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum istud conueniat intellectuali naturæ, quod est ei proprium: appetitus autem non est aliquid proprium naturæ intellectualis, sed omnibus rebus inest: licet sit diuersimodè in diuersis, quæ tamen diuersitas procedit ex hoc, quod res diuersimodè se habent ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum. Quæ vero habent cognitionem sensitiuam habent etiam appetitum sensitiuum, sub quo comprehenduntur concupiscibilis, & irascibilis. Quæ vero habent cognitionem intellectiuam habent appetitum proportionalem, scilicet, voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est aliquid proprium naturæ intellectualis, sed solum, secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se est proprius naturæ intellectuali. Non potest ergo consistere beatitudo in actu voluntatis, cum illa non sit aliquid proprium naturæ intellectualis, quia tunc non esset beatitudo proprium bonum naturæ intellectualis, sed conueniret omnibus rebus habentibus appetitum. Hoc tamen falsum est, ergo in solo intellectu consistit: qui solus est proprius ipsi naturæ rationali. Item in omnibus potentijs, quæ mouentur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est, quam motu ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas. Appetibile enim mouet appetitum, obiectum ergo volunta-

F tis est prius naturaliter, quam actus eius. Primum igitur obiectum ipsius præcedit omnes actus eius. Non potest ergo actus voluntatis esse prima res volita, sed beatitudo, quia est vltimus finis, est prima res volita. Impossibile est ergo, quod beatitudo sit ipse actus voluntatis. Item in omnibus potentijs, quæ possunt reflecti super suos actus, prius oportet, quod actus illius potentiæ ferantur in obiectum potentiæ, & postmodum feratur super suum actum. Et non est possibile, quod aliqua potentia feratur prius super suum actum, quam super suum obiectum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet dari, quòd intelligat prius rem aliquam, & postea intelligat se intelligere. Nam ipsum intelligere, quod intellectus intelligit alicuius obiecti est: ideo oportet, quod uel procedatur in infinitum, uel si est deuenire ad aliquid primo intellectum, quod
G hoc non erit ipsum intelligere: quia tunc aliquod intelligere erit ante omne intelligere, cum istud intelligere, de quo est intelligere, oportet quod præexistat: quia aliter non potest intelligi, qui alias poneretur intelligere ante rem intellectam: ideo non poterit intelligere esse id, quod primo intelligitur, sed quod primo intelligitur est aliqua res intelligibilis. Similiter oportet, quod primò uolitum non sit ipsum uelle, sed aliquod bonum: primum autem uolitum ipsius naturæ intellectualis est beatitudo: nam propter illam uolumus quicquid uolumus: impossibile est ergo beatitudinem esse in actu voluntatis: ita, quod ipse actus uoluntatis sit realiter beatitudo.

Item unumquodque habet uirtutem naturæ suæ, secundum illa quæ constituunt substantiam eius, differt enim homo verus a picto, per ea, quæ substantiam hominis con-
H stituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum uoluntatis. Nam eodem modo se habet uoluntas in desiderando, uel amando quicquid sibi proponitur ut summum bonum, siue proponatur uere, siue falsè. Hoc autem differt ex parte intellectus iudicantis, an sit uera beatitudo, uel non, beatitudo ergo magis consistet essentialiter in intellectu, quam in uoluntate.

Item si aliquis actus esset substantialiter ipsa fœlicitas, iste actus aut esse, amare, aut desiderare, aut delectari. Impossibile est autem, quod desiderare sit realiter ipse ultimus finis: quia desiderium est, secundum quod uoluntas tendit in id, quod non habet. Hoc autem repugnat rationi ultimi finis: quia non est propter aliud, sed omnia propter ipsum: ergo non est desiderare ipsa beatitudo. Amare quoque non potest esse ultimus finis, quia bonum amatur non
I solum quando habetur, sed etiam, quando non habetur. Ex amore enim prouenit, quod res non habita per desiderium quæratur. Et si amor rei habitæ perfectior sit, quam amor rei non habitæ, hoc causatur ex eo, quod iam habet bonum amatum. Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, istud ergo amare, non est beatitudo, quia alias non differret habererem amatam, uel non habere, si ipsum amare esset beatitudo, cum post beatitudinem nihil quæratur, & tamen ante habere est res non perfecta, & post habere amatum est perfecta, ergo amare non est ipsa beatitudo. Similiter dicendum, quod delectatio uoluntatis non sit beatitudo: ipsum enim habere bonum est causa delectationis, uel dum bonum nunc habitũ sentimus uel dũ prius habitũ memoramur, uel dum in futuro habendum speramus. Non est ergo delectatio essentiali-
K ter beatitudo, cum ipsa proueniat a bono, & bonum non proueniat à delectatione, & sic nullus actus uoluntatis potest substantialiter esse beatitudo.

Item si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda; hoc autem falsum est. Patet enim quod delectatio appetatur ex eo, ad quod consequitur ipsa delectatio. Nam si delectatio, quæ consequitur bonas, & appetendas operationes, appetenda est, est bona, delectatio autem, quæ consequitur malas, & fugiendas operationes, mala, & fugienda est, delectatio non habet a seipsa, quod sit bona, sed ab alio, scilicet, ex eo, ad quod consequitur, ergo non potest ipsa esse beatitudo, cum beatitudo sit per se bona, & omnium bonorum maximum.

Item ordo rectus rerum conuenit cum ordine naturæ, nam

Item ordo rectus eorum conuenit cum ordine naturæ, nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore in naturalibus tamen est delectatio propter operationem, & non operatio propter delectationem: sic ergo erit in operibus rationis.

Patet hoc, quia videmus in naturalibus, quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit, quæ sunt manifeste ordinatę ad finem necessarium, sicut in vsu ciborum, qui ordinatur ad conseruationem Indiuidui, & in vsu venereorum, qui ordinatur ad conseruationem speciei. Nisi enim delectatio esset in his operationibus animalia ab istis vsibus necessarijs abstinerent. Sic ergo in actibus naturæ rationalis, impossibile est, quod delectatio sit vltimus finis.

Item delectatio nihil aliud videtur esse, nisi quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienter, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclatur in finem, & quietatur in illo: ita corpora naturalia habent inclinationem naturalem in fines proprios, quæ quidem quæratur iam adeptis finibus. Est autem ridiculum dicere, quod finis motus corporis grauis non sit ad esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis sit finis: qua tendebat in locum proprium. Si enim natura principaliter hoc intenderet, scilicet, vt inclinatio quietaretur, non daret eam, & sic non oporteret aliquid fieri, vt quietaretur, quia istud esset quęrere superfluas occupationes.

Sicut si medicus percuteret aliquem, vt haberet, quæ sanaret, quia melius erat non percutere, nec sanare, cum vtrunque sit superuacuum. Natura tamen dat corporibus inclinationem tenendi in loca propria, ergo non dat illam, vt eam quietet, sed vt per eam corpora tendant in loca propria quibus habitis, quasi consecutis finibus suis sequitur inclinationis quietatio, & sic illa quietatio non est finis rei, vel actus sed est concomitans finem.

Delectatio ergo non poterit esse vltimus finis, sed concomitans ipsum; ergo non poterit aliquis actus voluntatis esse beatitudo. Considerandum autem in hoc, quod ad beatitu finem duo requiruntur, scilicet vnum, quod est beatitudinis essentia, idest, realiter ipsa beatitudo, & aliud est quasi per se accidens eius, scilicet, delectatio coniuncta ipsi essentiæ beatitudinis, vel concomitans eam.

Quantum ad essentiam beatitudinis impossibile est, quod consistat in actu voluntatis, id est, quod aliquis actus voluntatis sit beatitudo. Nam manifestum est ex dictis, quòd beatitudo est consecutio finis vltimi, consecutio autem finis nō potest consistere in actu voluntatis. Quod patet, quia voluntas fertur in ipsum finem, etiam absentem, quando eum desiderat, & in ipsum præsentem, vt quando in eo quiescens delectatur.

Manifestum est autem, quod desiderium finis non est cōsecutio finis, sed est quidam motus ad finem: delectatio autem aduenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens, & non est finis pręsens ex hoc, quod homo delectetur. Oportet igitur actum voluntatis non esse essentiam beatitudinis, scilicet, quod per illum actum finis non est præsens: ideo oportet aliquid aliud præter actum voluntatis esse ipsam beatitudinem, & hoc apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim cupidus consequeretur, vel consecutum esset eam à principio quando vult eam habere, & incipit desiderare. Pecunia tamen à principio est absens ei, consequitur autem illam per hoc, quod manu eam apprehendit, vel per aliquod huiusmodi, & nunc delectatur iam in pecunia habita. Sic continget circa finem intelligibilem. Nam à principio volumus consequi ipsum finem intelligibilem & tamen non habemus eum sed cōsequimur postea per hoc, quod præsens est per actum intellectus, & tunc voluntas delectatur, & quiescit in ipso fine iam adepto.

Sic ergo essentia beatitudinis consistet in actu intellectus sed ad voluntatem pertinet delectatio consequens beatitudinem: sic dicit Augustinus 10. confess. quod beatitudo est gaudium de veritate, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis, licet non sit ipsa beatitudo. Aliter potest etiam hoc intelligi. Nam quod beatitudo sit in voluntate, potest dupliciter accipi: Vno modo, quod sit in

A voluntate, id est, quod sit obiectum eius, & sic beatitudo, cum sit vltimus finis, & ex fine est ratio boni, quod est voluntatis obiectum, oportet beatitudinem esse in voluntate: sicut dicimus esse obiectum in potentia, cuius est obiectum. Alio modo, quod sit beatitudo in voluntate, id est, quod sit aliquis actus voluntatis, & sic beatitudo non potest esse in voluntate. Nam beatitudo importat vltimum finē hominis

Vltimus autem finis hominis potest dupliciter accipi, scilicet, vnus in ipso, & alius extra ipsum. Finis in ipso est sicut operatio rei, quæ dicitur finis eius, cùm res omnis sit propter operationem suam. Finis autem extra ipsum est id ad quod per suam operationem pertingit. Non potest autem dici finis intra quælibet operatio, sed illa, quæ primo coniungit ipsam rem fini exteriori. Et hoc dicitur, quòd res habet finem extra se: tunc enim oportet, quòd finis inte-

B rior ad exteriorem ordinetur, vt sic finis exterior sit quasi vltimus finis, & finis interior, qui est operatio sit ad illum ordinatus. Sic videmus, quod res naturales per operationes, quas habent pertingunt secundum assimilationem quandam ad diuinam bonitatem, quæ est finis exterior ipsorum. Non est autem possibile, quòd ipse actus voluntatis sit vltimus finis alicuius propter actum reflexum, de quo supra nunc diximus, quia oportebit quòd voluntas prius aliquid velit, quam velit suum velle. Et sic actus eius non erit primum obiectum suum: & tamen beatitudo est obiectum suum: ergo beatitudo non est aliquis actus voluntatis. Non potest etiam dici, quòd assecutio finis exterior sit per actum voluntatis immediate. Intelligitur enim actus voluntatis esse ante assecutionem finis, vt motus quidam in finem post assecutionem autem est actus voluntatis, vt quietatio quæ-

C dam in fine. Non potest autem esse, quòd voluntas nunc quietetur in fine, in quem prius tendebat, nisi quia volens alio modo se habet nunc ad finem, quam prius. Illud ergo, quod facit volentem hoc modo se habere ad finem, vt voluntas quietetur in eo, cum prius solum desideraret illum, est necessario vltimus finis interior, qui primo coniungit voluntatem ipsi fini exteriori, sicut si finis exterior alicuius sit pecunia, finis interior eius erit possessio; per quam homo se habet ad pecuniam, vt in ea voluntas quietetur.

Cum ergo vltimus finis quasi exterior sit Deus, non potest esse, quòd alliquis actus voluntatis sit interior finis, sed ille actus erit vltimus finis interior, per quem homo primo se habet hoc modo ad Deum, vt in ipso quietetur. Hoc autem est ipsa visio Dei, per intellectum, cum res cognita sit in cognoscente, & fit ibi quasi quidam contractus exercen-

D te re cognita in cognoscente, secundum quòd in corporibus quia per tactum corporis ad delectabile corporum inducitur quietatio appetitus:

Cum ergo sit hic quasi quidam contractus Dei ad intellectum per hoc, quod ipse est in intellectu, in quantum ab eo cognoscitur, necesse est, quod vltimus finis hominibus sit in actu intellectus, & ita beatitudo, quæ est vltimus finis hominis necessario erit in intellectu. Et tamen istud, quod est ex parte voluntatis, scilicet, quietatio eius in fine, quod potest vocari delectatio, est quasi quoddam formale complens beatitudinem, non sicut forma substantialis complet rationem speciei, sed sicut ornatum complet ipsam rem, quæ ornatur: sicut pulchritudo iuuentutem.

Et ita delectatio ista voluntatis superueniens visioni Dei, in qua est substantia beatitudinis, complet beatitudinem,

E id est, ornat eam, & perficit, & eligibiliorem facit; & tamen sine illa delectatione, vel quietatione superueniente, erat iam tota substantia beatitudinis completa in visione.

Et sic voluntati attribuitur prima beatitudo ad finem, in quantum appetit consequi ipsum finem, & etiam attribuitur vltima beetitudo, in quantum in fine iam habita quietatur.

Media autem beatitudo, quæ est pertingere ad ipsum finem, vel facere eum præsentem amanti, non est voluntatis, sed intellectus.

Et ista consecutio est beatitudo, quia ipsa est, per quam coniungitur primo fini exterior, & ideo ipsa est finis vltimus interior.

Ad primũ arg. Ad primum dicendum, quòd illa ratio ostendit, quòd beatitudo est in voluntate, sicut obiectum in potentia, non tamen, quod sit actus eius, sicut primum obiectum

visus non est ipsa visio, sed res visibilis. Vnde ex hoc ipso, F quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius: ideo non erit beatitudo ipse actus voluntatis.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem, quasi quædam forma completiua beatitudinis, non tamen substantialiter, vt dictū est, sed perficit beatitudo operationem, vt quidam finis superueniens: sicut pulchritudo perficit iuuentutem, quæ iuuenibus aduenitur, sic dicitur 10. Ethic.

Ad tertiū Ad tertium dicendum, quod charitas pro tanto dicitur esse altior virtus cæteris, quæ sunt in via, quia ipsa est, quæ ordinat omnes alias. Hoc tamen non facit ei, quod actus eius sit ipsa beatitudo, sed quod inclinatio quædam in finem, sit ipse actus charitatis: sicut est in statu viæ, vel quod sit quæ- G dam quietatio in ipso fine, sicut est in statu patriæ. Nam ibi licet non attingatur Deus immediatè per actum charitatis, tamen cum eum attingimus per actum intellectus, quietamur in ipso postea per actum charitatis. Vnde charitatis actus nullo modo potest esse substantia beatitudinis.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio comparationis, quia actus corporis non potest pertingere ad assequendum bonum animæ; ideo cum anima imperet corpori, est corpus inferius.

Intellectus tamen attingit ad assequendum, quod voluntas appetit: ideo poterit esse assecutio boni per actum intellectus, licet desiderium eius sit per voluntatem, assecutio tamen illius boni est beatitudo, cum illud bonum sit vltimus finis exterior, & sic in actu intellectus erit beatitudo.

Considerandum tamen, quod intellectus non attingit fi- H nem voluntatis sub ea ratione, qua voluntas fertur in illum quia illud erat impossibile: Nam voluntas fertur in illum in ratione boni, quæ est ratio finis; ideo illa res solum pertinet ad voluntatem, vt finis.

Intellectus autem fertur in rem illam, vt veritatem habet, vel vt est aliquid intelligibile. Et sic consequitur illam non sub ratione boni, & finis, sed sub ratione veri, & intelligibilis. Et tunc voluntas quietatur in illo iam acquisito, tanquam in fine suo, quem ipsum per actum suum consequi non poterat, sed solum desiderare illud ante consecutionem, & frui ipso post consecutionem. Et quia in re illa, reperitur vtrunque istorum completè, scilicet, ratio boni, & ratio veri.

Ratio quidem boni tanquam vltimi boni: ratio autem veri tanquam primi, & altissimi veri: ideo tàm voluntas, I quam intellectus se habebunt ad eandem rem, & cuiuslibet eorum erit obiectum proprium. Et tamen sub istis rationibus, quas nos communiter nominamus, scilicet, beatitudo, maximum bonum, vltimus finis: non est illa res obiectum intellectus; sed solius voluntatis.

Ad 5. arg. Ad quintum dicendum, quod per affectum dicitur homo perfectius coniungi Deo, quàm per intellectum, in quātum coniunctio, quæ est per affectum superuenit perfectè coniunctioni, quæ est per intellectum perficiens, & decorans eam: oportet tamen, quod prima coniunctio ad Deum semper sit per intellectum antequam per affectum.

Affectus tamen, siue dilectio prius inclinat in illam coniunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfectè coniungatur Deo: quamuis non inclinat simpliciter affectus in illam coniunctionem, antequam intellectus co- K gnoscat eam in quantum est possibile illam fieri, eò quod appetitus non potest esse de re omnino incognita. Et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, vbi dilectio intellectus est, scilicet, quia ipsa dilectio per modum quietationis vltimo aduenit post coniunctionem animæ cum Deo per intellectum. Et sic dicitur manere scientia foris, id est, iam præcessisse, quando dilectio intus est, id est, quando ipsa iam peruenit ad hoc, quod quietaretur in fine iam consecuto.

Ad 6. ar. Ad sextum dicendum quod pax pertinet ad beatitudinem non quod sit ipsa substantia beatitudinis, sed quod antecedenter, & consequenter se habet ad ipsam. Antecendenter quidem, in quantum ante perfectam coniunctionem animæ cum Deo per intellectum sunt remota omnia perturbantia & impedientia hominem ab vltimo fine, & illa remotio vocatur pax, vt sup. q. 30. ostensum est.

F Et consequenter etiam pertinet pax ad beatitudinem, in quantum habito vltimo fine manet totus homo iam pacatus quietato desiderio suo.

Ad 7. arg. Ad septimum dicendum, quòd finem primo apprehendit intellectus, quàm voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate: ideo voluntati debetur id, quod vltimo venit ad consecutionem ipsius finis, scilicet, delectatio, vel fruitio, quæ consequitur finem.

Et sic intellectus est, qui ipsum Deum primò attingit: & per intellectum ei coniungimur: ideo consecutio finis operatio est intellectus. Sed ad istam consecutionem consequitur necessariò delectatio, vel fruitio: & ista debetur voluntati. Nam non dicimus intellectum frui, sed voluntatem. Et sic sicut voluntas fuit primus motor, id est, qui primus mouit ad finem inclinando: ita ad ipsam pertinet, id est, quod G est vltimum in hoc, scilicet fruitio eius, vel delectatio, aut quies in illo.

Si tamen aliquis vellet dicere, quod voluntas prius totaliter se habeat ad beatitudinem, quam intellectus, falsum est; quia necesse est, quod res sit præcognita ad hoc, quod voluntas feratur in illam: solum ergo præcessit voluntas intellectum per modum inclinationis, & tendentiæ: non tamen per modum apprehensionis, & cognitionis finis.

Ad 8. arg. Ad octauum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in mouendo, sed cognitio prior est dilectione in attingendo, & in apprehendendo. Non enim diligitur aliquid, nisi cognitum, vt ait Augustinus decimonono de Trinitate. Et ideo intelligibilem finem primo apprehendimus per operationem intellectus, quam voluntatis, sicut sensibilem finem prius apprehendimus per actum sensus, id est, per co- H gnitionem eius, quam per actum appetimus.

Et cum dicitur, quod sit excellentior operatio voluntatis, quam intellectus in quantum est superior, vel prior, negandum est. Nam primo, & per se intellectus mouet voluntatem. Voluntas enim in quantum huiusmodi mouetur à suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem non mouet intellectum, nisi quasi per accidens, scilicet, in quantum ipsum intelligere apprehenditur, vt quoddam bonum: & sic voluntas desiderat ipsum intelligere: & sic intellectus voluntatem præcedit. Nunquam enim voluntas desideraret ipsum intelligere, nisi prius intellectus apprehenderet intelligere esse bonum, iudicando istud esse bonum. Et tunc voluntas cupit ipsum intelligere: & mouet intellectum ad intelligendum, quasi per modum imperij.

Et sic intellectus est causa, vt voluntas eum moueat, scilicet, quia ipse primo mouit voluntatem: & si ipse non mo- I uisset voluntatem, nunquam voluntas ei aliquid imperasset. Motus tamen primus simpliciter fit ab intellectu in voluntatem. Est etiam differentia in motibus istis: quia voluntas mouet intellectum ad intelligēdum actualiter per modum, quo efficiens dicitur aliquid mouere.

Intellectus autem mouet voluntatem per modum, quo finis mouet aliquid. Nam bonum, quod intelligitur, est finis voluntatis; & illud non mouet voluntatem, nisi secundum quod ei ostenditur, vel repræsentatur ab intellectu. Et sic motus intellectus, quem facit super voluntatem, aliquo modo pertinet ad motum obiecti, & finis. Agens autem est posterior in mouendo, quam finis. Nam agens non mouet, nisi propter finem.

Et sic apparet intellectum esse simpliciter altiorem, & K priorem voluntate. Ipsam autem voluntatem esse priorem intellectus, solum per accidens: ideo operatio intellectus erit excellentior. Cum autem dicitur, quod actus charitatis sit excellentior, quam fidei, &c.

Potest dici uno modo, quod charitas est perfectior fide, in quantum ipsa sine gratia esse non potest: & facit hominē Deo charum. Fides autem potest esse sine gratia: ideo charitas ex hoc excellentior est: & tamen simpliciter non est actus charitatis ex genere potentiæ excellentior actu fidei: licet propter imperfectionem actus fidei; scilicet, quia necessariò est cum quadam obscuritate, poterat esse actus charitatis excellentior: licet dicere, an charitas sit maior fide, & in quo sit maior, non est pro nunc, sed dicetur prima Corinth. 13. cap.

Ad 9. arg. Ad nonum dicendum, quòd ille, qui habet omnia, quæ vult, ex hoc est beatus, quod habet ea, quæ vult: quod

quidem

quidem contingit per aliquid aliud, quàm per actum voluntatis: quia per voluntatem possumus desiderare, sed non attingere: quia aliàs à principio, cum incipimus desiderare, haberemus rem desideratam: quod falsum est, vt nunc dictum fuit. Quod autem dicitur beatum nihil male velle requiritur ad beatitudinem: non quasi sit ipsa essentia beatitudinis, vel aliquid eius: sed quædam dispositio ad beatitudinem: quia nullus potest beatus esse, qui adhuc aliquid male vult. Voluntas autem bona pertinet ad beatitudinem, vt inclinatio ad beatitudinem: non tamen sicut motus reducitur ad genus termini sui, vt alteratio ad qualitatem: & augmentatio ad genus quantitatis.

Ad decimum. Ad decimum dicendum, quòd delectatio perficit operationem voluntatè: tanquam aliquid, quod sit finis operationis, id est quòd operatio ordinetur in ipsam: sed perficit eam sicut aliquid superueniens, sicut pulchritudo perficit iuuentutem. 10. Ethic. & tamen pulchritudo non est finis iuuentutis, id est ad quem sit iuuentus: sed magis à contrario: perficit tamen eam quasi quidam ornatus superueniens. Pro hoc autem considerandum, quòd non omne istud, quòd rem aliquam perficit, est finis eius. Perfectio enim alicuius dicitur dupliciter, vno modo vt rei habentis speciem, id est iam existentis in specie. Alio modo, vt perfectio rei ad habendam speciem. Primo modo perfectio domus habentis speciem, id est iam existentis est habitatio, quia ad istam ordinatur: non enim fieret domus, nisi propter hoc. Perfectiones autem ad habendam speciem in domo dicuntur esse illa, quæ requiruntur ad hoc, quòd domus constituatur, & constituta bene se habeat. Et ista sunt triplicia, scilicet principia ad essendum, scilicet, partes materiales, & forma superinducta: & ea quæ sunt ad conseruationem: sicut appodiacula, quæ fiunt ad sustentationem domus: & ea, quæ fiunt ad hoc, quòd vsus domus sit conuenientior: sicut est pulchritudo domus. Ista tria vocantur perfectio rei ad habendam speciem. Illud autem, quod est perfectio rei, vt iam habentis speciem, est simpliciter finis eius: sicut habitatio est finis domus: quia est perfectio eius, vt iam constitutæ. Et ita in qualibet re ordinata ad aliquem vsum, ille vsus est finis ipsius vt habentis speciem. Illæ autem perfectiones rei, quæ sunt ad habendam speciem, non sunt finis eius: sed potius è contrario, ipsa res constituta est finis istarum perfectionum. Sicut in domo lapides, & ligna non sunt finis domus, sed domus est finis illorum; ita etiam de pulchritudine, & appodiaculis dicendum, quòd propter domum sunt: & tamen habitatio non est propter domum, sed domus propter habitationem; ideo habitatio est simpliciter finis: & ipsa est perfectio domus, vt habentis speciem. Ita in naturalibus materia, & forma rei, sunt perfectio eius ad habendam speciem: & tamen non est res propter materiam, & formam, sed materia, & forma propter rem. Et si dicatur, quòd forma est finis, dicendum, quòd est finis generationis, non tamen est finis rei genitæ, & habentis speciem: immo propter hoc forma quæritur, vt species sit completa: & tamen ista duo sunt perfectiones rei ad essendum. Sunt etiam perfectiones animalis ad conseruandum in specie, vt sanitas: & virtus nutritiua, & generatiua, & vires sensitiuæ, & motiuæ, & similia, & tamen ista non sunt finis animalis: sed potius animal est finis istorum: quia ista quæruntur, vt anima conseruetur: illa autem, quibus res disponitur ad proprias operationes speciei perficiendas, & ad debitum finem congruentius consequendum, etiam non sunt finis rei, sicut pulchritudo, & robur, & sensuum viuacitas, & similia, quæ quasi organa quædam deseruiunt fœlicitati: vt patet primo Ethic. sed magis ipsa res, scilicet, homo est finis istorum: quia omnia ista sunt perfectiones eius ad constituendam speciem, scilicet, substantialia conseruatiua, & ad vsum bonum dispositiua. Perfectio autem hominis, vt habentis speciem est ipse Deus: ideo ille est simpliciter finis hominis; sicut habitatio est finis domus. Delectatio autem est perfectio operationis, non tanquam rei habentis speciem, id est, quòd ipsa operatio secundum speciem suam sit ordinata ad delectationem, sed ordinantur operationes ad alios fines, sicut comedere ordinatur, secundum suam speciem ad conseruationem indiuidui, & coire ad conseruationem speciei. Non est ergo delectatio perfectio operationis, vt haben-
A tis speciem: sed est similis perfectionibus, quæ ordinantur ad habendam speciem: & est similis illis, quæ faciunt ad meliorem vsum rei, sicut pulchritudo facit ad conuenientiorem vsum domus, ita delectatio in operatione facit, quòd attentius, & firmius insistimus operationi, in qua ipsa est. Ideo dicitur 10. Ethic. quòd delectatio perficit operationem, sicut decor perficit iuuentutem: & tamen decor non est finis hominis: nec ipsius iuuentutis, sed potius è contrario, & tamen perficit eam: quia reddit ipsam magis gratam. Et hoc modo delectatio perficit beatitudinem, sicut decor iuuentutem. Et non est inconueniens, quòd aliquid perficiat beatitudinem, non quidem, quòd beatitudo sit in se aliquid imperfectum, & debeat perfici per aliquid alterum, à quo suum bonum, & perfectionem suscipiat: quia istud esset contra naturam beatitudinis: sed dicitur perfici
B per aliquid superueniens, scilicet, quòd istud addit ei aliquid bonitatis, secundum quam sit magis eligibilis, quàm prius: ita dicit Arist. 1. Ethic. quòd beatitudo cum minimo bonorum superadditio est eligibilior, quam prius. Et tamen dato, quòd non adderetur sibi istud paruum bonum, erat beatitudo bonum quoddam per se sufficiens. Istud autem verum est de beatitudine imperfecta, qualis est huius vitæ, de qua Arist. loquitur. Secus autem de perfecta, quæ est post mortem: quia minima bona illi addita non facerent eam eligibiliorem: immo etiam si omnia bona particularia, quæ hic sunt, adderentur ipsi fœlicitati vitæ æternæ, nihil omnino in ea augerent: nec esset aliqualiter eligibilior, quàm prius. Ratio differentiæ est; quia illa beatitudo est per præsentiam verisimilis boni, quod est essentia boni; & continet vnitiuè omnia bona; ideo cætera bona cum ipso nihil
C addunt supra ipsum. Secus autem de beatitudine ista imperfecta, quæ non fit per præsentiam illius boni, sed per quædam minora bona. Ideo illi bono, in quo est fœlicitas præsens, quodlibet bonum particulare additum etiam si esset minimum aliquid super adderet in bonitate, cum bonum istud, in quo sit fœlicitas præsens, non contineat aliqua alia bona vnitiuè; sed seipsum solum. Et ideo quodlibet bonum ei additum facit eam eligibiliorem; vt dixit Arist.

Ad vndecimum. Ad vndecimum dicendum, quòd delectatio non quæritur propter aliud, sed propter seipsam. Et hoc non probat sufficienter eam esse vltimum finem; quia licet non sit vltimus finis, est tamen quoddam per se accidens eius concomitans ipsum; & sic non potest propter alterum desiderari, sed eodem desiderio desideratur vltimus finis. & delectatio, quæ
D est in consecutione eius, licet aliquo modo potest dici, quòd desideretur delectatio propter operationem, in qua est; vt ostensum est sup. in quæst. 24. qua quærebatur, an in voluptate sit beatitudo.

Ad duodecimum. Ad duodecimum dicendum, quòd homines quærunt delectationem, & cognitionem; sed plures quærunt delectationem, non quidem, quòd aliquis quærat magis delectationem, quæ est in intelligere, quàm ipsum intelligere; sed potius è contrario. sed quærunt homines delectationem, scilicet, illam, quæ est in sensu circa res corporeas, potius quàm cognitionem intellectiuam, & delectationem consequentem ipsam cognitionem. Hoc autem non est quasi melior sit delectatio corporalis quam cognitio intellectus, sed quia exteriora bona ab omnibus cognoscuntur, cum apprehendantur per sensum. Ideo quidam ipsa sola putant
E esse bona, & ea sola eligunt; patet 7. Ethic. Si autem interiora bona essent ita perfectè cognita, necesse erat, quod ipsa magis quàm exteriora desiderarentur. Ratio tamen non procedit; quia oportebat, quod argueretur de operatione, & de delectatione consequente ipsam operationem. Et sic videremus, quid eorum magis desideraretur; & quid esset finis simpliciter. Hic tamen procedit argum. de cognitione intellectus comparata ad delectationem, quæ est in sensu. De his sanctus Thom. 1. 2. quæst. 3. artic. 4. & 4. sentent. distin. 49. quæstione prima, artic. 2. & in summa contra Gent. libro cap. 24.

An beatitudo sit in actu intellectus practici, vel speculatiui. Quæstio XXXIIII.

Primum arg. QVæritur, cùm determinatum sit beatitudinem esse in actu intellectus, an sit in actu intellectus practici, vel speculatiui. Dicunt quidam, quòd consistit in actu intellectus practici: quia quanto aliquod bonũ est communius, tanto est diuinius. 1. Ethi. sed bonum intellectus speculatiui est solum ipsius, qui speculatur: bonum autem intellectus practici potest esse multorum, sicut patet in directione, quæ fit per virtutes: ergo magis erit beatitudo *Secundũ arg.* in actu practici, quam speculatiui. Item beatitudo est vltima perfectio hominis: sed magis est perfectio alicuius rei, secundum quòd est causa alterius, quàm secundum, quòd in se perfecta existit. Vnde dicit Dio. lib. de cæleſt. Hierar. c. 3. quòd omnium diuinius est Dei cooperatorem fieri in directione aliorum. Per intellectum aũt speculatiuum homo habet perfectionem in seipso, practicus autem intellectus est causa aliorum: ergo beatitudo magis consistit in intelle- *Tertiũ argum.* ctu practico, quàm speculatiuo. Item beatitudo est eis conformis, quæ sunt ad beatitudinem: ipsa autem beatitudo est præmium virtutis: quia est, quod per virtutem vltimatè quæritur. 1. Ethic. virtutes tamen magis consistunt in operatione, quàm in cognitione: nam intelligere parum, vel nihil prodest ad virtutem: vt patet 2. Ethic. scilicet. Non addiscimus, vt sciamus, sed vt boni efficiamur: ergo beatitudo *Quartum arg.* ad practicum intellectum pertinebit. Item beatitudo hominis consistit in eo, quod in homine nobilius est, sed intellectus practicus est nobilior speculatiuo: quia ipse imponit ei legem: cum per prudentiam legislatoris statuatur, quòd quilibet addiscere debeat: & quanto tempore, & quas disciplinas oporteat esse in ciuitate 1. Ethic. ergo beatitudo ad *Quintum arg.* practicum intellectum pertinebit. Item beatitudo est perfectum bonum hominis: sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculatiuus, cum speculatiuus solum ordinetur ad verum: & secundum perfectionem intellectus practici dicimur boni, non autem secundum perfectionem intellectus speculatiui, sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes: ergo beatitudo consistet in practi- *Sextũ ar.* co intellectu. Item beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Intellectus autem speculatiuus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominem, practicus autem occupatur circa ea, quæ sunt ipsius hominis, scilicet, circa operationes, & passiones eius: ergo beatitudo erit potius in intellectu *Septimũ arg.* practico. Item vltimus finis cuiuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum: magis tamẽ assimilatur homo Deo per practicum, quàm per speculatiuum: quia practicus intellectus est causa rerum intellectarum: sicut patet in artifice: quia per hoc, quòd domum præintelligit domum in esse producit. Sic etiam de moralibus operationibus: quia per hoc, quòd aliquid intelligimus faciendum, istud facimus: speculatiuus autem intellectus non est causa rerum: sed potius cognitio eius causatur à rebus, quæ mouent eum per modum obiecti: ergo beatitudo erit in intellectu practico.

Dicendum, quòd beatitudo non potest consistere in actu intellectus practici, sed in speculatiuo. Quia, cum beatitudo sit vltimus finis, desideratur propter seipsam, & non propter alterum: cognitio tamen practica ordinatur ad alterum, tanquam in finem scilicet in ipsum opus 2. Metaph. Speculatiua autem cognitio propter seipsam est, ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculatiuo, quàm in practico. Item beatitudo nostra consistit in coniunctione ad Deum. Coniungi tamen Deo non possumus per intellectum practicum, sed per speculatiuum: cum in Deo non sit aliquid, quod nos possumus facere: est tamen ibi, quod possimus speculari, ergo consistit beatitudo in speculatiuo. Item ad rationem beatitudinis requiritur diuturnitas in operatione, & sufficientia, & delectatio. Ista autem simul magis sunt in intellectus speculatiui actu, quàm in aliquo alio. Patet, quia in intellectu practico indigemus multis auxilijs exterioribus ad operationes: quia multa per amicos, & multa per diuitias, & potentiam temporalem sunt operata 1. Ethic. Sufficientem autem esse in istis auxilijs difficile est. Ad actum verò speculatiui intelle- F ctus non requiruntur exteriora per se, sed magis remoti ab exterioribus, vt soli intellectioni vacemus. Ideo promptum est habere sufficientia omnia ad speculationem, quod non est in actione. Etiam est diuturnitas in actu speculatiuo: quia nihil est, in quo homo possit ita diu persistere, sicut in contemplatione speculatiua, propter remotionem à corporeis instrumentis, quorum debilitas lassitudinem causat: & cessationem ab operatione. In practico autem cum requirantur operationes exteriores, multæ difficultates sequuntur. Ideo non est aliqua vna operatio, in qua homo possit diu manere, sicut in speculando. Delectatio etiam maior est in speculatione, quam in alijs rebus, eo quòd ipsa est purior, cum nullum ei contrarium admisceatur, nec potest habere aliquod contrarium. Aliquæ autem delectationes possunt esse corporeæ, quæ sunt valde vehe- G mentes: & tamen etiam si licitæ essent, non essent ita perfectæ, sicut speculatio: eo quòd propter impuritatem habent multum de contrario: & necesse est debilitari, & fatigari, & fastidire ipsum, qui delectatur aliquando per tales delectationes, cum actio contrariorum ibi sit interdum maior, quam sit sensus delectationis. Ideo non possunt tales delectationes esse diuturnæ. Delectationes autem intellectus speculatiui habent hoc sibi proprium, quòd diuturnæ valde possunt esse: immo per se efficerentur perpetuæ, nisi per accidens, & fatigationem organi phantastici, & aliorum, quæ per accidens læduntur in diuturna speculatione, sicut dicitur primo de anima, quòd ex multum speculari marcessit animal corrupto quodam interius, id est, fit resolutio quædam partium tenerarum in corpore per longam speculationem. Sic etiam dicitur Sap. 9. Corpus H quod corrumpitur, aggrauat animam: & terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem, id est, cogit intellectum cessare ab intellectione. Amplius patet hoc: quia cum vltimus finis hominis sit Deus: & beatitudo nostra sit coniunctio ad illum per intellectum, non poterit esse per intellectum practicum: quia si intellectus practicus coniungeret nos vltimo fini, necesse esset, quòd res cognita per intellectum practicum esset vltimus finis exterior noster. Falsum est tamen, quòd si finis intellectus practici sit effectus exterior sicut ipsum opus in arte: vel ipsa operatio circa moralia. Effectus autem quicunque sit, non potest esse finis noster exterior: quia perfectio animæ non dependet ab effectu: sed perfectio effectus à causa. Impossibile est ergo beatitudinem esse in actu intellectus practici: consistet ergo in speculatiuo. Et inde est, quòd I omnis cognitio practica est propter aliud appetibilis, cognitio autem speculatiua propter seipsam. Item patet, quòd cum beatitudo sit operatio hominis, oportet quòd sit optima operatio eius. Est autem optima operatio hominis illa, quæ est ab optima potentia: & respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus; & optimum obiectum est ipsum esse diuinum, vel bonum eius: & hoc quidem non est obiectum intellectus practici, sed speculatiui: ideo in tali operatione, scilicet contemplatione diuinorum erit maximè beatitudo. Et quia vnusquisque videtur esse id, quod optimum est in eo: sicut homo est maxime intellectus; quia ille est optimus in eod. 9. & 10. Ethic. & ista operatio erit optima, & maximè delectabilis homini: quia est per istud, quod maxime est ipse homo. Item patet ex con- K ditione beatitudinis, quæ propter seipsam quæritur. Actus enim speculatiui intellectus propter seipsum est: actus vero practici intellectus non quæritur propter seipsum, sed propter actionem, & actiones ordinantur ad aliquem finem: ideo non est possibile in actu practici intellectus suam in vita actiua beatitudinem existere. Item, quia in vita contemplatiua, homo communicat superioribus, scilicet, Deo, & angelis, quibus per beatitudinem assimilatur, & in ea non assimilatur alicui animali. In his tamen, quæ pertinent ad vitam actiuam, alia animalia communicant cum homine, licet imperfectè, sicut aliqua animalia prudentiam habere dicuntur primo Meta. ergo beatitudo non erit in vita actiua, sed in contemplatiua. Istud verum est de perfecta beatitudine, qualis est post mortem. Imperfecta autem beatitudo, qualis hic potest haberi, consistit primò, & principaliter

in con-

in contemplatione,& ſecundario in actu intellectus practici ordinantis actiones,& paſſiones humanas 4.Ethic.

Ad primū arg. Ad primum dicendum, quod bonum, cui intellectus ſpeculatiuus coniungitur per cognitionem,eſt communius,quā bonum, cui coniungitur intellectus practicus, inquantum intellectus ſpeculatiuus magis ſeparatur à particulari,quàm practicus: cuius cognitio in operatione perficitur, quæ in ſingularibus conſiſtit. Sed hoc eſt verum, quòd aſſecutio finis,ad quem peruenit intellectus ſpeculatiuus, inquantum huiuſmodi,eſt propria aſſequenti,id eſt, per intellectum ſpeculatiuum conſequitur ſpeculans cognitionem veritatis, quæ eſt quoddam bonum, & perfectio ſpeculantis. Aſſecutio autem finis, quem intendit intellectus practicus, poteſt eſſe propria & communis, inquantum per intellectum practicum aliquis dirigit ſe,& alios in finem. Sicut patet de rectore multitudinis, ſed ſpeculans ex hoc. quod ſpeculatur B ipſe ſingulariter dirigitur in finem ſuæ ſpeculationis. Ipſe tamen finis intellectus ſpeculatiui tantum præeminet, & excedit bonum intellectus practici, quòd aſſecutio finis ſpeculatiui intellectus, etiam pro vno ſingulariter excedit aſſecutionem finis intellectus practici, etiam ſi illa aſſecutio ſit pro multis. Ideo beatitudo maximè, & perfectiſſimè conſiſtet in actu intellectus ſpeculatiui.

Ad ſecundum Ad ſecundum dicendum, quòd maius, & perfectius eſt habere perfectionem aliquam, & transfundere eam in alterum,quàm habere eam in ſolo ſeipſo. Non enim poteſt alio modo intelligi comparatio dictarum perfectionum, quia perfectio alicuius, vt eſt cauſa, non poteſt eſſe niſi ſimul ſit perfectio ipſa in re,quæ eſt cauſa: & etiam transfundat eam in alterum per cauſalitatem. Transfundere autem, & non habere eam aliquo modo eſt impoſſibile. Contingit autem C maiorem eſſe perfectionem alicuius, prout in ſe perfectum eſt,quàm ſecundum,quòd eſt cauſa alterius, quando nō eandem perfectionem communicat: vel non ita perfectè,ſicut habet,ſicut maior perfectio eſt, quæ conſideratur in Deo ſecundum. quòd in ſe conſiſtit, quàm ſecundum quòd alia cauſat. Quia perfectio, ſecundùm quam Deus conſiſtit in ſe,eſt realiter infinita, perfectio tamen, quàm transfundit, vel communicat rebus creatis, non eſt realiter infinita. Si tamen Deus perfectionem infinitam, quæ in ipſo eſt, in alia transfunderet, maior eſſet illa perfectio, ſecundum quàm Deus in ſe conſiſteret: & quam in alijs cauſaret, quàm ipſamet perfectio infinita, ſecundum quam ſolum Deus in ſe conſiſteret. Nunc autem, quia non eſt eadem, vel non tota illa, in qua conſiſtit, & illa quam transfundit, Deus eſt perfectior inquantum non eſt cauſa, ſed in ſe con- D ſiſtit, quam inquantum eſt cauſa. Et ſic maior eſt perfectio ſpeculantis, ſecundum quam ſpeculans ſolum in ſe cōſiſtit, quàm perfectio fabri inquantum facit cultellum. Eſſet tamen perfectior ille ſpeculans, qui ſpeculando ſimul alios ſibi æqualiter ſpeculatores conſtitueret, quàm qui ſolum in ſeipſo poſſet ſpeculari.

Ad tertiū Ad tertium dicendum, quòd licet per virtutes habeatur beatitudo, non oportet pertinere beatitudinem ad practicum intellectum, ſicut virtutes:quia finis,& ea,quæ ſunt ad finem, non oportet, quòd omni non ſint conformia, quaſi ſint vnius generis, vel ſpeciei: ſed oportet eſſe ibi conformitatem cuiuſdam proportionis, ſcilicet, vt ea, quę ſunt ad finem, ſint proportionata ad inducendum finem, ſcilicet, quòd per illa finis conuenienter inducatur. Sicut ſcientia eſt finis librorum, & tamen non pertinent ad idem E genus: immo non conueniunt in aliquo vniuoco: quia ſcientia pertinet ad primam ſpeciem qualitatis: libri autem ad nullum genus prædicamenti pertinent: quia ſunt entia per aggregationem, ſcilicet, quæ continent res diuerſorum prædicamentorum: & tamen libri, & ſcientia habent ſe proportionaliter inquantum per libros ſcientia conuenienter habetur. Hoc modo virtutes conformantur beatitudini: quia ad beatitudinem perducunt per modum diſpoſitionis, & meriti, & hoc eſt de beatitudine perfecta, quæ eſt in futuro. Beatitudo autem imperfecta, qualis eſt in præſenti, non habet aliquid præcedens, tanquam meritum: ſed benè aliquid præcedens, tanquam diſpoſitionem. Et ita erunt morales virtutes reſpectu fælicitatis, quæ conſiſtit in actu intellectus ſpeculatiui: quia vitioſus moraliter non poteſt eſſe beatus etiam ſpeculatiuè, A licet poſſit habere cognitionem, quæ materialiter eſſet beatitudo.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quòd intellectus ſpeculatiuus ſimpliciter eſt nobilior intellectu practico, cum ſit propter ſeipſum, practicus autem propter opus. Etiam practicus intellectus non imponit legem ſpeculatiuo: Non enim dirigitur intellectus ſpeculatiuus in iudicio alicuius veritatis per legem poſitam ab intellectu practico: cum intellectus practicus neſciat ſpeculari, quanto magis dare legem de ſpeculando. Lex tamen eſt regula directiua operationum. Si ergo aliqua lex poneretur intellectui ſpeculatiuo,neceſſe eſſet, vt per illam in actibus ſuis dirigeretur:nullus tamen actus ſuus poteſt dirigi per practicum: ergo non poteſt practicus ei legem imponere: ſed intellectus practicus legem ponit propter intellectum ſpeculatiuum,ſcilicet, B in illis rebus, quæ ordinantur ad ſpeculatiuum: vt dicitur 6.Ethic.ſcilicet, dum ordinat qualiter, vel per quæ media perueniat aliquis ad perfectionem intellectus ſpeculatiui. Ipſi tamen actus, de quibus prædictæ leges dantur, ſunt quædam operationes exteriores, quæ magis pertinent ad practicum, quam ad ſpeculatiuum, ſcilicet, quæ diſciplinæ debent eſſe in qualibet vrbe, & quanto tempore legi debeant. 1. Ethic. Operatio tamen ſpeculatini intellectus non eſt aliquid iſtorum, ſed ſolum eſt in intellectu: & ſic practicus dat legem de operibus practicis, & non de ſpeculatiuis, licet iſtæ practicæ ordinentur ad ſpeculatiuas.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quod intellectus practicus ordinatur ad bonum, quod eſt extra animam: ſpeculatiuus autem habet bonum ſuum in ſeipſo,ſcilicet,contemplationem C veritatis. Et ſi iſtud bonum ſit perfectum,quod ſpeculamur, perficitur totus homo ex eo, & fit bonus: quodquidem intellectus practicus non habet, ſed ordinat ad iſtud. Cum verò dicitur, quòd per actum intellectus ſpeculatiui dicimur ſolum intelligentes, & ſcientes, dicendum, quòd verum eſt quando ipſa ſpeculatio non eſt bonum perfectum: quia non poteſt perficere habentem ſimpliciter, ſed ſolum quantum eſt quoddam bonum intelligibile, & reddit eum intelligentem,& ſapientem, quod eſt quidam modus perfectionis. Si autem ſpeculatio ſit bonum perfectum, vtpote de maximo bono clarè cognito,non ſolum faciet intelligentem, aut ſapientem, ſed faciet beatum: quia ſicut per participationem boni efficitur quis bonus, ita per participationē ſummi boni efficietur homo beatus. Illa autem ſpeculatio eſt, qua coniungitur homo immediatè ipſi ſummo bono, D ideo participabit ipſum perfectè,& erit beatus.

Ad ſextū Ad Sextum dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi ipſemet homo eſſet vltimus finis ſuus: tunc enim conſideratio actuum,& paſſionum ſuarum eſſet beatitudo eius, ſed quia finis vltimus hominis eſt aliquod bonum ei extrinſecum, vt oſtenſum eſt ſup.quæſt.27.ſcilicet, Deus, ad quem per operationem intellectus ſpeculatiui attingimus:magis erit beatitudo hominis in operatione intellectus ſpeculatiui, quàm practici.

Ad ſeptimum. Ad ſeptimum dicendum, quòd maior ſimilitudo eſt homini ad Deum per intellectum ſpeculatiuum, quàm per practicum: quia ſimilitudo prædicta intellectus practici ad Deum,eſt ſecūdum quandam proportionalitatem, ſcilicet, quòd intellectus practicus ſe habet ad ſuum cognitum, ſicut Deus ad ſuum cognitum, ſcilicet, vterque eſt cauſa cogniti. E Intellectus autem ſpeculatiuus aſſimilatur Deo per vnionem,vel informationem quandam,quæ eſt multo maior aſſimilatio: & maxime quia licet Deus reſpectu rerum habeat cognitionem practicam, reſpectu tamen eſſentiæ ſuæ, quæ perfectior eſt omnibus rebus, non habet cognitionem practicam,ſed ſpeculatiuam. Magis ergo aſſimilatur Deo intellectus ſpeculatiuus, quàm practicus. De his S.Tho. prima ſecundæ quæſtione 3.artic.5.& 4. Senten. diſtinctione 49. quæſt...art.3.

Felicitas non poteſt conſiſtere ī actu prudentiæ. Ex his autem dici poteſt, quòd non poteſt conſiſtere fęlicitas in operatione prudentiæ: quia prudentia ſolum eſt circa ea, quæ ſunt moralium virtutum, cum ſit habitus directiuus circa omne agibile, non eſt tamen beatitudo in actibus moralium virtutum, vt oſtenſum eſt ex nunc dictis: cum illæ pertineant ad partem practicam: ergo non erit beatitudo in actu prudentiæ. Item beatitudo

nominis eſt in optima operatione eius: optima autem operatio hominis eſt, ſecundum illam potentiam, quæ homini eſt propria, & reſpectu optimi obiecti, operatio autem prudentiæ non eſt erga obiecta perfectiſſima intellectus, vel rationis, quia non eſt erga neceſſaria, ſed erga contingentia operabilia, ergo non eſt in actu prudentiæ beatitudo.

Item in eo, quod ordinatur ad alterum, ſicut ad finem, non eſt beatitudo, cum illa ſit propter ſe. Operatio autem prudentiæ comparatur ad alterum, ſicut ad finem ordinatur, tum quia omnis cognitio practica, cuius eſt quædã pars ipſa prudentia, ordinatur, ad operationem, tum etiam quia prudentia facit hominem ſe benè habere in hijs, quæ ſunt eligenda ad finem, vt patet 6. Ethic. non ergo erit operatio prudentiæ beatitudo.

Item animalia irrationabilia non participant aliquid fęlicitatis, vt probat Ariſt. 1. & 10. Ethi. participant tamẽ quædam ipſorum aliquid prudentiæ: vt patet per eundem 1. Meta. ergo non eſt beatitudo in actu prudentiæ.

Eodem modo dicendum eſt, quòd non poſſit eſſe beatitudo in operatione artis, quia cognitio artis eſt practica, & ſic ordinatur ad finem, ideo tam cognitio, quam operatio artis non poteſt eſſe beatitudo.

Item in operationibus artis fines ſunt extrinſeci, ſcilicet, res artificiatæ, quæ non poſſunt eſſe fines vitæ humanæ, ſed potius homo eſt finis omnium artificiatorum, quia ad vſus eius omnia, constructa ſunt, ergo non poteſt conſiſtere beatitudo, in operatione artis. De his ſanctus Thomas in ſumma contra Gen. lib. 3. cap. 34. & 35.

An beatitudo conſiſtat in conſideratione per ſcientias ſpeculatiuas, Quæſt. XXXV.

QVæritur, an beatitudo poſſit conſiſtere in conſideratione noſtra per ſcientias ſpeculatiuas. Dicunt quidam, quòd ſic, quia 1. Ethic. dicitur, quòd felicitas ſit operatio ſecundum perfectam virtutem: Ipſe *Primum arg.* tamen philoſophus diſtinguendo virtutes, non ponit, niſi tres ſpeculatiuas, ſcilicet, ſcientiam, ſapientiam & intellectum 6. Ethic. & illæ tres pertinent ad conſideratiõẽ ſcientiarum ſpeculatiuarum: cum nulla iſtarum ſit practica, ergo erit beatitudo in conſideratione per ſcientias ſpeculatiuas.

Secundũ arg. Item illud videtur eſſe humana beatitudo, quod vniuerſaliter deſideratur ab omnibus propter ſeipſum, ſic autem eſt de conſideratione ſcientiarum ſpeculatiuarum: quia vt dicitur 1. Meta. Omnes homines natura ſcire deſiderant, & poſt pauca ſubditur, quòd ſpeculatiuæ ſcientiæ propter ſeipſas quæruntur, ergo in ipſis conſiſtit beatitudo. *Tertium arg.* Item beatitudo eſt vltima hominis perfectio vnũ, vnum quodque autem perficitur ſecundum, quod reducitur de potentia in actum, Intellectus autem humanus eſt in potentia felix, & reducitur in actus per conſiderationem ſcientiarum ſpeculatiuarum; ergo in conſideratione ſecundum illas erit beatitudo.

Dicendum, quòd beatitudo vt dicit bonum perfectum, non poteſt eſſe in actu ſcientiarum ſpeculatiuarum. Sciendum tamen, quòd beatitudo eſt duplex, vt ſæpe ſup. dictum eſt, ſcilicet, vna perfecta, & alia imperfecta. Dicitur autem perfecta beatitudo illa, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem. Beatitudo autem imperfecta eſt, quæ non attingit ad perfectam beatitudinis rationem, ſed participat quandam particularem beatitudinis ſimilitudinem, ſicut perfecta prudentia inuenitur in ſolo homine, apud quem eſt omnium agibilium ratio, In quibuſdam autem brutis inuenitur imperfecta prudentia: quia ſunt in eis quidam particulares inſtinctus ad quædam opera ſimilia operibus prudentiæ. Perfecta autem beatitudo in conſideratione, quæ eſt per ſcientias ſpeculatiuas, non poteſt conſiſtere eſſentialiter, ita quòd ipſa ſpeculatio ſit realiter beatitudo. Ad cuius euidentiam conſiderandum, quòd conſideratio in ſcientijs ſpeculatiuis non ſe extendit vltra virtutem principiorum illarum ſcientiarum; quia in principijs alicuius ſcientiæ tota ipſa ſcientia virtualiter exiſtit. Principia autem prima ſcientiarum ſpeculatiuarum accepta ſunt per ſenſum, vt patet 1. Meta. & 2. poſteriorum. Vnde tota conſideratio ſpeculatiuarum ſcientiarum, non poteſt vltra ſe extendere, quàm ſenſibilium cognitio poſſit deducere. In cognitione tamen ſenſibilium non poteſt conſiſtere hominis beatitudo, quæ eſt vltima perfectio eius: non enim poteſt aliquis perfici per aliquid inferius ſe, niſi ſecundum, quod in illo inferiori eſt aliqua participatio alicuius ſuperioris ſe. Manifeſtum eſt autem, quòd forma lapidis, & cuiuſcunque rei ſenſibilis eſt inferior homine in perfectione. Vnde per formam lapidis non poteſt perfici intellectus humanus, inquantum talis forma eſt, ſed quantum in ea participatur aliqua ſimilitudo alicuius, quod eſt ſup. intellectum humanum, ſcilicet, lumen intelligibile, vel aliquid huiuſmodi. Omne autem, quod eſt per aliud, reducitur ad per ſe, ſicut omne, quod eſt calidum per participationem, reducitur ad id, quod eſt calidum quaſi per eſſentiam, ſcilicet, ad ignem. Vnde oportet, quod vltima perfectio hominis ſit per cognitionem alicuius rei, quæ ſit ſupra intellectum humanum, & ſic non poterit eſſe in conſideratione ſcientiarum ſpeculatiuarum, ſed ſicut in formis ſenſibilibus participatur aliqua ſimilitudo ſuperiorum ſubſtantiarum. Item conſideratio ſcientiarum ſpeculatiuarum eſt quædam participatio veræ, & perfectæ beatitudinis; ſed non eſt ipſa perfecta beatitudo. Talis autem eſt beatitudo præſens, quæ perfecta eſſe non poteſt, & iſta ad plus habetur per ſcientias ſpeculatiuas, vt colligitur libro decimo Ethic.

Ad primũ arg. Ad primum dicendum, quòd non conſiſtit perfecta fęlicitas in operatione alicuius habitus virtutis. Cum autem dicitur 1. Ethic. quod ſit operatio ſecundum perfectam virtutem, intelligitur de ſelicitate imperfecta, quæ in præſenti haberi poteſt. Sed obijcietur, quomodo per virtutem perfectam poſſit eſſe fęlicitas imperfecta, cum potius deberet eſſe perfecta: quia à perfecto perfectum gignitur. Dicendum, quòd ſi eſſet neceſſaria conditio beatitudinis, quòd eſſet operatio virtutis, eſſet per operationem perfectam beatitudo perfecta, & è contrario. Non eſt tamen naturaliter ipſa beatitudo operatio virtutis, ſed valdè excellit virtutem, cum ſit operatio excellentiſſimæ potentiæ actuatæ per obiectum altiſſimum ſibi ſemper præſens. Quòd autem beatitudo aliqua ſit operatio virtutis, pertinet ad quandam diminutionem beatitudinis, ideo non erit à perfecta virtute perfecta beatitudo, ſed à perfecta virtute imperfecta beatitudo, & à virtute imperfecta nulla erit beatitudo nec perfecta, nec imperfecta.

Ad ſecun. Ad ſecundum dicendum, quòd naturaliter deſideratur quæcunque beatitudo non ſolum perfecta, ſed etiam qualiſcunque ſimilitudo, vel participatio ipſius. Et ſic ſpeculatio per ſcientias ſpeculatiuas, licet non ſit perfecta beatitudo, quia eſt tamen aliqualis participatio eius ab omnibus naturaliter deſideratur.

Ad tertiũ Ad tertium dicendum, quod per conſiderationem ſcientiarum ſpeculatiuarum reducitur aliquo modo intellectus noſter in actum, non quidem in actum vltimũ, & completum, ſed in actum aliqualem. De his S. Tho. 1, 2. q. 3. art. 6.

An in conſideratione ſubſtantiarum ſeparatarum conſiſtat beatitudo. Quæſtio XXXVI.

QVæritur, an in conſideratione ſubſtantiarum ſeparatarum conſiſtat beatitudo. Vocamus enim ſubſtantias ſeparatas angelos, qui ſunt ſpiritus incorporei, & ita vocantur ſeparatæ ſubſtantiæ, ſcilicet, à materia: quia non ſunt ſpecies vnitæ corporibus, ſicut anima noſtra. Aliqui dicunt, quod in iſtorum contemplatione *Primum arg.* ſit beatitudo. Quia dicit Greg. in quadam homelia. Nihil prodeſt intereſſe feſtis hominum, ſi non contingat intereſſe feſtis angelorum, per quæ feſta beatitudinem finalem deſignat, ſed feſtis angelorum intereſſe non poſſumus, niſi per eorum contemplationem; ergo videtur, quòd in contemplatione angelorum conſiſtat hominis beatitudo. *Secundũ arg.* Item perfectio vltima cuiuſcunque rei conſiſtit in hoc quod coniungatur ſuo principio, vnde circulus dicitur figura perfecta: quia habet idem principium, & finem. Sed principium cognitionis humanæ eſt ab ipſis angelis, per quos homines illuminantur, vt dicit Dio. de cæleſ. Hierar. cap. 4. ergo perfectio humani intellectus eſt in contemplatione angelorum.

Item vnaquæque natura eſt perfecta, quando coniungitur

gitur

pitur superiori naturæ, sicut vltima perfectio hominis est, vt coniungatur naturæ spirituali: sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli: ergo vltima perfectio intellectus humani erit, vt coniungatur angelis per contemplationem, & sic erit beatus in hoc.

Rñdetur ad quæstionem q. Dicendum, quod non potest beatitudo hominis consistere in consideratione substantiarum separatarum: quia tunc oportebat, quod homo cognoscere posset substantias separatas, & non solum cognoscere, sed etiam perfecte cognoscere, & clare. Hoc tamen nō potest: quia anima nostra non potest peruenire ad cognoscendum substantias separatas, siue sint corpori vnita, siue post mortem separatas, de quo longa quæstio est, quam à præsenti consideratione abijcimus. De anima tamen coniuncta corpori, quod non possit intelligere substantias separatas latè probat S. Tho. in sum. contra Gen. lib. 3. cap. 39. vsque 44. & prima parte sum. q. 88. art. 1. & in quæstionibus suis de Anima q. 16. De Anima separata, quod non possit intelligere substantias separatas, erat maius dubium, de quo idem S. Tho. 1. parte summæ q. 89. art. 2. & in quæstionibus suis de Anima q. 17. Non ergo beatitudo potest esse per contemplationem substantiarum separatarum. Item dato, quod clare possent cognosci, adhuc non esset beatitudo humana in earum cognitione: quia non potest esse perfecta beatitudo in eo, quod est perfectio intellectus secundum participationem alicuius: sed in eo, quod est per essentiam tale, scilicet in eo, quod est bonum, vel verum per essentiam. Manifestū est autem, quod vnumquodq; in tantum est perfectio alicuius potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ: Proprium autem obiectum intellectus est verum: quicquid ergo habet veritatem participatam contemplatum non facit intellectum perfectum vltima perfectione, cùm in illo non reperiatur per se ratio veri: sed per deriuationem, vel participationem. Cum autem sit eadem dispositio rerum in esse, sicut in virtute, sicut dicitur 3. Metaph. quæcunq; sunt entia per participationem, sunt etiam vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, i. ab alio acceperunt: quia solius Dei esse suum est sua essentia: ideo relinquitur, quod solius Dei sit veritas per essentiam: ideo eius contemplatio faciet hominem perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem & imperfectam haberi posse in contemplatione substantiarum separatarum non est inconueniens: cum etiam in contemplatione, quæ fit per scientias speculatiuas aliquo modo sit beatitudo: vt patet 10. Ethic. Et ista est beatitudo, quæ in præsenti haberi potest. Hæc autem sola est propria operatio hominis, & in ea nullum aliorum animalium communicat. Hæc etiam ad nihil aliud ordinatur, tanquam in finem: cum contemplatio veritatis propter se solam quæratur. Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem quandam: quia de omnibus operationibus humanis nulla inuenitur in Deo, & angelis nisi ista. Per istam etiam operationem homo attingit superiora se, & quodammodo illis coniungitur: scilicet, cognoscendo ipsa. Etiam in hac operatione magis est homo sufficiens sibi ipsi, quam in omnibus alijs: quia nulla operatio humana indiget paucioribus auxilijs exterioribus, quàm ista, & hoc pertinet ad rationem beatitudinis, scilicet esse per se sufficientem. Ad hanc etiam operationem omnes aliæ humanæ operationes ordinantur, sicut in finem. Ad hanc autem requiruntur aliqua exteriora scilicet incolumitas, quæ est in corpore, sine qua nemo potest speculari. Et ad istam incolumitatem ordinantur omnia artificiata ab hominibus; quod patet ex eorum vsibus, quæ omnes sunt ad conseruationem humanæ vitæ. Requiritur etiam quies à perturbationibus passionum, quę sunt intra nos. Et ista quies habetur per virtutes morales, per quæ moderantur passiones, & per prudentiam, quæ est quasi quidam consiliarius omnium moralium virtutum. Requiritur etiam quies ab exterioribus perturbationibus: quia istæ maximè tollunt speculatiuam occupationem. Et ad tollendas istas perturbationes ordinatur totum regimen politicum humanarum legum. Et sic si considerentur recte omnes res humanæ, & dispositio ipsarum, omnia videntur seruire ad contemplationem veritatis. Et sic ista est operatio excellentissima humanæ vitæ, cum ad eam ordinentur omnia alia, quę ad homines pertinent. Et tamen hęc omnia ad-

A huc ad beatitudinem imperfectam pertinent, qualis est hic, vt dictum est, cum ista non sit completum bonum. De his S. Thom. prima secundæ. q. 3. artic. 7. & in sum. contra Gen. lib. 3. cap. 35.

Ad primum dicendum, quod in contemplatione hominis de angelis, non potest esse beatitudo. Cum autem dicitur de festis eorum: dicendum, quod intererimus festis angelorum, non quidem contemplantes ipsos angelos, sed contemplando Deum simul cum angelis. Nam etiam beatitudo angelorum erit in contemplando Deum. Et si nos perueniamus ad hoc, quod simul simus cum eis, & simul contemplemur Deum, dicemur interesse festis eorum.

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem illorum, B qui dixerunt animas creatas esse a substantijs separatis, vt quidam Philosophi voluerunt satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis esset in cōtemplatione substantiarum separatarum, quasi in coniunctione rei ad suum principium. Sed hoc falsum est, quia nihil creatum est nisi a Deo, nec creari potuit, ideo vltima perfectio intellectus humani quæ est beatitudo, non potest esse nisi in coniunctione eius ad Deum, qui est principium eius creando, cum solus eum creauerit, etiam illuminando: Nam licet angeli illuminent nos, hoc solum faciunt, sicut ministri, qui suo ministerio adiuuāt nos, vt perueniamus ad beatitudinem. Ipsi tamen non sunt finis vltimus humanæ vitæ.

Ad tertium dicendum, quod natura superior attingi potest ab inferiori dupliciter: vno modo secundum gradum C potentiæ participantis, id est, quod potentia rei inferioris perueniat ad participandum ęqualitatem aliquam cum natura superiori: & hoc modo supremum naturæ inferioris pertingit ad infimum naturæ superioris: quia æqualia sunt supremum in inferiori, & infimum in superiori: quia inter ea nullum est medium, eo quòd species sunt ordinatæ sicut numeri, id est, quod sicut inter numeros non cadit aliqua vnitas media inter species substantiales. Vnde sicut, cuilibet numero si addatur vnitas resultabit alia species numeri; ita cuilibet speciei si addatur alius gradus substantialis resultabit alia species. Cum ergo nihil sit medium inter speciem, & speciem, necesse est, quod infimum naturæ superioris sit coniunctum summo naturæ inferioris: quia alias daretur medium. Et si coniuncta sunt æqualia sunt, s. quod vnum D non excedit alterum in gradu perfectionis substantialis.

Et hoc modo supremum naturæ humanæ, & infimum naturæ angelicæ sunt idem, vel æqualia: quia inter hominem, & angelum non est species aliqua media, & sic vltima, siue maxima perfectio hominis est pertingere ad hoc, quod homo possit contemplari, sicut angeli.

Alio modo attingit natura superior ab inferiori, sicut obiectum à potentia: & hoc modo supremum in natura qualibet est, vt pertingat ad illud, in quo inuenitur perfecta ratio obiecti sui: & quia obiectum voluntatis humanæ est bonum vniuersale, id est ipsa natura bonitatis: & obiectum intellectus humani est ipsum primum verum, siue verum absolutè, quod est ipsum, in quo reperitur tota veritas erit supremum in voluntate peruenire ad maximum verum. Vtrumque autem est in Deo: ideo supremum in homine E est peruenire ad contemplandum, sicut angelus contemplatur: quod pertinet ad primum modum: non est tamen supremum in eo peruenire ad contemplandum angelum.

An beatitudo hominis consistat in visione Dei. Quæst. XXXVII.

QVæritur, an beatitudo hominis consistat in visione Dei. Dicendum, quod necesse est, quod homo sit maximè beatus per hoc, quod possit coniungi Deo per intellectum. Nam beatitudo hominis est proprium bonum eius, cum non communicet secum in ea aliquod de animalibus. 1. & 10. Ethic. Ideo necesse est, quod ista sit in actu potentiæ illius, quæ est homini propria. Ista autem non est nisi intellectus: quia in omnibus alijs concordat cum animalibus, ergo erit in intellectu. Et quia beatitudo est maximum bonum hominis, non sufficit, quod sit secundum illud, quod homini est proprium, sed etiam

in illo, quod ſimpliciter eſt maximum bonum potens perficere hominem ſecundum id, quod eſt ſibi proprium: quia alias non perficeret hominem ſimpliciter, ideo non poterit eſſe hominis beatitudo, niſi in Deo, & hoc quidem ſolum in intelligendo, cum iſtud ſolum ſit homini proprium. Dico autem ſolum, ſcilicet quantum ad iſtud, in quo eſt ſubſtantia beatitudinis. Nam voluntas ad beatitudinem pertinet, cum ipſa gaudeat de ſummo bono acquiſito, & tamen iſtud gaudium, vel delectatio non eſt ſubſtantia beatitudinis. Et hoc modo etiam operatio ſenſus pertinebit ad beatitudinem poſt reſurrectionem, in quantum ex bono animæ fiet quędam refluentia in corpus, vt ait Auguſt. in Epiſtola ad Dioſcorum. Et tamen in illo non eſt ſubſtantia beatitudinis, ſed eſt in ipſo actu intellectus: quia per eum Deum attingimus.

Conſiderandum pro hoc, quod non eſt aliquis beatus, quandiu reſtitar aliquid, quod optare poſſit. Etiam beatitudo eſt in perfectione maxima hominis: perfectio autem attenditur ſecũdum rationem ſui obiecti, obiectum autem intellectus eſt, quod quid eſt, id eſt, eſſentia rei 3. de Anima. Vnde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoſcit eſſentiam alicuius rei.

Si ergo intellectus aliquis cognoſcit eſſentiam alicuius effectus, per quam non poſſit cognoſci eſſentia cauſæ ſcilicet, vt ſciatur de cauſa quid eſt, non dicitur intellectus attingere ad cauſam ſimpliciter, quamuis per effectum cognoſcere poſſit de cauſa, an ſit. Et ideo manet adhuc homini naturaliter deſiderium ad cognoſcendum id, quod reſtat ſcilicet, quia cognoſcit effectum iſtum, & ſcit eum habere cauſam. Deſiderat ergo ſcire de cauſa illa quid ſit. Et iſtud deſiderium eſt cuiuſdam admirationis, & mouet hominem ad inquiſitionem, vt dicitur. 1. Meta. in principio ſcilicet, propter admirari inceperunt philoſophari: Vt ſi aliquis videns eclypſim ſolis, conſiderat, quod ex aliqua cauſa procedit, de qua quia neſcit, quid ſit, admiratur, & admirando inquirit: & inquiſitio non ceſſat quouſque perueniat ad cognoſcendum eſſentiam cauſæ, id eſt quid ſit cauſa illius effectus.

Si ergo intellectus humanus cognoſcens eſſentiam alicuius effectus cauſati a Deo non cognoſcat de Deo, niſi an eſt, id eſt, quod Deus eſt, nondum perfectè venit ad cauſam ipſius effectus: ſed remanet adhuc ei naturale deſiderium inquirendi cauſam, & ſic nondum eſt perfectè beatus. Et ſic ad perfectam beatitudinem hominis requiritur, quod perueniat intellectus vſque ad ipſam eſſentiam primæ cauſæ, id eſt Dei, & tunc perfectionem ſuam habebit per vnionem ad Deum. Si autem perueniat ad Deum ſub quadam generali cognitione, nondum eſt beatus: quia adhuc manet ei deſiderium cognoſcendi diſtinctè.

Si autem aliquam aliam rem homo perfectè cognouerit, per illam nondum eſt beatus, cum cognitio illius non poſſit eſſe ſummum bonum hominis, cum per ipſam cognitionem non coniungatur homo ſummo bono ſimpliciter. Non poteſt ergo eſſe beatitudo hominis, niſi in perfecta cognitione Dei.

Conſiderandum ergo pro hoc, quod cum neceſſe ſit in ſolius Dei cognitione conſtitui hominis beatitudinem, & Deus diuerſimodè cognoſcatur: in quo modo cognitionis Dei erit beatitudo.

Cognoſcitur autem Deus quadrupliciter ſcilicet confuſe, & vniuerſaliter, qualis eſt cognitio vulgarium. Alia eſt cognitio per demonſtrationem, ſecundum quam aliqua de Deo Philoſophi tradiderunt.

Alia eſt cognitio per fidem. Quarta eſt cognitio per eſſentiam. De prima cognitione dicendum, quod iſta eſt quędam cognitio confuſa de Deo, in qua omnes cognoſcunt Deum eſſe, ſiue, quia Deum eſſe eſt per ſe notum, ſiue quia per rationem naturalem homo immediate, in quandam Dei cognitionem peruenire poteſt.

Videntes enim homines res naturales currere ſecundum ordinem certum, cum ordinatio non poſſit eſſe niſi ab aliquo ordinatore, percipiunt quaſi communiter omnes homines aliquem eſſe ordinatorem illarum rerum, quas ſic ordinatas, videmus. Quis autem ſit iſte ordinator naturæ, vel qualis, & an vnus, vel plures, & ſic de alijs dubijs, non habent immediatè homines certitudinem de his per illam co-

F gnitionem generalem. Sicut, cum videmus hominem moueri, vel aliquid aliud facere, percipimus in eo eſſe quandam cauſam iſtarum operationum, quæ in alijs rebus non ſit, cum videamus in eo operationes, quas non videmus in alijs rebus. Et iſtam cauſam animam nominamus, nondum tamen per hoc ſcimus, an anima ſit corpus, vel virtus corporis, vel quomodo prædictas operationes faciat.

Dicendum, quod in iſta cognitione confuſa de Deo, non poteſt eſſe beatitudo: quia beatitudo eſt perfectum bonum, & ſic non poteſt ibi eſſe defectus. In hac tamen cognitione confuſa, multi errores ſunt. Nam quidam credentes eſſe Deum ordinatorem rerum, putauerunt, quod non erat aliquis alius ordinator rerum mundanarum, niſi cęleſtia corpora, & illa vocabant Deos. Et ſic patet Sapient. 13. ſcilicet g rum ſtellarum, aut ſolem, aut lunam, rectores orbis ter-
G rarum Deos putauerunt.

Errores diuerſi de ordinatore rerum.

Alij autem putauerunt, quod ipſa elementa erant Dij, videntes operationes eorum naturales, & non credentes, quod erant ab aliquo alio ordinatore, ſed ab ipſiſmet, ſic patet Sap. 13. ſ. Sed ignem aut ſpiritum, aut citatum aerem, aut nimiam aquam Deos putauerunt.

Alij autem non credentes actus humanos ſubiectos eſſe alicui ſuperiori cauſæ ordinanti, ſed ſoli humanæ voluntati, dixerunt homines, qui præſunt alijs, Deos eſſe: quia eorum actibus præſunt tanquam prima cauſa ſimpliciter ipſorum actuum. Et ſic multi alij errores ſunt circa iſtam confuſam cognitionem: Vnde non eſt in ea beatitudo, quæ eſt perfectum bonum.

Item ſi in hac cognitione conſiſteret beatitudo, nemo eſſet, qui non eſſet beatus, cum omnes habeant de Deo ali-
H quam opinionem, ſaltem confuſam, nemo tamen dicet omnes homines beatos eſſe: ergo in iſta cognitione confuſa non eſt beatitudo.

Item beatitudo eſt finis actuum humanorum, ad quam ordinantur omnes operationes noſtræ, & tamen ad iſtam confuſam cognitionem non ordinatur aliquis actus noſter, cum à principio homini inſit, ergo in ea beatitudo non eſt.

Item non vituperatur aliquis homo, licet nondum ſit fœlix, ſed potius laudantur illi, qui conantur peruenire ad beatitudinem. Si quis tamen careat cognitione iſta confuſa de Deo vituperabilis eſt. Nam per hoc apparet homo valde inſipiens, & ſtolidus, ſi tam manifeſta Dei ſigna non percipit. Sic ſtultus reputaret, qui videns hominem non comprehenderet per hoc eum habere animam: ſic di-
I citur. Pſalm. 13. & 52. ſ. Dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus id eſt, quod inſipiens fuit ille, qui in corde ſuo reputare potuit nullum Deum eſſe, cum tam manifeſta ſigna Dei in omnibus rebus cerneret.

Item illa cognitio, quæ habetur de re ſolum in communi, & non ſecundum aliquid ſibi proprium, eſt imperfectiſſima. Sicut ſi quis ſolum cognoſcat hominem per hoc, quod mouetur, eſt autem imperfectiſſima: quia nullus poteſt pauciora cognoſcere de re, quam, qui eam per ſola communia cognoſcit. Eſt etiam talis cognitio rei ſolum in potentia: quia res cognoſci dicitur: quando cognoſcuntur ea, per quæ res eſt, 1. Phyſicor. Et illa ſunt propria rei, per quæ res eſt in actu. Propria autem in communibus non ſunt in actu, ſed in potentia, ſicut effectus in cauſa, & concluſio in principijs. Per hoc ergo, quod quis
K cognoſcit communia rei non cognoſcit ipſam rem in actu, ſed in potentia id eſt, ad quantum ad illa ſecundum quod, res ſolum eſt in potentia. Beatitudo autem eſt operatio perfecta, & ſummum bonum hominis, ideo oportet eſſe ſecundum id, quod eſt in actu, & non ſecundum illud, quod eſt in potentia. Nam potentia per actum perficitur: quia in ſe imperfecta eſt. Per cognitionem ergo iſtam confuſam non poteſt eſſe in homine beatitudo. De his Sanctus Thomas prima ſecundæ quæſt. 3. articul. 8. & in ſumma contra Gen. libro tertio capitulo 36.

An

An in cognitione de Deo per demonstrationem sit beatitudo. Quæst. XXXVIII.

QVæritur de secunda cognitione de Deo, scilicet per demonstrationem, an in ea sit beatitudo. Dicendum, quod de Deo habetur quædam cognitio per demonstrationem, quæ est magis perfecta, quam præcedens, quæ erat omnino confusa, cum per eam magis accedamus ad propriam cognitionem Dei. Et per istam mouentur à Deo multa, quæ sunt in alijs rebus, per quorum remotionem ostenditur Deus differens ab alijs rebus.

Sic enim demonstratur Deum esse immobilem, & æternum, incorporeum, omnino simplicem vnum, & alia multa, de quibus 12. Meta. & ista habentur via demonstrationis: quia rationibus necessarijs conuincuntur. Ista autem aliquo modo pertinent ad propriam cognitionem de Deo: quia ad cognitionem alicuius rei peruenitur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes: Sicut enim proprium est homini esse animal, & rationale, ita proprium est ei non esse inanimatum, & irrationale. Sed hoc differt inter cognitionem per affirmationes, & negationes: quia licet vtraque sit propria, per affirmationes tamen scitur, quomodo res ab alijs separatur, & quid sit per negationes verò scitur, quod res distinguatur ab alijs: quid tamen sit, adhuc manet innotum. Talis autem est cognitio de Deo per demonstrationes, quia, cum nos non cognoscamus Deum, nisi per illa corporalia: ad Roman. 1. & omnia ista differunt à Deo: cognitio nostra peruenit ad hoc, vt ostendat, quod Deus non est aliquid istorum, & quod non conueniunt Deo conditiones istarum rerum, & tamen non peruenimus ad cognoscendum, quid ipse sit, cum non sit aliqua species perfectè repræsentatiua eius: nec aliquis effectus adæquans totam virtutem suam, per quam cognoscatur.

Cognitio per demõstrationẽ nõ sufficit ad beatitudinem.

De ista cognitione dicendum, quod non sufficit ad beatitudinem. Primo, quia non possunt omnes homines venire ad talem beatitudinem, etiamsi ad hoc conentur. Illa tamen, quæ sunt alicuius speciei perueniunt, vt plurimum ad finem illius speciei, & raro deficiunt. Quia natura in paucis deficit à fine suo propter aliquam particularem corruptionem. Beatitudo autem est finis speciei humanæ, cum omnes illam desiderent: ergo erit quoddam bonum commune, ad quod possibile sit omnibus hominibus peruenire: quia aliàs frustraretur intẽtio naturæ, vt colligitur 1. Ethi. Ad istam tamen cognitionem per demonstrationem pauci perueniunt, nec possunt omnes peruenire: ideo non est ipsa beatitudo hominis.

Item beatitudo est aliquod bonum, quod est totaliter in actu: quia perfectio entis in potentia, est peruenire ad actum: beatitudo tamen perfecta est: ideo non potest consistere in eo, quod est in potentia: quia adhuc desideraretur actus. Cognitio tamen, quæ est de Deo per tales demonstrationes est, vt in potentia, cum possibile sit plura de eo cognosci. Quod patet, quia posteriores plura per has demonstrationes, & excellentiori modo cognouerunt de Deo, quam antiqui, ergo in hac cognitione non est beatitudo.

Item beatitudo excludit omnem miseriam, cum non possit simul quis esse beatus, & miser. Error tamen est magna pars miseriæ, cum omnes homines illum naturaliter effugient. In prædicta tamen cognitione de Deo multiplex error accidere solet, sicut patet de multis, qui circa istas demonstrationes, sequendo proprias æstimationes, inciderunt in errores grauissimos. Non est ergo beatitudo in tali cognitione.

Item consistit beatitudo in operatione perfecta. Ad perfectionem autem requiritur certitudo. Nam aliter scire non dicimur, nisi cognoscamus de re, quod impossibile est eam aliter se habere, primo Poster. Cognitio tamen ista multum habet de incertitudine, quod patet ex diuersitate opinantium inter illos, qui viam istam demonstratiuam de Deo tenere voluerunt. Nam in rebus certis non sunt opiniones inuestigantium veritatem, sicut patet in Mate. ergo non est beatitudo in hac cognitione.

A Item si voluntas consecuta fuerit finem suum vltimum, cessat eius desiderium, cum iam nihil relinquatur, quod desiderari possit. Habita tamen cognitione ista per demonstrationem, adhuc manet homini magnum desiderium sciendi alia, quæ per demonstrationes istas nondum cognouimus. Non ergo poterit esse beatitudo prædicta cognitio: Sed si in cognitione est beatitudo: necesse est, quod illa sit talis, quod, ea habita, nihil vltra scire desideremus.

Item non est beatitudo, vbi manet aliquod desiderium, cum adhuc sit ibi inopia: Et tamen habita tali cognitione, etiam per certitudinem, manent adhuc homini multa desideria circa alias res, quas non habet, cum patiatur multos defectus ex parte corporis, qui non tolluntur per istam cognitionem demonstratiuam: ergo non potest in ea B consistere beatitudo.

Item beatitudo est finis, & finis rei existentis in potentia est, vt educatur in actum, sed per istam cognitionem demonstratiuam de Deo, non potest educi intellectus noster totaliter in actum, ergo non est beatitudo in ista cognitione. Patet hoc, quia aliquid existens in potentia, potest reduci simul in actum totaliter, sicut graue existens extra medium est in potentia ad proprium vbi, & quando deuenerit ad istud totaliter, reducitur in actum.

Aliquid autem est, quod nõ potest simul reduci in actum totaliter, sicut est de materia prima: nam per suum motum appetit successiue exire in actum omnium formarum, & propter diuersitatem illarum, non potest ipsas simul habere: ideo vult reduci in actum per successionem. Sic est C de intellectu, qui est in potentia ad omnia intelligibilia. Et quia non potest aliquis simul intelligere duo actualiter, non potest reduci intellectus in actum simul, sed licet reducatur in actum quorundam intelligibilium, adhuc est in potentia ad alia. Et sic per talem cognitionem non poterit esse beatus, cum semper sit in potentia.

Sed huiusmodi est cognitio, quę habetur de Deo per demonstrationem: quia illa habita, adhuc multa de Deo ignoramus: ergo non est beatitudo in tali cognitione. Sed necesse est, quod si in aliqua cognitione sit beatitudo, reducatur intellectus totaliter in actum, per vnum actum intelligendi, quicunq; ille sit, ita quod non maneat ei desiderium ad intelligendum aliquid aliud, & tunc erit totaliter in actu. Hoc tamen non contingit per cognitionem demon- D stratiuam de Deo: ideo non potest in illa consistere beatitudo. De his Sanctus Thom. in summa contra Gen. lib. 3. capit. 38.

An possit in cognitione Dei per fidem esse beatitudo. Quæst. XXXIX.

QVæritur de tertio modo cognoscendi Deum, qui est per fidem, an possit in eo consistere beatitudo. Dicendum, quod iste modus aliqualiter excedit præcedentem, & aliqualiter ab eo exceditur. Nam quantum ad res cognitas, iste modus, qui est per fidem, est excellentior, quia quædam per fidem cognoscimus, ad quæ propter sui eminentiam ratio nostra demonstrando, peruenire non potest: licet ex parte modi ipse præcedens sit ex- E cellentior: quia demonstratio conuincit sub ratione veri. Fides autem non conuincit, cum per eam non ostendatur manifestè verum esse, quod creditur. Dicendum autem, quod in cognitione fidei de Deo habita, non potest beatitudo consistere. Nam beatitudo est operatio perfectissima intellectus, operatio tamen intellectus secundum fidem, est imperfectissima, quantum ad id, quod est ex parte intellectus: (licet ex parte obiecti sit maxima:) quia intellectus credendo non capit illud, cui assentit: ergo non est ibi beatitudo.

Item cognitio per fidem est obscura, cum Apostolus vocet eam per speculum, & in ænigmate: obscuritas autem dicit imperfectionem: ergo non est beatitudo in tali cognitione.

Item probatum est supra q. 33. quod beatitudo hominis non consistit principaliter in actu voluntatis, sed in actu intellectus, cognitio tamen fidei principaliter se tenet ex parte voluntatis, quia licet credere sit actus solius intellectus, tamen ipse non assentit eis, quę proponuntur sibi credenda, ex ipsa

ex ipsa euidentia veritatis tractus, sed quia voluntas imperat credere: ergo non consistit beatitudo in tali cognitione, cum non sit principaliter actus intellectus.

Item ille, qui credit, assentit illis, quæ proponuntur sibi. Nam fides est magis per modum auditus, quam per modum visus, cum fides ex auditu sit, ad Rom. 10. Non crederet tamen aliquis auditis, nisi putaret, quod ille, qui dixit, habebat perfectionem, & magis certam cognitionem, quã ipse, qui audit. Et tunc autem ita est in veritate, quod habet certiorem cognitionem proponens, quam audiens, aut ambo æqualiter incertam. Si ambo æqualiter incertam, erit processus in infinitum, & decipietur homo in fide, cum non inueniretur aliqua certitudo, & tamen credens assentiebat rebus propositis, tanquam a proponente, vel ab aliquo alio, certius cognoscerentur. Fides tamen non potest esse falsa, nec inanis, ergo necesse est, quod proponens, me- G diate, vel immediate habeat maiorem certitudinem, quam audiens. Et sic est, quod Christus, qui fidem a principio nobis proposuit, clarè videbat veritatem rerum, quas nobis prædicabat, & sic habebat perfectissimam cognitionem de illis. Apostoli autem, qui postea prædicauerunt, licèt non videbant clarè veritatem istarum rerum, quas prædicabãt, acceperant tamen illas immediatè a Christo, qui clare omnia cognoscebat. Et sic fides semper dependet ab aliquo certiori. Hoc dato non potest esse beatitudo in cognitione fidei, cum sit imperfecta: eo quod perfectior habetur, vel haberi reputatur a proponente, quàm ab audiente, & in cognitione imperfecta non potest esse beatitudo, cum imperfectum sit in potentia ad perfectum, ergo non est beatitudo in actu fidei. Item, cum beatitudo sit vltimus finis: necesse est, quod illa habita, quietetur naturale desiderium: cognitio tamen H fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum incitat: quia vnusquisq; desiderat cognoscere, clare videndo ea, quæ credit: ergo non est beatitudo in cognitione, quæ est per fidem. Item beatitudo est vltimum bonum hominis, in quantum per eam coniungunur vltimo bono simpliciter, s. Deo, qui est finis omnium rerum. Per cognitionem tamen fidei, res credita non fit intellectui præsens, sed magis absens. Et sic non coniungitur homo Deo per fidem: sicut dicitur 2. ad Cor. 5. s. Quamdiu per fidem ambulamus peregrinamur a Domino. Fit tamen Deus aliqualiter prius voluntati nostræ per fidem, in quantum voluntariè credens, Deo assentit, sicut dicitur ad Ephes. 4. s. habitare Christus per fidem in cordibus vestris. Non est ergo possibile, quod consistat beatitudo in cognitione fidei. De his S. Thom. in summa contra Gen. lib. 3. cap. 38.

An cognitio Dei per essentiam, sit beatitudo hominis. Quæst. XL.

QVæritur de quarta cognitione Dei, quæ est per essentiam, an in illa consistat beatitudo, Dicendum, quod nemo dubitat, an in tali cognitione possit consistere beatitudo, eo quod ista est cognitio perfectissima ex parte modi, & ex parte obiecti, quod sufficit ad faciendum operationem perfectissimam.

Primum argum. Est tamen dubium quia quidam putant, quod non sit possibilis huiusmodi visio Dei per essentiam, quia Ioan. 1. dicitur Deum nemo vidit vnquam. Et exponit Chrysost. s. Etiã essentiæ cęlestes, ipsa dico Cherubim, & Seraphim, ipsum Deum, vt est, nunquam videre potuerunt. Videre tamen K per essentiam est videre rem, sicut est: ergo etiam angeli nũquam potuerunt videre Deum per essentiam. Sed homines in vita æterna non cognoscent plus de Deo, quam angeli, quia non promittitur eis nisi, quod erunt sicut angeli Dei infra 22. vel quod erunt ęquales angelis, Luc. 20. ergo sancti in patria non poterunt videre Deum per essentiam. Item Dion. s. lib. de di. not. c. 3. argumendo dicit, quod cognitio *Secundũ argum.* non est nisi existentium omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum, Et sic Deus, cum sit infinitus est super omnia entia: ergo eius cognitio est supra omnem cognitionem. Nemo ergo eum cognoscere poterit. Item Dionys. lib. de Mystica Theologia ostendit, quod *Tertium arg.* perfectissimus modus, quo intellectus Deo coniungi potest, est in quantum coniungitur ei, vt ignoto. Illud tamen, quod per essentiam videtur non est ignotum, ergo intelle- F ctus noster non potest pertingere ad cognoscendum Deum, per essentiam.

Quartum arg. Item Dionys. in Epistola ad Caium Monachum dicit, quod suppositæ Dei tenebræ, quas abundantiam lucis appellat, cooperiuntur omni lumine, & absconduntur omni cognitioni. Si quis ergo videns Deum intellexerit, quòd aliquid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum, quæ sunt eius. Qui tamen Deum per essentiam vider, ipsum Deum videt, & non solum ea, quæ ipsius sunt: ergo nullus potest videre Deum per essentiam.

Quintum arg. Item dicit Dionys. in Epistola ad Dorotheum. Inuisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatẽ. Sed claritas Dei sicut excedit intellectum nostrum in via: ita etiam excedit in patria, cum intellectus noster semper sit finitus hic, & in patria diuina autem lux semper sit infinita: ergo sicut hic non potest Deus videri per essentiam: ita nec in patria videri poterit.

Sextum arg. Item cum perfectio intellectus sit ipsum intelligibile: oportet esse proportionem inter intellectum, & intelligibile, sicut est inter visum, & visibile. Nulla tamen proportio est inter intellectum nostrum, & Deum, cum distent in infinitum: ergo non potest peruenire intellectus noster ad hoc, q̃ per essentiam Deum intelligat. *Septimũ arg.* Item magis distat Deus, ab intellectu nostro, quam intelligibile creatum, à sensu, cum inter ea sit distantia solum finita. Sensus tamen nunquam potest peruenire ad cognoscendum intelligibile spirituale: ergo intellectus noster non potest pertingere ad cognoscendum Deum per essentiam. *Octauum arg.* Item quandocunque intellectus noster intelligit aliquid in actu, necesse est, quod informetur per similitudinem rei intellectæ, quæ est principium intelle- H ctualis operationis terminatæ ad illud obiectum, sicut calor est principiũ calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet, quod hoc fiat per aliquam similitudinem ipsum informantem. Hoc autem non potest esse: quia formæ, & rei formatæ oportet esse vnum esse. Diuina autem essentia differt ab intellectu nostro secundum essentia, ergo oportet, quod forma, per quam informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa intellectui nostro a Deo. Talis autem similitudo cum necessario sit aliquid creatum, non potest ducere in cognitionem Dei, nisi sicut effectus, in causam. ergo non potest intellectus noster Deum videre, nisi per effectum eius. Sed visio Dei, quæ est per effectum, non est per essentiam: ergo non potest intellectus noster, Deum, per essentiam intelligere. *Nonum arg.* Item diuina essentia, plus distat ab intellectu nostro, quam quicunque I angelus, vel substantia separata. Dicit tamen Auice. in sua Meta. quod intelligentiam esse in intellectu nostro, non est eam intelligere: quia sic scientia, quam de intelligentiis haberemus, esset substantia, & non accidens, sed hoc est impressionem intelligẽtiæ, esse in intellectu nostro: ergo Deus non est in intellectu nostro, vt intelligatur à nobis, nisi in quantum impressionem quandam facit in intellectu, per quam a nobis intelligatur. Impressio tamen illa non potest ducere in cognitionem diuinæ essentiæ: quia cum in infinitum intellectus noster distet a diuina essentia, degenerat in aliam speciem, multo magis, quam si species albi degeneraret in specie nigri: ergo sicut ille, in cuius visu species albi degeneraret in speciem nigri, propter organi indispositionem, non dicitur videre album, sed nigrum: ita, cum Deus per istam impressionem intelligatur a nobis, non intellige- *Decimũ arg.* K tur per essentiam. Item sicut dicitur 3. de anima, in rebus separatis à materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, sed Deus est maximè separatus a materia: ergo si intelligatur, erit idem cum intellectu. Non potest tamen intellectus noster peruenire ad hoc, quod fiat essentia infinita, ergo non potest cognoscere Deum, per essentiam. *Vndecimum ar.* Item omne infinitum, in quantum infinitum est ignotum. 1. Physicor. Deus tamẽ est omnibus modis infinitus: ergo Deus est omnino ignotus: vnde a nobis per essentiam videri non poterit. Item dicit August. in lib. de videndo Deum, quod Deus est, natura, inuisibilis: *Duodecimum ar.* Ea tamen quæ Deo insunt per naturam, non possunt aliter se habere: ergo impossibile est, quod per essentiam videatur. *Decimũtertiũ ar.* Item illud, quod alio modo videtur, & alio modo est, non videtur secundum illud, quod est. Deus tamen alio modo est, & alio modo videtur a sanctis in patria; nam Deus in patria est per modum proprium sibi, a

san-

sanctis autem videtur per modum ipsorum, quia necesse est intellectionem fieri per modum intelligentis, cum omnis receptio fiat per modum rei recipientis, & non per modum rei receptæ. Ergo non videbitur à sanctis secundum id, quod est, & consequenter non videbitur per essentiam, maximè quia Deus in patria videbitur per lumen gloriæ, sic dicitur Psalm. 35. scilicet, In lumine tuo videbimus lumen: ergo non videbitur per essentiam.

14. arg. Item Deus videbitur in patria facie ad faciem, prima ad Corinthios decimo tertio, & tamen, quod videtur facie ad faciem, videtur per similitudinem suam, & non per substantiam: ergo Deus non potest videri à nobis per essentiam suam.

Dicendum, quòd beatitudo hominis consistit in Dei cognitione per essentiam, & non potest consistere in alio modo cognitionis: quia alij tres modi sunt imperfecti, vt supra ostensum est, in tribus quæstionibus immediatè præcedentibus. Ideo necesse est consistere beatitudinem in vi-

1. Ratio. sione Dei per essentiam. Et patet hoc: quia 1. Ioan. 3. cap. dicitur: Cum apparuerit, similes erimus, & videbimus eum, sicuti est: ergo videbimus per essentiam.

2. Ratio. Item prima ad Corinthios decimo quinto, super illo verbo, cum tradiderit regnum Deo, & patri, dicit glos. quòd in patria essentia Patris, & Filij, & Spiritus Sancti videbitur, quod solis mundis cordibus dabitur, quæ est summa beatitudo: ergo beati Deum videbunt per essentiam.

3. Ratio. Item Ioan. 14. dicitur. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo; & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum, sed illud, qd manifestatur, essentialiter videtur: ergo Deus in patria à sanctis videbitur per essentiam.

4. Ratio. Item Exod. 33. c. super illo verbo: non videbit me homo, & viuet: Gregorius improbat opinionem illorum, qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in sua claritate conspici potest: sed in sua natura videri non potest, dicens, quod non est aliud Dei claritas, & Dei natura: ergo videbitur Dei natura. Natura tamen est ipsa essentia, ergo Deus per essentiam videbitur.

5. Ratio. Item desiderium omnium sanctorum non potest esse totaliter frustra, est tamen desiderium commune sanctorum videre Deum per essentiam: Exo. 34. c. scilicet, Ostende mihi gloriam tuam, & in Ps. 84. Ostende nobis faciem tuam, & salui erimus. Et Io. 14. Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis. Ostendere tamen Patrem, est deitatis substantiam apertè manifestare: ergo sancti videbunt Deum per essentiam.

De modo videndi Deum. Dicendum, quod de hoc non est dubium cõiter apud theologos: de modo tamen videndi, est difficultas, & quoniam Philosophi posuerunt vltimam hominis fœlicitatem in intelligendo substantias separatas, à materia, secundum essentiam: ideo eadem difficultas est apud illos, quomodo possint substantiæ separatæ cognosci, & apud nos, quomodo possit Deus videri per essentiam. Et quamquam quæstionem de cognitione substantiarum separatarum supra q. 36. omittere proposueramus, hic tamen licèt non ad plenũ, saltem tamen in quantum facit ad præsens, pro cognitione Dei per essentiam, dicetur aliquid de illa. Considerandum autem, quod de ista cognitione substãtiarum separatarum est difficultas apud Philosophos: Nam Arist. 3. de Anima promisit se determinaturum illam, non reperitur tamen postea in libris suis determinata. Et hoc præstitit causam, vt sequentes doctrinam eius, variè sentirent in hac quæstione. Quidam enim Philosophi posuerunt, quod intellectus noster passibilis numquam potest peruenire ad hoc, quod intelligat substantias separatas, sicut dixit Alpharabius in fine suæ Ethic. licet contrarium dixerit in lib. suo de intellectu, vt ait Commentator 3. de anima. Eodem modo quidam theologi dixerunt, quod Deus nõ poterat videri per essentiam ab intellectu nostro. Vtrique autem inducti fuerunt ad hoc, propter distantiam, quæ erat inter Deum, & intellectum nostrum, & substantias separatas, & intellectum nostrum. Cum enim intellectus in actu, sit quodammodo vnum cũ re intellecta in actu, videtur valde difficile, quomodo intellectus creatus possit aliquo modo esse vnum, cum essentia increata, vel cum substantia separata. Et quia quidam istorum Philosophorum posuerunt intellectum passibilem esse generabilem, & corruptibilem, & esse virtu-

A tem dependentem à corpore, erit istis maior difficultas, quod tunc erit maior distantia inter intellectum, & Deum, & inter intellectum, & substantias separatas, quam si esset intellectus purus spiritus, non de natura materiæ, nec dependens à corpore, quia sic haberet magnã similitudinem cum sensu, qui est virtus dependens a corpore. Et tamen de sensu manifestum est, quod non est possibile, quod cognoscat aliquid spirituale. Et sic esset quasi similis difficultas de intellectu, si esset depẽdens à corpore. Quia tamen illud falsum est, omittendum est, licèt circa falsitatem eius, non est nunc insistendum, quia alterius negocij est. Illud tamen, quod dixerunt illi Theologi, scillicet, Deum non posse videri per essẽtiam, falsum est. Nam repugnat scripturæ Canonicæ, vt ait Augus. in lib. de Videndo Deum.

Item quia cum intelligere sit propria operatio hominis,

B oportet, quòd in ea detur beatitudo hominis, quando fuerit ista operatio perfecta. Est autem perfectio intelligentis et ipso intelligibili. Si ergo intellectus in sua operatione perfectissima non perueniat ad intelligendum Deum per essentiã, sed aliquid aliud, oportebit dici, quod aliud, quam Deus sit beatificans hominem, & cum perfectio vltima cuiuslibet rei, fit in coniunctione ad suum principium: sequitur, quod aliqd aliud sit primum principiũ hominis, quam Deus: quia alias non posset aliquid aliud beatificare hominem, nisi Deus. Dicere tamen aliquid, præter Deum, esse primum principium hominis, est absurdum, cũ creatio ab ipso solo sit, & nihil præcedat eum: etiam est absurdum secundum Philosophos, qui ponunt animas nostras à substantijs separatis emanasse, vt in fine possimus intelligere eas, & sit ibi beatitudo. Et sic apud theologos est absurdum

C dicere Deum non posse videri per essentiam: quia sic tolleretur beatitudo, & apud Philosophos etiam inconueniens est negari, quod homo intelligere posit substantias separatas, quia etiam per hoc putant beatitudinem tolli.

Dicendum ergo est, secundum eos, quod possint cognosci substantiæ separatæ ab intellectu, & tamen in modo est varietas. Quidam posuerunt substantias separatas non solum intelligi ab homine, sed etiam, quod ipsæ erant obiectum proprium intellectus nostri. Sic posuit Plato introducens formas immateriales subsistentes, quas vocabat ideas, & illas dicebat intelligi ab intellectu nostro & esse propriũ obiectum eius, & quod homo solum intelligeret illas, nisi, quia intellectus noster miscebatur cum phantasia, ad quam pertinet induide sensibilibus. Positio tamen Platonica de ideis per Aristot. in Metaph. multum reprobata est, & in

D istis idei. s. in consideratione earum Plato ponebat fœlicitatem. De ideis Platonicis.

Quod & destruit Arist. 1. Ethic. Nos aũt, quando vocamus substãtias separatas, nõ intelligimus de ideis Platonicis: quia illæ magis propriè vocarentur species separatæ, vel vniuersalia separata, vt vocat Aristot. q̃ substantiæ separatæ: cum istæ ideæ ponantur esse species rerum materialium, & ponuntur tam in substantia, quam in accidentibus: substantiæ autem separatæ, quas nos vocamus, sunt quædã formæ immateriales per se subsistens extra intellectũ, quas etiam vocamus intelligentias: quia sunt intellectus puri non vniti corporibus, & sunt causæ secundę horum inferiorum. Istas enim Theologi vocant Angelos. Et isti nihil pertinent ad species rerum materialium. Et sic omnes Philosophi, pręter Platonem, accipiunt substantias separatas: de istis dicũt,

E quod possint intelligi ab homine. Modus autem ad hoc ponitur per Alpharabium, & Auicennam, quia ex hoc, quod intellectus noster intelligit quæcũque intelligibilia, pertingit ad intelligendum substantias separatas, & hoc ostẽdunt duobus modis. Primus est, quod sicut natura speciei est vna in omnibus hominibus cum sit vna species, & non diuersificatur in diuersis indiuiduis, nisi per hoc, quod cõtrahitur per principia indiuiduantia, quæ non sunt eadem in diuersis hominibus, sic erit in formis intellectus scilicet, quod forma hominis intellecta ab isto homine, & ab illo non diuersificatur in eis, nisi secundum, quod coniungitur diuersis formis imaginabilibus. Nam illud, quod intelligitur idem est, species imaginabilis, id est Phantasma, per quod homo intelligit non potest esse idem numero in duobus hominibus, & tunc quando intellectus per actũ suum separat formam intellectiuam à formis imaginabilibus, remanet

manet, quidditas intellecta solum: & illa tantum est vna, cum non possit in ea iam accipi diuersitas ex parte formarum imaginabilium, quia ab eis separata est. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Ideo quando intellectus noster peruenit ad summã abstractionem quidditatis intelligibilis cuiuscumque rei intellectæ intelligit per hoc quidditatẽ substantiæ separatæ, quæ est ei similis.

Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas, quam abstrahit a singulari, sit habens quidditatem, abstrahet iterum quidditatem ab illa, quousque perueniet ad intelligendum quidditatem, quæ non habet quidditatem, & est omnino simplex. Talis autẽ est quidditas substantiæ separatæ. Et sic intelliget noster intellectus quidditatem substantiæ separatæ, quia similis est, cũ illæ quidditates sint subsistentes non habentes aliam quidditatem. Si autem, quidditas abstracta à particulari sit habens quidditatem abstrahet iterum intellectus noster, & cum non sit procedere in infinitum, necesse est perueniri ad quidditatem, quæ non habet quidditatem, & per illam intellectus noster intelliget substantias separatas.

Improbãtur modi prædicti. Dicendum tamen, quod illi modi non sunt sufficientes. Quia quidditas, quam intellectus abstrahit à rebus sensibilibus, non est eiusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum. Et sic intelligendo quidditatem abstractam à re materiali, nondum possumus intelligere quidditates substantiarum separatarum. Maximè autem erit hoc circa diuinam essentiam, quæ totaliter est alterius rationis ab omnibus alijs quidditatibus.

Item dato, quod esset quidditas abstracta à re materiali eiusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum cognita quidditate rei compositæ, non cognosceretur adhuc quidditas substantiæ separatæ, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Nec autem cognitio est valde imperfecta, cum sit per communia, nisi deueniatur ad ea, quæ sunt propria rei. Nam, qui cognoscit hominem solum, in quãtum est animal, non cognoscit eum, secundum id, quod est propriè, sed secundum aliquid eius, & in potentia: quia hoc secundum, quod animal, non est necessario homo: quia superioribus accidunt inferiora. Et patet, quod dictum est, quia qui abstrahit quidditatem rei materialis vsque ad quidditatem, quæ non habet quidditatem, necesse est, quod abstrahat vsque ad vltimum genus, quod nihil includit, & sic quidditas rei materialis sic abstracta non potest conuenire cum quidditate substantiæ separatæ, nisi ad plus in ratione substantiæ, & sic cognosceretur substantia separata hoc modo solum, vt substantia, & ista est imperfectissima cognitio: quia si est imperfecta cognitio, quando homo cognoscit hominem solum in quantum animal; erit à fortiori magis imperfecta, si cognoscat eum solum in quantum est substantia. Hoc autem modo intelligere substantiam separatam non est intelligere eius quidditatem, quæ est aliquid proprium ipsius substantiæ separatæ, sed erit intelligere substantiam separatam imperfectè per aliquid, quod est extra ipsam. Sicut intelligimus effectum per causam: talis aũt modus cognoscendi Deum, vel substantias separatas non sufficit ad beatitudinem, quia est cognitio multum confusa, & potentialis: quia qui sic intelligit, est adhuc in potentia ad intelligendum magis determinatè, per id, quod est proprium rei, & quia semper manet desiderium ad cognitionem magis perfectam, & ista K repugnant beatitudini, quia illa est operatio perfecta, & post illam nihil desideratur, ideo etiam si esset beatitudo in cognoscendo substantias separatas non posset homo esse beatus per modum cognitionis propositum.

Alius modus cognoscendi substantias separatas assignatur ab Auicenna in sua Meta. scilicet, quod substantiæ separatæ intelliguntur à nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quædam similitudines earum, & non habentur ab eis per abstractionem, cum ipsę quidditates substantiarum separatarum sint ita simplices, sicut istæ intentiones. Et tamen in abstractione semper id, quod abstrahitur est simplicius eo, à quo abstrahitur, cum abstrahere sit quoddam separare, sed istæ intentiones, vel similitudines substantiarum separatarum sunt impressæ in anima nostra, per operationem ipsarum substantiarum separatarum. Sed

F iste modus non sufficit ad hoc, quod homo videat Deũ per essentiam, sed videt per aliquam similitudinem impressam intellectui: omnia talis similitudo imperfectè Deum repræsentat. Nã oẽ, quod in alio recipitur, oportet recipi ad modum recipientis, & ideo similitudo diuinæ essentiæ impressa intellectui nostro erit per modum nostri intellectus, modus aũt nostri intellectus est deficiens à perfecta receptione diuinę similitudinis. Defectus aũt diuinæ similitudinis in intellectu nostro põt contingere tot modis, quot modis aliqua similitudo inuenitur deficiens à perfecta repræsentatione. *De similitudine deficiente.*

Primo modo est similitudo deficiens, quando forma participatur secundum eandem rõem speciei, & tamen non secundum perfectionis, vel essendi modum. Sicut sunt duo albi, & vnus habeat multũ de albedine, alius verò paucum: est deficiens similitudo quantum ad modũ essendi, vel per- G fectionem formæ albedinis: manent tamen in eadem specie formæ, scilicet in albedine. Alio modo est deficiens similitudo magis quàm præcedens, quando in assimilatione nõ peruenitur ad eandem rationem spẽi, sed solum ad eandem rõnẽ gñis. Sicut si vnus habeat albedinẽ, & alius nigredinẽ similitudo solum in gñe coloris, sed non in specie. Alio modo adhuc est magis deficiens similitudo, quando peruenitur ad idem genus, & tamen secundum analogiam, sicut homo, & albedo similantur solum in ente, quæ est ratio vltimi generis, & tamen nõ prædicatur eodem modo de vtroque, sed de substãtia per se, & primò, quia ipsa est verè ens, de accidentibus aũt non prædicatur, nisi per analogiam ad substantiã s. in quantum sunt aliquid entis, id est ipsius substantiæ, quæ est verè ens. Hoc modo omnis similitudo, quæ est inter Deum, & creaturam, est valde deficiens, scilicet, ca- H dens in analogiã; quia de Deo, & creatura non dicitur ens, vel esse secundum eandem rationem, nec æquè primò, sed de Deo propriè, & de creatura in quantum habet aliquam similitudinem ad Deum, qui est verè ens.

Istud autem non sufficit ad cognoscendum diuinam essentiam: quia similitudines eius impressæ intellectui nostro essent valde degenerantes. Ad hoc enim quod visus cognoscat albedinem, oportet, quod recipiatur in eo similitudo albedinis, oportet, quod recipiatur in eo similitudo albedinis, secundum rationem suæ speciei, quamuis non secundum eundem modum essendi. Nam species albedinis, siue forma non potest esse sic in sensu, sicut est in obiecto: quia tunc oporteret eam esse extensam, & etiam ipse oculus esset realiter albus, etiam competeret ei actio albedinis, s. disgregare. Nihil tamen illorum est. Et tamen forma al- I bedinis in oculo secundum eandem rationem speciei, secundum quam est in re alba: quia aliàs non ostenderet eam omnino talem, qualis est, nec diceretur oculus videre albedinẽ, sed aliquid aliud, cum oculus non videat per formam albedinis, quæ est in obiecto, sed per formam albedinis, quæ est in ipsomet. Sic ẽt ad hoc, q intellectus intelligat aliq̃ quidditatẽ, oportet, q fiat in eo similitudo illius, q̃dditatis eiusdẽ rõnis ſm spẽm; q̃uis nõ sit idẽ modus essẽdi vtrobiq;. Et rõ est, q̃a forma existẽs in re materiali, est principiũ essendi eius, in quo est, & manet ibi, vt principiũ essẽdi. Forma aũt existẽs in sẽsu, vel in intellectu, nõ est ibi, vt principiũ essẽdi, cũ nõ cõstituat aliquid cũ sẽsu, & intellectu, vel nõ det esse ſm illã spẽm: sed solũ est ibi, vt principiũ cognitionis. Nam forma albedinis existẽs in re materiali dat ei esse albũ. Forma ũ albedinis existẽs in oculo, vel in intellectu nõ facit eos K eẽ albos, sed facit cognoscere albũ. Necesse est ergo, q alius modus essẽdi cõpetat formę albedinis, vt est in materiali, & alius, vt est in sensu, & in intellectu, q̃a alius idẽ faceret vtrobiq;, qđ falsũ est. Necesse est tñ q forma albedinis ſm eandẽ rõnẽ specie, sit in re materia, & in sensu, & intellectu: q̃a si esset secundum aliã rõnẽ speciei non magis forma illa albedinis in sensu, & in intellectu repræsentaret rẽ albã, q̃ rubeam, vel subam aialis, cum æqualiter non sit in specie albedinis, sicut nec in specie nigredinis, nec aialis. Et hoc sufficit ad hoc, quod forma, quæ est principium essendi, sit principium cognitionis: licet per alium, & aliũ modũ. His datis apparet, quod per nullã similitudinẽ impressam intellectui nostro possimus cognoscere essentiam diuinã: quia oportet tunc, quod forma illa, siue similitudo impressa nobis esset eiusdem rõnis secundum speciem cum essentia diuina licet non haberet eundem modum essendi. Istud autem est impossi-

possibile: quia talis similitudo est aliquid creatum, & tamē res creatæ nō conueniunt cum Deo in specie, sed nec etiam aliquo genere, cum adhuc ens nō dicatur de eis, nisi secundum analogiam, vt supra dictum est, & sic per tales similitudines impossibile est, quod homo cognoscat ipsam essentiam diuinam quid solum cognoscat, sicut causam in effectu imperfectè repræsentantem.

Vñ quidam ponentes diuinam essentiam solū posse videri hoc modo: dixerunt, qđ ipsa essentia nō videbitur, sed quidam fulgor eius, quasi quidam radius ipsius. Sed adhuc iste modus non sufficit, quia non videtur tunc Deus per se, super aliquid eius, sed per quendam effectum. Et quia iste effectus non adęquat totam virtutem Dei, non potest cognosci ipse Deus per illum effectum, & fulgorem, sed aliquid Dei. Alius ergo modus est, quem etiam quidam philosophi posuerunt quantum ad modum cognoscendi substantias separatas, & *(B)* est Alexandri, & Commentatoris 3. de Anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur, vel videatur ista forma, qua intellectus perficitur ad cognoscendum, vel videndum substantias separatas, oportet, quod sit forma intellectus, & non est quidditas, q̄ intellectus abstrahit à rebus compositis, vt dicebat positio Alpharabij. Nec est aliqua impressio relicta à substantia separata, sed est ipsa substantia separata, quæ coniungitur intellectui nostro: licèt in assignando modum coniunctionis, errauerunt Commentator, & Alexander vt infra ostendetur forte. Vnitur autem ista substantia separata intellectui nostro, & facit eum intelligere, & licet de alijs substantijs separatis hoc pro nunc non asseramus, nec negemus, de Deo tamen saltem necesse est hoc asserere, & cum ipse Deus se vniuerit intellectui nostro, faciet, quod intellectus noster illum intelligat, & ista intellectio, vel visio vocabitur per essentiam, eo, quod idem est hic res, quæ intelligitur & medium intelligendi, & non est impressio aliqua, vel similitudo in intellectu nostro per quam intelligamus, sed ipsa sola diuina substantia est, quæ per seipsam reducit intellectum ad intelligere eum in actu.

Opīo Alex. & cōmentatoris de cognitione substantiarū separatarum.

In alijs autem rebus non dicitur, quod aliqua earum intelligamus per essentiam, cum quamlibet ipsarum per speciem aliquam acceptam à sensibus intelligamus. Ad intelligendum autem modum istius vnionis Dei ad intellectum nostrum considerandum, quod intellectus, & res intelligibilis in intelligendo sunt quodāmodo vnum: Nam sicut materia, & forma sunt vnum in re composita, ita intellectus, & intelligibile circa intellectionem. Nam licèt in qualibet re composita sit materia, & forma, esse tamen rei compositæ *(D)* vnicum est: quia aliàs res composita non esset vna per se. Et sic, cum materia, & forma sint in composito, necesse est illa esse vnum, cum non habeant aliud esse in esse compositi, & illud sit vnum.

Quod si haberent aliquod esse, præter esse compositi, necesse etiam esset in composito diuersa esse, & ita compositum esset diuersa entia, quia tot sunt entia, quot sunt esse, quia ens ab essendo dicitur. Ita autem est in intelligere, quia intellectus, & species intelligibilis sunt vnum in intelligendo.

Nam intelligere est vnus actus, & non fit per solum intellectum, quia intellectus sine specie intelligere non potest: species etiam non intelligit, sed ambo concurrunt ad actum intelligendi. Nam per hoc, quod species intelligibilis recipitur in intellectu ipse intellectus intelligit actualiter, & sic *(E)* species, & intellectus faciunt rem vnam intelligentem, & illa vocatur à Philosophis intellectus in actu, vel intellectus adeptus, & sic intellectus passibilis est ibi tanquam materia, & species intelligibilis tanquam forma, ex quibus resultat intellectus in actu, qui est quasi ipsum compositum.

Dicendum etiam, quod non solum intellectus passibilis, & species sunt vnum in intelligendo, sed etiam sunt, sicut materia, & forma. Nam sicut materia per se solum est in potentia, & per formam reducitur ad actum, vt habeat determinatè esse alicuius speciei.

Ita intellectus possibilis de se est in potentia ad omnia intelligibilia, & tamen non potest intelligere aliquod illorum in actu quousque habuerit speciem aliquam, & per illam determinatur ád intelligendum res illius generis, vel naturæ, cuius est illa species: Etiam quia sicut materia non *(A)* habet aliquod esse, sed forma dat ei esse in actu, ita species intelligibilis dat intellectui, quod actualiter intelligat. Et sicut communicat forma esse ipsi materiæ, ita species intelligibilis communicat realiter quandam perfectionem ipsi intellectui.

Non est tamen intelligendum, quod intellectus, & species sunt verè materia, & forma: quia intellectus non est materia cum sit spiritus, sed potius ex hoc habet conditionem formæ, etiam quia materia, & forma constituunt verè aliquod ens tertium, & tamen intellectus, & species intelligibilis nihil constituunt, nec faciunt verè aliquam expositionē, quia species non vnitur intellectui ad dandum esse, sed solum ad perficiendum, vt intelligat, & illa non est compositio. Ex hoc videri potest, quæ sunt illæ, quæ possunt perficere intellectum per seipsas, quod est cognosci per essentiam. Nam si *(B)* aliqua res per se ipsam potest intellectui vniri, & perficere eum ad intelligendum, illa per essentiam cognosceretur; quia per seipsam, siue per id, quod est, cognoscitur. Ex hoc patet, quod res materialis exterior non potest cognosci per essentiam ab intellectu, nec à sensu: quia illa non potest realiter vniri sensui, vel intellectui, cum nō possit esse in eis: quia non capitur. Et dato, quod caperetur, non immutaret, sicut partes materiales oculi intra oculum sunt, & tamen videntur: quia non est aliqua species, quæ repræsentet eas, & ipsæ per se non possunt vniri potentiæ visiuæ ad causandum visionem. Ratio est, quia sunt partes naturales. Idem de intellectu est: quia species intelligibilis, licèt non sit verè forma, quæ componat cum intellectu, vt supra dictum est tamen habet conditionem formæ, & cōmunicat perfectionem, quādam intellectui, sicut forma, & est verè forma ad intelligen- *(C)* dum licèt non ad essendum.

Illud tamen, quod est compositum habet materiam tanquam partem sui: materia tamen nullius rei potest esse forma: ideo res composita non potest esse forma, siue in essendo, siue in intelligendo. Et propter hoc nulla res composita potest intelligi per essentiam, aut videri, sed intelligetur per aliquam speciem intelligibilem, quæ non est composita, sed est forma, & potest perficere intellectum.

Et si dicas, quod licèt res composita non possit perficere intellectum inquantum habet materiam, partem sui, potest tamen perficere inquantum habet formam quæ potest perficere, & communicare esse. Dicendum, quod non stat propter duo.

Primò, quia in rebus compositis substantia rei non solum accipitur à forma, sed à materia, & forma simul, ideo si de- *(D)* bet cognosci res, vt est in specie sua, non solum debet cognosci sub ratione formæ, sed etiam quantum ad materiam, cū vtraque pertineat ad speciem: materia tamen non potest esse forma alicuius.

Secundò, quia dato, quod sola forma rei compositæ deberet perficere intellectum, non potest: quia forma, quæ est in materia, est contracta, & limitata per illam materiam: ideo nulli alteri rei potest dare aliquod esse: res ergo compositæ per essentiam cognosci non possunt.

In rebus autem simplicibus, quæ sunt formæ non existentes in materia, videtur esse facile, quod illæ per seipsas possint perficere intellectum, tanquam formæ dando ei, quod intelligat.

Et hoc verum est, nisi sint formæ contractæ in seipsis, & limitatæ: & sic est de omnibus angelis, quos philosophi intelligentias, vel substantias separatas vocant. Nam licet non *(E)* habet materiam partem sui, quidditas tamen sua est in seipsa contracta per terminos naturæ suæ. Ideo tales formæ nullam rem perficere possunt, sicut formæ existentes in materia, quia sunt limitatę per materiam. Et ob hoc angeli non possunt cognosci ab intellectu nostro per essentiam, quia non possunt ei vniri, vt forma perficiens ipsum in esse intelligibili.

Angeli non possūt videri p essentiam & cur nō.

Manet autem sola diuina natura, quam nihil perhibet cognosci ab intellectu nostro per essentiam, eo quod, ipsa est forma maximè separata à materia, etiam non est forma in se limitata per terminos naturæ suæ, sicut quidditas angeli, cum sit infinita, & illimitata, eo quod non habet omne participatum ab alio: ideo potest vniri intellectui nostro, & perficere illum in esse intelligibili: ita, vt ex ea, & intellectu possibili fiat vnum in intelligendo scilicet intellectus in actu.

Et

Et hoc erit Deum intelligi per essentiam, cum idem sit ibi, quod intelligitur, per quod intelligitur, & istud non est aliquod inconueniens. Nam manifestum est, quod aliquid per se vnitur intellectui nostro, quod quidem per se mouet intellectum scilicet ipsa species intelligibilis, quæ non intelligitur per aliquid aliud, sed per seipsam. Deus autem habet conditionem huius speciei intelligibilis. Nam illa est forma pura non habens materiam partem sui, & non limitata per materiam, nec in seipsa, & sic potest perficere intellectum. Deus autem habet omnia hęc, vt supra dictum est: ideo per seipsum potest perficere intellectum ergo illa species non habet aliud esse, nisi intelligibile: quia non habet esse naturale, quale habet in materia. Ideo potest perficere intellectum, Deus autem est huiusmodi, quia præter esse intelligibile, non habet aliquod aliud propter suam omnimodam simplicitatem, nulla autem alia res habet hoc: quia præter quidditatem suam habet aliquid aliud. Ideo non habet solum esse intelligibile.

Res tamen non potest esse in intellectu, nisi secundum esse intelligibile: ergo res, quæ habet aliud esse præter intelligibile non potest esse in intellectu. Et sic apparet, quod nulla res, secundum conditionem suæ naturæ, potest intelligi per essentiam, nisi solus Deus. De hoc, dicit S. Tho. 4. sen. dist. 49. q. 3. ar. 1. scilicet in cognitione Dei per essentiam, oportet, quod sit eadem forma, quæ intelligitur, & per quam intelligitur: quia nulla alia forma posset res ducere in cognitionem essentiæ diuinæ: non debet tamen intelligi, quod diuina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel ex ea, & intellectu nostro efficiatur vnum simpliciter sicut in naturalibus ex materia, & forma. Sed quia proportio diuinæ essentiæ ad intellectum nostrum est sicut proportio formæ ad materiam.

Quandocunque enim aliqua duo sunt, quorum vnum est perfectius altero, & recipitur in eodem, vt in receptibili: proportio vnius ad alterum est scilicet magis perfecti ad minus perfectum, sicut formæ ad materiam, sicut lux, & color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem, sicut forma ad materiam scilicet proportionaliter, & non realiter. Ita, cum in anima recipiatur vis intellectiua, & ipsa essentia diuina ibi inhabitans, licet non per eundem modum diuina essentia se habebit ad intellectum, sicut forma ad materiam, & hoc sufficit ad hoc, quod intellectus per essentiam diuinam possit videri ipsammet essentiam diuinam, & potest etiam hoc modo ostendi: sicut enim ex forma naturali, qua aliquis habet esse, & materia efficitur vnum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, & ipso intellectu fit vnum in intelligendo. In rebus autem res per se subsistens non potest esse forma alicuius materiæ, si illa res habeat materiam partem sui: quia non potest esse, quod materia sit forma alicuius.

Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet effici formam alicuius materiæ, & fieri quod est ipsius compositi sicut patet in anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia, quasi materiam, & speciem intelligibilem, quasi formam, & intellectus in actu intelligens erit, quasi compositus ex vtroque. Vnde si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se, potest id, quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma, qua intellectus intelligit.

Res autem quælibet est intelligibilis secundum id, quod habet de actu, & non secundum id, quod habet de potentia. Et huius signum est, quia oportet formam intelligibilem abstrahi à materia, & omnibus materiæ proprietatibus, & ideo cum diuina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit, & hoc est, quod videatur Deus per essentiam. Hoc enim tangit Magister. 2. sen. dist. 1. dicens, q. vnio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ vnionis, qua vnitur anima Deo. De his etiam dicit S. Tho. in summa contra Gen. lib. 3. cap. 49. scilicet quod substantia, quæ est per se subsistens, vel est forma tantum, vel compositum ex materia, & forma.

Quo res sit intelligibilis.

Illud ergo quod est compositum ex materia, & forma, nõ potest alteri esse forma: quia forma est in eo iam contracta ad illam materiam, ita vt alterius rei forma esse non possit. Illud autem, quod sic est subsistens, vt solum sit forma, potest alteri esse forma, dum tamen esse suum sit tale, quod ab

A alio participari possit, sicut est de anima humana. Si autem esse suum ab altero participari non possit, nullius rei potest esse forma. Sic enim per suum esse determinatur in se ipso, sicut quę sunt materialia determinantur per materiam. Hoc autem sicut inuenitur in esse naturali, ita considerandum est in esse intelligibili.

Cum enim perfectio intellectus sit verum, illud intelligibile erit, vt forma tantum in genere intelligibilium, quod est ipsa veritas, & hoc soli Deo conuenit. Nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas erit, quod est suũ esse, & hoc soli Deo est proprium. Alia autem intelligibilia subsistentia non sunt vt pura forma in genere intelligibiliũ, sed vt habentia formam aliquam in subiecto. Est enim vnũ quodque eorum, & non veritas, sicut est ens, & non ipsum esse. Manifestum igitur, quod diuina essentia potest compa-

B rari ad intellectum creatum, vt species intelligibilis, qua intelligit, quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiæ separatæ: non potest tamen essentia diuina esse forma alicuius rei, quantum ad esse naturale, quia sequeretur, quod ipsa simul iuncta, cum alia constituerent vnam naturam, quod esse non potest, cum diuina natura in seipsa sit perfecta; & tamen compositio non pertinet nisi ad rem imperfectam. Species autem intelligibilis vnitur intellectui nostro, & non constituit cum eo aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum.

Et hoc non repugnat perfectioni diuinæ naturæ scilicet quod perficiat aliquid non construendo cum eo. De specie autem intelligibili dicendum, quod non solum non constituit cum intellectu aliquam naturam, sed nec constituere potest, quia nulla res potest constituere, nisi secundum mo-

C dum essendi, quem habet. Species tamen intelligibilis non habet in intellectu esse naturale, sed solum esse intelligibile, ideo non potest constituere naturam cum intellectu, sed solum perficit eum ad intelligendum.

Et ipsa, & intellectus sunt vnum in intelligendo, vt supra ostensum est nunc. De his S. Tho. 4. sen. dist. 49. q. 5. ar. 1. Et prima secundę. q. 3. ar. 8. & in summa contra Gen. lib. 3. c. 49.

primum arg.

Ad primum argumentum dicendum, quod illa auctoritas potest tripliciter intelligi, vt patet per Aug. in lib. de videndo Deum. Vno modo, vt excludatur per hoc visio corporalis, qua nemo vidit vnquam Deum: nec aliquando visurus est.

Secundo modo, vt excludatur intellectualis visio de Deo per essentiam his, qui adhuc manent in vita mortali, & sic dicitur Exo. 33. Non videbit me homo, & viuet id est nullus

D homo, dum viuit, videbat me per essentiam. De hoc tamen dicetur infra in 46. q.

Tertio modo, vt excludatur per hoc visio comprehensionis ab intellectu creato scilicet Deum nemo vidit vnquam scilicet comprehendendo ipsum: quia hoc non est possibile alicui intellectui creato, siue in præsenti statu: siue in futuro. Sic dicit Chryso. quod notitiam huiusmodi Euangelista dicit certissimam considerationem, & comprehensionem tantam, quantam habet Pater de Filio, & iste est sensus Euangelistæ Ioan. 1. scilicet. Deum nemo vidit vnquam nisi vnigenitus Filius, qui est in sinu Patris, scilicet nemo vidit Deũ comprehendendo ipsum: sed personæ inuicem se comprehendunt: quia sunt ęquales inter se.

secundum arg.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia entia, quæ habent esse determinatum per essentiam suã

E infinitam, ita cognitio sua, qua se cognoscit, & cognitio, qua debet cognosci, est supra omnem cognitionem: vnde qualis est proportio cognitionis nostræ ad essentiam creatam, talis est proportio diuinæ cognitionis ad essentiam suam.

Ad cognitionem autem duo concurrunt scilicet cognoscens, & quod cognoscitur. Visio autem illa, qua Deum videbimus per essentiam, est eadem cum visione illa, qua Deus seipsum videt ex parte eius, per quod videtur.

Quia sicut ipse videt se per essentiam suam, ita & nos videbimus eum per essentiam suam. Sed ex parte cognoscentis inuenitur diuersitas, quæ est inter intellectum nostrum, & diuinum. In cognoscendo autem id, quod cognoscitur, sequitur formam, per quam cognoscimus scilicet quia tale est cognitum, qualis est forma, per quam cognoscitur ideo vbi est eadem forma, per quam fit cognitio, necesse est, quod sit eadem res cognita. Nam per formam

lapidis

lapidis vbicunque illa sit, non potest cognosci nisi lapis: efficacia tamen in cognoscendo non tenet se ex parte formæ, per quam fit cognitio; sed ex parte cognoscentis, sicut qui habet visum debilem; licet habeat speciem albedinis in oculo, non videbit illam albedinem ita distinctè, & acutè, sicut qui habet visum fortem. Et sic nos videmus essentiam Dei, cum habeamus eandem formam in cognoscendo, quã Deus, scilicet, ipsamet essentia, & tamen nõ videbimus eam ita efficaciter, sicut ipse Deus, scilicet, comprehendendo: quia est differentia ex parte intelligentis, quantum ad illam efficaciam intelligendi, scilicet, inter intellectum nostrum, & illum.

Tertium arg. Ad tertium dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de cognitione illa, qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua informatur intellectus noster, sed sicut dicit Augustinus: Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit, quia quamcunque formam intellectus noster recipiat illa forma, non pertingit ad rationem diuinæ essentiæ. Et ideo ipse non potest esse peruius intellectui nostro sed in hoc perfectissimè cognoscimus eum in statu viæ, quando scimus eum esse super omne illud, quod intellectus noster cõcipere potest, & sic per altissimam cognitionem nostram coniunginur ei, quasi ignoto. In patria autem videbimus ipsum per formam, quæ est essentia sua: & sic coniungemur ei, quasi noto.

Quartum arg. Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, vt dicitur infra Ioann. 1. cap. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia diuina est altertus modi, quam omnis similitudo impressa in intellectu, ideo dicit Dionysius: quod tenebræ Dei operiuntur omni lumine, scilicet, essentia Dei, quam vocat tenebras propter excessum claritatis scilicet, quia sicut tenebræ, vel res tenebrosæ videri non possunt propter defectum totalis luminis, ita diuina essentia videri non potest propter excessum luminis, & sic vocat tenebras, & ista essentia manet indemonstrata per impressionem factam in intellectu nostro. Et hoc etiam innuitur, cum dicitur, quod absconditur omni cognitioni, scilicet, quia nullus cognoscens potest eam perfectè cognoscere. Et ita quicunque videndo Deum aliquid mente concipit, non est ipsa diuina essentia, quę concipitur, quia sic per se videretur, sed est aliqua impressio facta à Deo, per quam intelligamus aliquid de ipso. Et hoc significat, cum dicit, quod qui putat se vidisse Deum, non vidit eum, id est, non vidit essentiam, sed aliquid eorum, quæ sunt eius, id est aliquem effectum diuinum impressum intellectui nostro: vel aliquid de Deo vidit idest aliquam perfectionem cognouit per id, quod intellectui impressum est. Sed hęc vera sunt de cognitione viæ, vbi Deus non cognoscitur per se, sed per aliquid sui: secus est in patria, vbi per seipsum videbitur.

Quintum arg. Ad quintum dicendum, quod claritas Dei, licet excedat omnem formam, quæ nunc formatur in intellectu nostro ad cognoscendum ipsum, non tamen excedit ipsam diuinam, quæ erit quasi forma intellectus nostri in patria, per quam Deum videat. Claritas autem diuina non est maior, quam essentia, quia idem est, sed solum nuncupatur claritas quandam excellentiam cognoscibilitatis: sicut enim in rebus, quæ videntur, sit visio per lumen, quod etiam claritatem vocamus, & quanto aliqua res habet magis de claritate potest seipsam, & alias magis manifestare, & ostendere quo vsque peruenitur ad tantam magnitudinem claritatis, quod iam visus non possit secundum illam rem cognoscere. Non quidem, quod claritas impediat directè visionem, cum potius ipsa sit necessaria ad hoc, quod aliquid videatur sed impeditur operatio per accidens propter defectum sensus, scilicet, quia potentia visiua non est tam perfectè cognitiua illius rei, quantum illa se manifestare potest, & quod non pertingat ad æqualitatem illius cognitionis est impediti in sua operatione per excessum claritatis. Ita est in Deo. Nam quantum habet aliqua res de esse, tantum habet de veritate, & consequenter tantum de cognoscibilitate. Et quia esse Dei est infinitum, est cognoscibilis Deus in infinitum: ista autem excellentia cognoscibilitatis vocatur claritas eius, & ista non est maior, quàm essentia sua: quia sicut claritas est infinita, ita & essentia.

Ideo licet nunc Deus sit nobis inuisibilis propter claritatem suam, eò quod essentia sua non est nunc forma intelle-

A ctus nostri, per quam eum videamus, quando tamen ipsa fuerit vnita intellectui, tanquam forma, vt per eam videamus, poterimus Deum videre, & non erit inuisibilis.

Sextum argum. Ad sextum dicendum, quod licet finiti ad infinitum non possit esse proportio: quia excessus infiniti sup. finitum, non est aliquid determinatum: potest tamen inter finitum, & infinitum esse proportionalitas quædam, quæ est similitudo proportionum. Sicut enim finitum æquatur finito, ita vt ab eo cognosci possit, ita infinitum æquatur infinito, vt cognosci possit ab illo totaliter. Quandoque autem oportet esse proportionem inter cognoscentem, & cognitum: quia oportet virtutem cognitiuam rei adæquare cognoscibilitati rei cognitæ, & tunc æqualitas proportio quædam est. Quandoq; autem virtus cognoscentis excedit cognoscibilitatem rei cognitæ, sicut cum Deus cognoscit istas res.

B Aliquando autem cognoscibilitas rei cognitæ excedit virtutem rei cognoscentis, sicut quando homo cognoscit Deum. In istis duobus modis non oportet esse proportionem cognoscentis, & cogniti: quia sicut Deus cognoscit res: cognoscens excedit cognitum in infinitum, & si hoc cognoscit Deum: cognoscens excedit à cognito in infinitum, & in istis duobus modis non est proportio cognoscentis, & cogniti, sed est quædam proportionalitas: quia sicut se habet cognoscens ad cognitum in primo istorum duorum modorum: ita se habet cognitum ad cognoscens in secundo modo: Et ista est proportionalitas: quia similes proportiones sunt, scilicet, quia in vtraque est habitudo infiniti ad finitum.

C Aliter potest dici, quod proportio secundum suam institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adæquationem. Et per hunc modum dicimus, quod materia non habet proportionem ad formam: quia non est ibi habitudo quantitatis ad quantitatem. Istud tamen nomen iam translatum est ad significandum quancunque habitudinem duarum rerum inter se, & sic verum est, quod inter materiam, & formam est proportio quædam: quia materia est proportionata ad formam.

Et hoc modo nihil prohibet dici, quod intellectus noster sit proportionatus ad videndum diuinam essentiam, licet excedatur in infinitum ab ea, cum aliquo modo ipsam videre possit, licèt non comprehenderet propter suam immensitatem. Et hoc sufficit ad hoc, quod sit proportio aliqua inter intellectum nostrum, & Deum.

Septimum arg. D Ad septimum dicendum, quod similitudo est duplex, & etiam duplex distantia: vna est secundum conuenientiam in natura; sicut homo est similis homini, & distat à pecore: Et hoc modo magis distat intellectus noster ab essentia diuina, quàm intellectus, & sensus inter se, vel intelligibile, & sensus; eo quod intellectus, & sensus, licet valde differant, sunt tamen ambo creata, & conueniunt in quodam modo entitatis quantum ad hoc, essentia autem diuina est increata: ideo non conuenit cum intellectu nostro in illo modo entitatis, in quo conuenit intellectus cum sensu.

Alio modo accipitur similitudo, vel distantia secundum proportionem, & sic maior est distantia inter sensum, & rem intelligibilem, quam inter intellectum, & essentiam diuinam, cum intellectus noster sit aliquo modo proportionatus ad cognoscendum essentiam diuinam, licet imperfectè. Sensus autem nullo modo potest pertingere ad aliquid intelligendum.

E Et sic maior similitudo est inter intellectum nostrum, & Deum, quam inter sensum, & intelligibile. Et ista similitudo requiritur inter cognoscens, & cognoscibile, & non prima. Quod verum est tam in intellectu, quàm in sensu.

De intellectu autem patet, quia intellectus intelligit lapidem, & non assimilatur ei in natura: intellectus autem est similis in Natura, cuilibet alteri intellectui Humano.

Et tamen difficilius est intellectui nostro iudicare de conditionibus cuiuslibet intellectus, cum quo in natura conuenit, quam iudicare de lapide, cum quo non conuenit in natura.

Est tamen ibi maior similitudo proportionis: quia magis proportionatus est, & dispositus intellectus noster ad intelligendum de lapide, per id, quod accepit à sensu

directè, quam ad iudicandum de alio intellectu, cuius formam non potest accipere à sensu. Idem patet in sensu: nam visus noster apprehendit mel rubeum, & non potest apprehendere mel dulce, & fel amarum. Et tamen magis conuenit in natura rubedo mellis cum dulcedine eius, cum sint accidentia eiusdem indiuidui, quam rubedo mellis cum rubedine fellis, cum mel, & fel multum differant in natura. Et tamen visus est proportionatus ad rubeum, & non ad dulce, ideo apprehendet rubeum etiam in illis, quæ sunt multum distantia per naturam, & non apprehendet dulce, & rubeum in eis, quæ sunt idem naturaliter.

Ad 8. Ad octauum dicendum, quod licet in visione, qua Deus videbitur per essentiam, ipsa diuina essentia est quasi forma intellectus, qua intellectus intelligat, & tamen non oportet, quod efficiantur vnum secundum esse simpliciter: sed solum, quod fiant vnum quantum ad actum intelligendi. Et sic fit in omnibus speciebus intelligibilibus: quia non componuntur cum intellectu: ita vt ex eis efficiatur vna natura: sed solum species perficit intellectum: & hoc est, quia non est ibi secundum esse naturale, sed solum secundum esse intelligibile, vt supra ostendimus.

Ad 9. Ad nonum dicendum, quod dictum Auicennæ non sustinetur in hoc: sed contradicitur ei ab alijs Philosophis. Nisi forte velimus dicere, quod Auicenna intellexerit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculatiuarum: & ex similitudinibus aliarum rerum: vnde hoc introducit ad ostendendum, quod scientia in nobis non est substantia, sed accidens, & tamen diuina essentia, quamuis plus distet secundum proprietatem naturæ suę ab intellectu nostro, quã intellectus Angeli, tamen, quia plus habet de ratione intelligibili, quam de substantia Angeli, eò quod est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia, quod fit in alijs substantijs separatis. Ergo illa cognitio, quam habebimus de Deo per essentiam, ex parte eius, per quod cognoscetur, non erit in genere accidentis, sed solum ex actu ipsius cognoscẽtis, qui non erit ipsa substantia cognoscentis, nec intellectus eius. Ceteræ autem scientiæ nostrę sunt accidentia ex parte actus cognoscentis, qui nunquam est idem cum cognoscente, & ex parte medij cognoscendi: quia species intelligibilis est ibi medium, quæ est quoddam accidens, & interdum ex parte obiecti, vt quando habemus scientiam de aliquo accidente. Omnis aũt scientia Dei est substantia ex omni parte scilicet ex parte actus cognoscendi, qui non est nisi substantia cognoscentis, & ex parte medij, quæ est essentia ipsa diuina, per quam cognoscit, & ex parte obiecti: quia ipsamet diuina essentia est cognita. Vnde scientia Dei est ipsa substantia sua.

Ad 10. Ad decimum dicendum est, quod substantia separata à materia intelligit se, & intelligit alia, & vtroque modo potest verificari auctoritas Aristotilis. Si enim substantia separata intelligit se, idem est ibi intelligens, & quod intelligitur: quia seipsam intelligit, & non intelligit per aliquid separatum, sed per seipsam, quæ est intelligibilis in actu, eo quod est separata a materia. Non enim intelligit homo seipsum, nec res naturales per seipsum, quia oportet ibi esse aliquam intentionem abstractam à materia: cum res materialis secundum se non sit intelligibilis: quia materia, vel habens materiam non potest esse forma intellectus. Ideo oportet per actum intellectus abstrahi a re materiali formam immaterialem, & per illam intellectus potest intelligere. Et propter hoc res naturales non sunt intelligibiles in actu, idest, quantum ad id, quod actualiter sunt, non sunt intelligibiles, sed oportet prius fieri abstractionẽ ab eis.

Res autem immateriales dicuntur intelligibiles in actu, non quidem, quod intellectæ iam sint, sed quod ita, sicut sũt intelligi possunt, cum non oporteat fieri ab eis aliquam abstractionem, immo nec fieri possit, quia simplices sunt, & sunt solum ipsæ quidditates. Si autem substantia separata intelligat res extra se, vnum est intelligens, & quod intelligitur, in quantum forma rei intellectæ, per quam substantia separata intelligit sit forma ipsius intellectus in actu. Et sic species intelligibilis, & intellectus noster semper sunt vnum in intelligendo, licet non sint vna res, vel vna natura simpliciter. Ita est substantia separata, quia forma rei intellectæ, non fit cum intellectu suo vnum in essentia, sed vnum in a-

F ctu intelligendi. Sic dicit Auicenna in sexto Naturalium, quod essentia intellectus manet vna sub duabus formis, secundum quod intelligit duas res successiuè ad modum, quo materia prima manet vna & eadem sub diuersis formis. Vnde etiam Commentator tertio de Anima. Comparat intellectum possibilem materiæ primæ, & sic non sequitur, quod intellectus noster videns Deum, efficiatur ipsa essentia diuina, cum ipsa non componat cum intellectu, sed solum perficit intellectum non inquantum forma naturalis, sed in quãtum forma intelligibilis.

Ad 11. Ad vndecimum dicendum, quod auctoritates istæ etiam omnes similes intelligendæ sunt de cognitione, qua cognoscimus Deum in via, & secundum istam cognitionem homo non potest pertingere ad hoc, quod videat diuinam essentiam, vel, vt Deum cognoscat, sed manet Deus homini in G cognitus, & nescit de eo quid est, sed solum quid non est.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum accipitur aliquando priuatiuè, & aliquando negatiuè.

Ad 12. Primo modo dicitur infinitum per remotionem, vel carentiam complementi, & sic infinitum pertinet ad materiã primam, vt patet tertio Physicor. scilicet, quia illa inquantum prima caret omni forma, & tunc verum est, quod infinitum est incognitum, quia materia prima secundum se est omnino incognita. Nam vnumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, quia esse in actu, esse simpliciter: materia autem prima nihil habet de esse in actu, quia tota est potentia ad esse: ideo secundum se est omnino incognita, sed solum cognoscitur per respectum ad formam, ad quam est in potentia, tanquam ad proprium complementum.

Accipiendo autem infinitum negatiuè, dicitur infinitum H per remotionem materiæ limitantis & terminantis formam nam esse formæ per materiam contrahitur: ita, vt non se extendat esse eius, & virtus, & operatio, nisi ad illam materiam, & hoc modo omnes formas materiales propè finitas dicimus.

Formæ autem immateriales sunt quodammodo infinitæ quia non est ibi materia, quæ contrahat esse illarum. Et sic accipiendo infinitum, non solum est cognoscibile, sed etiam maximè cognoscibile, quia quod sic est infinitum, habet magis de esse, & de actualitate: & tamen res cognoscitur secundum quod est in actu, & sic nihil est magis cognoscibile, quam Deus, licet nihil est, quod minus cognoscatur propter defectum intellectus nostri, sicut nihil est magis visibile, quam Sol, quia maximè se ostendit: & tamen nihil est, de quo magis videre possimus propter defectum potentiæ no- I stræ, & passibilitatem organi.

Ad 13. Ad tertiumdecimum dicendum, quod loquitur Augustinus de visione corporali, quia nunquam Deus visus est, nec poterit aliquando videri, quod patet ex verbis, quæ præmittit, scilicet, sicut videntur ista, quæ visibilia nominantur Deum, nemo vidit, nec videre potest, etiam est natura inuisibilis, sicut, & incorruptibilis.

Sicut autem secundum naturam suam est maximè ens, ita est maximè intelligibilis; quod autem a nobis quandoque non intelligatur, ex defectu nostro est, vnde quod videtur postquam non visus est à nobis, non est ex mutatione sua sed ex nostra.

Ad 14. Ad decimumquartum dicendum, quod Deus videbitur in patria a Sanctis sicut est, si hoc referatur ad modum ipsius visæ rei: videbitur enim Deus a Sanctis habere illum mo- K dum, quem habet.

Si tamen referatur modus ad ipsum cognoscendum, id est, ad conditionem cognitionis, non videbitur, sicut est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum eum, quanta est efficacia diuinæ essentiæ ad hoc, quod intelligatur.

Ad 15. Ad decimumquintum dicendum, quod Deus videbitur aliqualiter sine medio in patria, & aliqualiter poterit dici, quod erit ibi medium.

Triplex enim medium inuenitur in visione corporali, & spirituali.

Primum medium est, sub quo res videtur, siue per quod videtur, & hoc perficit visum ad videndũ solum in generali s. dans ei, quod possit videre: non tamen dans q̃ videat determinatè illud obiectũ, vel illud. Sic est lumẽ in visione corporali, quia sine lumine existente in medio, nihil videri po-

test

test, cum non sit medium actu diaphanum, & hoc modo A lumen intellectus agentis perficit hominem in cognitione intellectiua, vt possit intelligere, licet nón det ei, quod intelligat hoc, vel illud, & sic vocatur medium lumen intellectus agentis.

Secundum medium est, per quod res determinatè cognoscitur, sicut in visu species visibilis determinat visum ad album, vel nigrum, & in intellectu species lapidis determinat intellectum ad intelligendum lapidem, & non lignum. Et istud non poterat facere lumen intellectus agentis.

Tertium medium est, in quo res cognoscitur. Et istud est, per cuius inspectionem visus deducitur ad aliam rem. Sicut in inspiciendo speculum ducitur in ea, quæ in speculo repræsentantur, & videndo imaginem, ducitur homo in cognitionem eius, cuius est imago, & sic speculum, & imago sunt medium videndi. Hoc modo effectus est medium in- B tellectui ad cognoscendum causam, quia in effectu repræsentatur causa, & è contrario.

In visione autem Dei in patria non est tertium medium, quia Deus non cognoscetur ibi per similitudines aliquas, quæ sunt effectus sui, sed per seipsum cognoscetur. Et quia nunc cognoscimus eum per effectus suos, dicitur, quod cognoscimus eum per speculum, 1. ad Corinthios decimotertio cap. Non erit etiam in patria secundum medium, scilicet, species intelligibilis, quia diuina essentia non cognoscetur per speciem aliquam, quæ sit in intellectu nostro, sed per seipsam videbitur.

Manebit tamen ibi primum medium, scilicet, quoddam lumen proportionatum lumini intellectus agentis, scilicet, quod sicut lumen intellectus agentis facit nos nunc actu intelligere, cùm sit sufficiens lumen respectu cuiuscumque ma C terialis cognoscibilis: ita in patria erit quoddam lumen intellectui nostro à Deo datum, quod est lumen creatum, & vocatur lumen gloriæ, & illud dabitur, vt intellectus noster sit aliquo modo capax Dei. Nam secundum lumen intellectus agentis non sufficeremus ad videndum aliquid de Deo perfectè, nec imperfectè. Et illud lumen eleuabit nos, vt possimus videre diuinam essentiam, licet non comprehendamus eam.

Secunda duo media non erunt in patria, scilicet, in quo, & per quod, sed erit ibi primum. Et tamen propter istud non dicitur homo videre per medium, cum istud medium non cadat inter cognoscens, & rem cognitam. Alia autem media cadunt inter cognoscens, & rem cognitam: ideo talis visio dicitur mediata. Dicitur cadere medium inter intellectum, & rem cognitam, quando est aliquid, quod prius D intelligatur, sicut speculum, per quod videtur res, prius videtur, quam res in eo repræsentata, vel ipsum est, per quod res videtur, sicut species visibilis: lumen autem reddens medium diaphanum actu non videtur, nec per ipsum res videtur, sed disponit ad videndum: ideo non cadit inter visum, & rem visam. Et sic lumen intellectus agentis non cadit inter intellectum, & rem intellectam, sed species intelligibilis cadit inter illa. Sic ergo si Deus cognosceretur per creaturas, vel per similitudinem aliquam, esset cognitio per medium, cum tamen cognoscitur per lumen gloriæ non est cognitio mediata, quia lumen illud non est id, per quod cognoscitur, nec forma, per quam fit cognitio, sed est adiuuans ad cognoscendum eleuando intellectum nostrum. Visio ergo patriæ vocabitur immediata, quia non erit ibi aliquod medium, quod cadat inter rem cognitam, & cogno- E scentem.

Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturæ corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id, quod in eis est coniungibilis visui, coniungitur ei. Non sunt autem coniungibiles visui per essentiam propter suam materialitatem, & ideo dicuntur tunc immediatè videri, quando earum similitudo visui coniungitur.

Deus autem per essentiam suam coniungibilis est visui, vnde non diceretur videri immediate, nisi coniungeretur essentia sua intellectui videnti. Et hæc vocatur visio immediata, & visio facies & prima similitudo rei corporalis recipit secundum eandem rationem in visu, secundum quam est in re, licet non secundum eundem modum essendi: & ideo similitudo illa ducit in illam rem directè. Non autem

potest hoc modo aliqua similitudo, quæ sit in intellectu nostro, ducere in Deum, vt supra ostensum est, cum omnes tales similitudines sint in infinitum deficientes: Ideo Deus non dicitur videri facie ad faciem, quando videtur per similitudinem. Res autem corporales videntur facie ad faciem, si per similitudinem suam immediatam videantur, quia ista perfectè, & multum vniuocè ostendit illas.

An Sancti post resurrectionem suam poterunt videre Deum oculis corporalibus? Quæst. XLI.

QVæritur, an Sancti post resurrectionem poterunt videre Deum oculis corporalibus?

Primũ argum. Dicunt quidam, quod sic, quia oculus glorificatus, est maioris vigoris, quam non glorifica- B tus: & tamen beatus Iob vidit Deum videns oculis suis, Iob 42. capit. scilicet, auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te: ergo à fortiori oculus glorificatus Deum videre poterit.

Secundũ arg. Item Iob 19. cap. dicitur: In carne mea videbo Deum saluatorem meum. Visio tamen fit per oculos corporales: ergo post resurrectionem Deus videri poterit oculo corporali. *Tertium arg.* Item Augustinus 22. de Ciuitate Dei dicit de visu oculorum glorificatorum. Vis præpolientior oculorum erit illorũ, non vt acrius videant, quam quidem prohibentur videre serpentes, vel aquilæ; quanta licet acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nil aliud possunt videre, quam corpora, sed vt videant incorporalia: quomodocunque tamen potentia est cognitiua incorporalium potest eleuari ad vidẽdum Deum; ergo oculi glorificati Deum videre poterunt.

C *Quartum arg.* Item quę differentia est corporalium ad incorporalia eadem differentia est incorporalium ad corporalia, oculus tamen incorporeus potest corporalia videre: ergo oculus corporeus potest videre incorporalia: nam intellectus cognoscit corporalia, quod est ipsa videre.

5. arg. Item Gregorius quinto Moralium, super illo verbo Iob quarto cap. scilicet: Stetit quidam, cuius non cognoui vultum, sic dicit: Homo, qui se præceptum seruare voluisset carne spiritualis futurus erat, factus est peccando etiam carnalis mente. Sed ex hoc, quod est factus carnalis mente, vt ibi dicitur; solum eam cogitat, quæ ad animam per corporis imaginationem trahit, ergo quando carne spiritualis erat, quod post resurrectionem Sanctis promittitur, etiam carne spiritualia videre poterit.

6. arg. Item homo in suo Deo beatificari potest, & tamen beati- D ficatur non solum quantum ad animam, sed etiam quãtum ad corpus; ergo non solum per intellectum, sed etiam oculis Deum videre poterit.

7. arg. Item sicut Deus præsens est per essentiam suam intellectui, ita etiam præsens erit in sensu, quia erit tunc Deus omnia in omnibus, 1. ad Cor. 15. c. Videbitur tamen Deus ab intellectu, per hoc, quod coniungitur ei sua essentia, vt ostensum est praeced. q. ergo poterit etiam uideri a sensu.

Dicendum quod Deus non poterit videri corporeis oculis hic, nec in vita æterna, quia per nullam potentiam poterit eleuari oculus ad hoc, quod Deus videat. Dicit. n. Ambr. super Luc. nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circunscribitur visu, nec tenetur tactu: ergo nullo sensu corporis percipi potest. Item dicit Hier. non solum deitatem Patris, sed nec Filij, nec Spiritus S. oculi carnis videre possunt, E nec aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde. Item dicit Hier. quod res incorporales corporeis oculis non vidẽtur. Nihil tamen est magis incorporale, quã Deus, cum nihil sit magis separatum à materia, & conditionibus materiæ, propter quam accidit corporeitas; ergo oculo videri non potest. Item dicit Aug. in lib. de videndo Deũ. Deum nemo vidit vnquam, vel in hac vita, sicuti est, vel Angelorum vita, sicut visibilia ista, quæ corporalia visione cernuntur. Vita autem angelorum dicitur vita beata, quæ erit post resurrectionem; ergo etiam ibi Deus non videbitur oculo. Item secundum illud, homo dicitur factus ad imaginẽ Dei, secundum quod ipsum conspicere potest, vt dicit Aug. homo tamen est ad imaginem Dei non secundum carnem, sed in mente: ergo oculo corporali Deus videri non poterit. Contradicitur pro hoc, quod aliquid videri visu corpo-

rali, vel sentiri sensu dupliciter stat: vno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud, quod per se passionem sensui corporali infert.

Potest autem aliquid inferre passionem sensui in quantum sensui, vel in quantum hunc sensui: infertur enim passio huic sensui quantum ad propria obiecta, sicut visibile infert passionem visui, & vocantur omnia ista sensibilia propria, sicut color ad visum, & sonus ad auditum, & sic de alijs. Nam habent singuli sensus propria obiecta. Et quia sensus in quantum est sensus, vtitur organo corporeo, non potest aliquid in eo recipi nisi corporaliter, id est, secundum conditionem corporum, quia omne, quod recipitur in altero, recipitur secundum conditionem rei recipientis, & non secundum conditionem rei receptæ, & ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, in quantum est sensus, quia actio in corporibus non potest esse sine passione, & quia sen- **G** sui in quantum sensus competit recipere modo corporali, cum recipiat necessariò per organum: ideo sensui in quantum sensus est, competit recipere cum passione facta à sensibilibus.

Inferunt autem sensibilia passionem sensui, in quantum habent quandam magnitudinem. Et ob hoc magnitudo, & omnia consequentia, scilicet, motus, & quies, & numerus & huiusmodi dicuntur sensibilia communia. Aliquid autem sentitur per accidens, scilicet, illud, quod non infert passionem sensui, in quantum est sensus, nec in quantum est iste sensus, sed coniungitur his, quæ per passionem inferunt, sicut esse Petrum, vel Ioannem filium huius, vel illius, amicum, vel inimicum, & similia, quæ per se quidem in vniuersali cognosci poterunt per intellectum: in particulari autem per virtutem cognitiuam, siue per æstimatiuam, sicut **H** in animalibus dicimus.

Hoc autem modo sensus exterior dicitur sentire, licèt per accidens quando cognoscit illud, quod pertinet ad virtutem cogitatiuam, si illud sine discursu apprehendit. Nam ista est differentia, quia sensus exteriores non possunt per discursum apprehendere, sed simul informantur per præsentiam formæ in organo. Sensus autem interiores per discursum quendam agunt, sicut patet in æstimatiua, & memoratiua, quia iam magis illi recedunt à conditione materiæ, quam sensus exteriores.

Si ergo id, quod pertinet ad æstimatiuam, apprehendatur sine discursu, fit apprehensio per sensus exteriores. Et sic videmus aliquem viuere ex hoc, quod videmus eum currere, vel loqui: quando ergo quis videns album sine vllo discursu iudicat eum viuere, non solum videt iste album, sed **I** etiam videt viuere, & tunc per accidens dicitur videri viuens, vel vita.

De Deo autem dicendum, quod nullo modo potest videri per se, nec per accidens, nec sentiri aliquo sensu hic, nec in patria, nisi acciperetur sensus æquiuocè, & tunc iam non est sensus. Nam si tollatur id, quod conuenit sensui, in quantum sensus iam non manet sensus, sicut si remoueatur à visu id, quod ad eum pertinet in quantum est visus, non manebit visus, sed pertinet ad sensum, in quantum est sensus, quod percipiat magnitudinem, & ad visum in quantum est visus, pertinet recipere colorem.

Impossibile est ergo, quod visus percipiat aliquid, quod non sit color, & sensus percipiat aliquid, quod non sit magnitudo, nisi æquiuocè accipiatur sensus, & oculus. Omnes tamen sensus manebunt in corpore glorioso eiusdem ratio- **K** nis, cuius non licet habeant modum essendi perfectiorem. Non poterit ergo diuina essentia videri oculo corporali, cum ipsa non sit color, nec aliquid coloratum.

Potest tamen dici, quod videri possit essentia diuina valde per accidens, dum ex vna parte visus corporalis tantam gloriam Dei aspiciat in omnibus corporibus, & præcipuè in gloriosis, & maximè in corpore Christi, & ex alia parte intellectus noster tam clarè videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita, quamuis enim intellectus noster non videat tunc Deum ex creaturis, sicut hic videbat: videbit tamen eum in creaturis corporaliter visis.

Iste modus videndi Deum per accidens est valde remotus, & tamen ponit eum Augustinus 22. de Ciuitate Dei, **F** vt patet intuenti verba eius: dicit enim sic: Valde credibile est sic nos visuros, tunc mundana corpora, cæli noui, & terræ nouæ, & Deum vbique præsentem, vt vniuersa corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox, vt aspicimus, non credimus viuere, sed videmus. De his Sanctus Thomas quarto Sententiarum, distinctione 49. quæstione quinta, articulo secundo.

Ad 1. arg. Ad primum argumentum dicendum, quod illud dictum Iob non intelligitur de visione per oculos carnis, sed de intellectu, qui vocatur quidam visus, vel oculus, sexto Ethicorum.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod ista auctoritas Iob non intelligitur de oculis carnis, sed est sensus, quod homo post **G** resurrectionem in carne sua, id est, existens in carne, quam prius trahebat, videbit Deũ per intellectum. Vnde non dicitur: per carnem meam videbo Deum, ita, quod caro, siue oculus carnis esset id, per quod videtur Deus, sed in carne, id est, existens in carne: vnde nihil ibi signatur, nisi quod homines resurgent in corporibus illis, quæ prius habuerunt.

Ad tertiũ. Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur in verbis illis inquirendo, & non diffiniendo, quod patet ex eo, quod præmittitur, scilicet: longè itaque alterius potentiæ erunt, vt per eos videbitur incorporea illa natura. Et postea subditur id, quod hic dicitur, scilicet: vis præpotentior: & postea determinat, quomodo videbitur, sicut supra dictum est.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per ali- **H** quam abstractionem à materia: ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognoscibilis. Et inde est, quod forma in materia existens nullo modo est cognoscibilis, id est, non est cognitionis principium, nec etiam visui. Et magis apparet hoc in intellectu: nam ad hoc, quod forma sit principium cognitionis in sensu, abstrahitur a materia secundum esse, scilicet, quia illa, quæ est in materia nõ mutat: manet tamen in organo sensus forma illa cum conditionibus materiæ.

Ad hoc autem, quod cognoscatur ab intellectu, non solum abstrahitur à materia, sed etiam à conditionibus materiæ: & ideo oculus spiritualis, a quo remouetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem, licet non videat eam sub conditionibus corporalibus. Non tamen sequitur, quod oculus corporalis possit attingere ad cogno- **I** scendum cognoscibilia spiritualia, quia sensui deficit virtus cognitiua respectu immaterialium, cum sit limitata virtus sua circa materialia.

Obiectum autem intellectus est omne quod est, siue corporale, siue spirituale. ideo ad hoc, quòd intellectus cognoscat corporalia, non requiritur, quod aliqua virtus ei addatur, sed solum, quod tollantur impedimenta materialitatis, quod fit per abstractionem.

Ad 5. arg. Ad quintum dicendum, quod quamuis mens facta carnalis non possit cogitare, nisi accepta a sensibus: tamen cogitat ea immaterialiter.

Et sic oportet, quod visus illud, quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter: spiritualia tamen non possunt corporaliter apprehendi: ideo non potest sensus illa percipere. Est enim ista differentia, quod licet corporalia **K** corporaliter, & spiritualia spiritualiter percipiantur, tamen corporalia interdum possunt spiritualiter accipi, quia possunt effici spiritualia per abstractionem, & sic accipiuntur ab intellectu: spiritualia verò nunquam possunt effici coporalia: ideo sensus, nunquam potest illa percipere.

Ad 6. ar. Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis, in quantum est homo, & quia homo non habet, quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima: corpus autem de essentia hominis est, in quantum per animam perficitur: ideo beatitudo non consistit principaliter, nisi in actu animæ, & ex ea deriuatur ad corpus per quandam redundantiam, vt ait Diuus Augustinus in Epistola ad Dioscorum. Quædam tamen beatitudo corporis erit, in quantum videbit gloriam Dei in sensibilibus creaturis,

& ma-

& maximè in corporibus glorificatis, & potissimè in corpore Christi. A

Ad 7. arg. Ad septimum dicendum, quod intellectus noster perceptiuus est rerum spiritualium, non autem visus corporalis; ideo intellectus poterit cognoscere diuinam essentiam sibi vnitam, oculus autem eam percipere non poterit, etiam si vniretur ei.

An Sancti in patria videndo diuinam essentiam comprehendant illam. Quæstio XX. In h.

QVæritur, an Sancti in patria videndo diuinam essentiam, comprehendant illam?

B Aliqui dicunt, quod sic; quia prima ad Corinth. 9. cap. dicitur: Sic currite, vt comprehendatis: cursus autem noster est ad præmium: ergo comprehensio Dei fiet per intellectum nostrum, quia videre Deum est præmium nostrum. *Primum argum.*

Secundū argum. Item dicit Augustinus in libro de videndo Deum, illud comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem. Si Deus tamen ab aliquo videtur, nihil ipsius latere potest videntem, quia cum sit simplex non potest esse, quod aliquid eius videatur, & aliquid non: ergo Deus à quolibet vidente comprehenditur.

Tertium arg. Item Deus à videntibus eum, totus videtur: ergo totaliter videtur, quia totus Deus non est nisi eius essentia: totaliter autem videre est, videre omnes modos eius: quilibet autem modus ipsius est essentia eius: ergo qui essentiam eius videt, totum eum videt, & totaliter, & sic ab omnibus videntibus comprehenderetur. C

Quartum arg. Item, sicut dicitur tertio de Anima: Intellectus eodem modo intelligit seipsum, & alia; sed sicut dicit Augustinus in libro quadraginta trium quæstionum: Omne, quod seipsum intelligit, comprehendit se: ergo omnis intelligens aliquid, comprehendit illud, sed quilibet videns diuinam essentiam intelligit eam: ergo comprehendit ipsam.

Quintum arg. Item quantitas actionis est secundum quantitatem formæ, quæ est actionis principium: secundum enim caloris quantitatem est quantitas calefactionis, sed forma, quæ est cognitionis principium est illud, propter quod intellectus intelligit: ergo secundum modum eius, per quod cognoscitur est modus cognitionis, sed id, per quod Deus cognoscitur, non est aliud, nisi sua essentia, vt supra dictum est quæstio. 40. Ipsa autem est infinita: ergo per eam fiet visio infinita, & sic comprehendetur diuina essentia, quia illa non est plus quàm infinita. D

Sextum arg. Item si diuina essentia non potest comprehendi, hoc non est, nisi propter excessum claritatis ipsius, sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, in quantum corrumpit potentiam cognitiuam, quod accidit solum circa potentiam sensitiuam, quæ habet organum: non autem circa intellectiuam: nam dicitur tertio de Anima, quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis, cuius contrarium in sensu accidit, sed diuina essentia non videtur, nisi per intellectum: ergo excessus diuinæ claritatis non impedit comprehendi diuinam essentiam ab intellectu nostro.

Septimū arg. Item diuina essentia comprehensibilis est ab aliquo intellectu, quia Deus seipsum comprehendit: si ergo ab intellectu humano non possit comprehendi, hoc est propter defectum intellectus: & tamen lumen gloriæ aufert omnem defectum intellectus, cum etiam per gloriam auferatur omnis defectus corporis: ergo sic videntes Deum in gloria comprehendent ipsum. E

Dicendum, quod nullus potest Deum comprehendere, nisi ipsemet, qui est æqualis sibi ipsi. Nam Deus est comprehensibilis, in quantum essentia intelligibilis, & est intelligens, vt intellectus: Et tamen sicut essentia diuina est infinita, & intellectus diuinus est infinitus: ideo æquantur ambo, & inuicem se comprehendunt. Et patet hic per Augustinum in libro de videndo Deum, scilicet; Non solum corporeis oculis, sed nec ipsa mente quisquam aliquando Deum comprehendit.

A Item sicut dicit Augustinus in libro octuaginta trium quæstionum. Quod comprehendit se finitum sibi est: ergo qui comprehendit Deum finitus sibi est, sed Deus non potest esse finitus alicui creato: ergo nullus intellectus potest comprehendere Deum. Item omne, quod comprehendit aliquid, maius est illo, vel æquale est: ergo intellectus creatus non potest comprehendere ipsum.

Considerandum pro hoc comprehendere, dicitur, quasi simul prehendere, idest capere: ideo illud propriè comprehenditur, quod simul capitur, idest, cum omnibus, quæ in eo sunt. Vnde oportet, quod omne comprehensum includatur in comprehendente, includitur autem propriè contentum in continente. Ideo illud, quod ab aliquo contineri potest, comprehendi potest ab eo, quia comprehensum contineri oportet in comprehendente.

B Dicitur autem corporaliter aliquid in alio contineri, quando vnum corpus includit aliud in se, ita, quod contentum non excedit continens ex aliqua parte secundum quantitatem dimensiuam, sicut vinum dicitur in dolio contineri. Ita dicitur aliquid ab alio spiritualiter contineri, quod subiicitur virtuti eius, ita, quod in nullo excedit ipsum: & ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscentis, & non excedit ipsum. Excessus autem quilibet est secundum aliquam quantitatem: secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognitiuam, secundum quam cognoscibile est ab ipsa: sensibile autem etiam cognoscitur secundum quandam quantitatem dimensiuam, propter hoc, quod sensum in cognoscendo vtitur organo corporali, & secundum hoc ratione huius cognoscit omnia C sensibilia, quæ reducuntur ad quantitatem dimensiuam, & secundum quantitatem virtualem, vt patet in sensibilibus proprijs, quæ qualitates sunt: & ideo comprehensio sensus impeditur propter excessum quantitatis dimensiuæ, sicut impeditur oculus, ne comprehendat totam terram propter excessum quantitatis ipsius.

Impeditus etiam, ne comprehendat propter excessum quantitatis virtutis, vt, quod non possit videre claritatem Solis; quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum claritatem Solis, quanta est claritas Solis, quæ est cognoscibilis.

Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis dimensiuæ, nisi per accidens, in quantum, scilicet, intellectus accipit à sensu, ex quo sequitur, quod intelligit cum continuo, & tempore, & secundum hoc intelle-D ctus impeditur à comprehensione intelligibilis propter excessum virtualis quantitatis, sicut impeditur à comprehensione lineæ, vel numeri infiniti. Sed per se loquendo intelligibile comparatur ad intellectum secundum rationem quantitatis virtutis, eo quod proprium obiectum intellectus est quid.

Et ideo in his, quæ sunt separata sensu, non impeditur comprehensio intellectus, nisi per excessum quantitatis virtualis. Et hoc est quando intelligibile est plus cognoscibile, quàm intellectus potest cognoscere, vel cognoscat, sicut ille, qui scit hanc conclusionem: triangulus habet tres, &c. per probabilem rationem, scilicet, quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam, non quidem, quod partem eius videat, & partem non videat, sed quia modus, quo cognoscitur, deficit à modo, quo est cognoscibilis: est enim cognoscibilis per demonstrationem, & non cognoscitur, nisi per probabilem rationem. E

Ita etiam essentia diuina est cognoscibilis per veritatem suam: intellectus autem cognoscit illam per lumen intellectuale, quod est in ipso.

Veritas autem diuinæ essentiæ excedit lumen cuiuscunque intellectus creati, siue lumen naturale, siue lumen gloriæ, quia etiam lumen gloriæ est creatum: ideo impossibile est, quod intellectus noster videat Deum ita perfectè, sicut ipsa diuina essentia est inuisibilis, & sic non potest eam comprehendere.

Item intellectus eleuatur per lumen gloriæ ad cognoscendum diuinam essentiam: oportet ergo, quod modus Diuinæ visionis commensuretur virtuti illius luminis: lumen autem illud multum deficit in virtu-

te à claritate diuini intellectus, quæ est infinita. Lumen autem istud gloriæ finitum est, quia recipitur in substantia finita; impossibile est ergo, quod intellectus creatus per lumen prædictum intelligat perfectè diuinam substantiam, sicut ipsa perfectè visibilis est. De his Sanctus Thomas quarto Sententiarum, distinctione 49. quæstio. quinta, articulo tertio, & in summa contra Gentiles, libro tertio, capit. 53.

Ad 1. arg. Ad primum argumentum dicendum, quod Apostolus loquitur de comprehensione gloriæ, & hanc comprehendimus, cum anima nostra receperit in se omne, quod ad gloriam pertinet, quia istud est de ratione comprehensionis, etiamsi diuinam essentiam nunquam comprehenderit. Vel accipitur ibi comprehensio pro peruentione ad habendum Deum secundum quod solet dici, quod speciei succedit comprehensio, & ita magis vocatur apprehensio.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod Augustinus posuit duo in diffinitione comprehensionis, & per vnum eorum excluditur excessus cognoscibilis supra virtutem cognoscentis, qui est secundum quantitatem dimensiuam. Et quantum ad hoc dicit, quod ita videtur, quod nihil eius lateat videntem, Per aliud autem excluditur excessus cognoscibilis secundum quantitatem virtutis. Et quantum ad hoc dicit, Aut cuius fines circunspici possunt. Tunc enim fines rei conspiciuntur, quando videns peruenit ad finem visionis perfectè videndo.

Primo modo Deus non est incomprehensibilis, quia nullam habet quantitatem dimensiuam.

Secundo modo est incomprehensibilis, quia secundum quantitatem virtutis excedit intellectum creatum in infinitum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod totam essentiam diuinam Sancti videbunt in patria, sed non totaliter. Non ita quod aliquis modus sit in Deo, quem non videant Sancti, vel aliquis modus videndi sit in intellectu Sanctorum, qui non cõuertatur ad Deum, sed quia modus, quo conuertuntur ad Deum cognoscendum, non æqualis est modo, quo Deus est cognoscibilis. Et hæc inæqualitas ostenditur, cum dicitur, quod essentia diuina non videbitur totaliter. Istud enim aduerbium, totaliter, non dicit modum videntis absolutè, nec modum rei visæ absolutè, sed modum videntis per comparationem ad rem visam. Hoc enim aduerbium determinat ipsam visionem, secundum quod comparatur videns ad rem visam.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit se, idem est modus cognoscentis, & cogniti: & ideo, si intelligit se, comprehendit se. Non est autem idem modus cognoscentis, & cogniti quando intelligitur aliquid aliud à se. Ideo etiamsi intelligat, non sequitur, quod comprehendat.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit, quid est res, quæ cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; & ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam rei: vnde Sancti, sicut videbunt diuinam essentiam, sed non comprehendent ipsam, ita videbunt, quid est Deus, sed non comprehendent quid est, & ita non videbitur Deus ab eis, sicut videtur res per suam diffinitionem, cuius essentia comprehenditur, eo quod termini positi in diffinitione claudunt essentiam diffiniti, & per hoc distinguitur finitum ab omnibus aliis.

Ad 6. arg. Ad sextum dicendum, quod actio non attribuitur formæ solum, quæ est actionis principium, sed etiam subiecto formæ, siue composito, sicut calefactio attribuitur non solum calori, sed etiam calido. Ideo actio non solum debet mensurari secundum quantitatem formæ, vel naturam eius, quæ est principium actionis, sed secundum subiectum formæ. Est autem duplex forma, quæ potest esse principium actionis in composito, scilicet, forma subsistens, & forma non subsistens. Forma non subsistens est forma materialis rei, siue substantialis, siue accidentalis. Nam etiam anima non est forma subsistens, cum non habeat per se esse, sed esse ipsius est esse compositi.

Forma subsistens est forma, quæ non est compositi, sed potest vniri ei, vt principium actionis, sicut diuina essentia vnitur intellectui nostro, tanquam forma intelligibilis, vt supra ostensum est, & est id, per quod intellectus intelligit.

F Formæ non subsistentes recipiuntur in composito, quia sunt partes illius, & contingit recipi illas magis, & minus, sicut quando sunt accidentales, vt in vno corpore recipitur magis de calore, quam in alio.

Formæ autem subsistentes non dicuntur recipi in composito, quia non sunt partes eius, nec accidentia; sed dicitur compositum subijci talibus formis, vt per illas operetur.

Vnde formę non subsistentes non habent alium modum essendi in composito, pręter modum essendi compositi: nam cum non habeant aliud esse, nisi esse compositi, non poterũt habere alium modum essendi, quia esse compositi vnitum est, & illud est esse materiæ, & formæ, & forma non habet esse in composito, nisi in quantum est actus illius compositi, vel subiecti. Ideo mensura formæ, est mensura compositi.

G Forma autem compositi habet duplicem modum essendi. Vnum enim quantum est res quædam subsistens, & alium in quantum est nunc actus, vel forma talis compositi. Et iste modus accipitur, secundum quod illud perfectibile pertingit, vt perficiatur per illam formam. Nam perfectibile, quod magis ei substat, vel coaptatur sibi magis perficitur, & ex hoc mensuratur quantitas actionis, & non ex primo modo, secundum quod illa res est in se.

Diuina autem essentia est per se subsistens: ideo visio, quæ fit in intellectu per eam, non mensuratur secundum modum essendi suum in quantum est subsistens, quia ille est modus essendi infinitatis, & omnium perfectionum suarum, sed mensuratur illa visio quantum ad secundum modum, secundum quem intellectus substat diuinæ essentiæ, vel coaptatur ei, vt per eam intelligat: hoc autem conue-
H nit intellectui per lumen gloriæ, quod est aliquid creatum, communicatum intellectui beatorum, & si illud lumen est magnum, coaptatur intellectus multum diuinæ essentiæ ad intelligendum per eam. Et est hoc, sicut in naturalibus: nam omnes formæ præexigunt dispositiones aliquas in materia, siue sint formæ substantiales, siue accidentales: & si sunt accidentales, quarum esse consistit in magis, & minus, participabuntur inæqualiter, propter inæqualem dispositionem, sicut ab eodem tale faciente, magis causabitur de calore in re sicca, quam in humida. Si sint formæ substantiales non possunt recipi inæqualiter, cum esse illarum sit in indiuisibili: & tamen quantum ad operationes suas recipiuntur inæqualiter.

Sicut apparet de anima humana, quia in diuersis hominibus apparent operationes naturales, quæ sunt ab anima,
I inæquales, non quidem propter inæqualitatem animæ, sed propter corporum dispositionem.

Ita autem lumen gloriæ est in intellectibus beatorum dispositio quædam, ad hoc, quod essentia diuina vniatur eis tanquam forma intelligibilis, per quam intelligant. Nam sine illo lumine gloriæ non posset fieri illa vnio. Ideo in quo fuerit magis de lumine gloriæ habebit essentiam diuinam magis sibi coaptatam, vt per eam acutius, & forte plura intelligere possit.

Et quia istud lumen non participatur in omnibus æqualiter, sed secundum differentiam meritorum, necesse est, quod quidam clarius videant Deum, quam alij & sit eorum gloria maior.

Quantumcunque tamen sit lumen gloriæ nunquam per illud potest homo peruenire, vt intellectus noster vniatur
K diuinæ essentiæ, quantum ad modum essendi, quem habet in quantum est subsistens, quia tunc caperet intellectus essentiam diuinam secundum omnem perfectionem suam, quæ est infinita, & non est possibile. Et sic, licèt quilibet intellectus beatus per essentiam diuinam, tanquam per quandam formam intelligendi intelligat, quia tamen illa non participatur ei, secundum omnem perfectionem suam, non potest esse actio infinita, ita, vt sit comprehensio.

Ad septimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas suæ essentiæ, per quam cognoscibilis est, sicut Sol per suam claritatem. *Ad 7. ar.*

Et quamuis claritas diuina non impediat comprehensionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipso excessu, quia non potest pertingere intellectus crea-

tus ad cognoscendum essentiam diuinam ita perfectè, sicut ipsa cognoscibilis est.

Ad oct. Ad octauum dicendum, quòd gloria perficiet naturam beatorum, non tamen destruet: ideo si aliqua imperfectio est de ratione naturæ non tolletur per gloriam, sicut, quod homo sit ex nihilo. Nam hoc non potest tolli, & ex hoc intellectus creatus deficit à perfecta comprehensione Dei, quæ non est ex nihilo, sed est per se ens. Ideo quantumcunque adiuuetur homo per lumen gloriæ, nunquam poterit Deum comprehendere.

An omnes, qui Deum vident per essentiam, eum æqualiter videant? Quæst. XLIII.

Primum arg. Quæritur, an omnes, qui Deum vident per essentiam, eum æqualiter videant? Dicunt aliqui, quod sic, quia dicit Augustinus in libro octuaginta trium quæstionum: eandem rem, non potest vnus alio magis intelligere, sed diuina essentia non videtur nisi per intellectum: ergo non videbit eam plenius vnus, quam alius.

Secundũ arg. Item tanto aliquid perfectius videtur, quanto expressior similitudo rei sit in vidente, sed similitudo Dei, qua videtur à beatis, non erit expressior in vno, quàm in alio, cum ab omnibus per essentiam videatur, quæ est eadem in omnibus: ergo non videbit vnus plenius, quàm alius.

Tertium arg. Item ille melius videt, à quo sunt magis remota impedimenta videndi, sed in nullo beato manebit aliquod impedimentum visionis: quia omnia impedimenta, & imperfectiones tolluntur per gloriam, ergo non magis vnus, quam alius videbit.

Quartum arg. Item omnes sancti videbunt Deum sicut est, primo Ioan. tertio, sed non potest aliqua res melius videri, quàm, vt videatur, sicuti est: ergo omnes æqualiter videbunt.

Quintum arg. Item optimus modus cognoscendi Deum est videre ipsum per essentiam, sed optimo non potest dari melius: cum ergo omnes videant per essentiam non videbit vnus magis, quam alius.

Dicendum, quòd Sancti inæqualiter vident Deum. Nam visio Dei pertinet essentialiter ad præmium beatorum: & tamen beati secundum inæqualitatem meritorum debent inæqualiter præmiari: ergo debet eis correspondere ista inæqualitas in præmio substantiali, scilicet, in visione. Nam in præmio accidentali non potest hoc fieri, cum illud vocetur aureola, quæ non confertur omnibus beatis, sed solis virginibus, & martyribus, & Doctoribus; ergo necesse est, quod beati inæqualiter Deum videant.

Item patet, quia homines in gloria assumuntur ad consortium Angelorum: & tamen Angeli non cognoscunt eum æqualiter, quia superiores magis vident, quàm inferiores, vt ait Dion. lib. de cælest. hierar. ergo aliqui homines magis cognoscent Deum, quam alij.

Item nos confitemur in gloria quosdam esse beatiores alijs. Hoc tamen non potest esse, nisi per inæqualitatem visionis, quod non potest contingere sæpe per aureolam, vt dictum est: ergo non vident omnes æqualiter.

Item Deus videtur à beatis per lumen gloriæ, Psalmo trigesimo quinto: In lumine tuo videbimus lumen. Quidam tamen Sancti replebuntur maiori lumine, quàm alij, quia sicut differt stella à stella in claritate, ita erit in resurrectione mortuorum, primo ad Corinth. 15. cap.

Ista autem est claritas intellectus, potius quam corporis. Vel si dicatur, quod sit claritas corporis, etiam est illa arguetur claritas intellectus, cum ab omnibus concedatur, quod beatitudo corporum erit per quandam redundantiam factam ab anima in corpus, vt ait Augustinus in epistola ad Dioscorum: ergo non videbunt omnes æqualiter Deum.

Considerandum pro hoc, quod cum principium actionis sit forma, per quam agitur, oportet ex parte eius assumi mensuram actionis. Hoc autem aliter est in formis subsistentibus, quam in non subsistentibus, vt diximus præcedenti quæstione.

Nam in non subsistentibus est quantitas actionis, idest,

A fortitudinis in actione secundum quantitatem eius, quod receptum est de forma in subiecto, sicut de calore in re calida.

Nam illud subiectum magis calefacere poterit, in quo magis de calore receptum est: in formis autem subsistentibus quantitas actionis est, secũdum quod ipsum subiectum magis se subijcit, vel coaptat ipsi formę.

Potentia autem cognitiua subijcit se formę, per quam cognoscit, secundum hoc, quod habet virtutem cognoscendi magis, vel minus.

Illud enim, quod facit visum potentem ad videndum, est quod facit eum receptiuum similitudinis coloris: Istud autem potest esse virtus naturalis ipsius oculi, secũdum quam est dispositus ad bene videndum, vel ipsum lumen exterius, sine quo non fit visio, ita, quod sit bene proportionatum potentiæ visiuæ.

B Ita est in intellectu: nam intellectus passibilis efficitur potens ad intelligendum per lumen naturale intellectus agentis: nam per illud est cognitiuus omnium naturalium intelligibilium: per istud autem lumen non est homo cognitiuus diuinę essentię, quia est lumen deficiens: ideo non possumus per illud vniri diuinę essentię, ita, vt per eam, tanquam per formam intelligibilem possimus intelligere: superadditur ergo aliud lumen, quod vocatur lumen gloriæ, & istud est aliquid creatum collatum intellectibus beatorum.

Lumen gloriæ quid sit. Et illud lumen potest vocari intellectus agens, quia idem officium habet, & proportionem ad obiectum. Nam sicut se habet intellectus agens ad passibilem respectu omnium intelligibilium naturalium, ita se habet lumen gloriæ ad intellectum

C possibilem respectu diuinæ essentiæ: est tamen intellectus agens lumen naturale; lumen autem gloriæ est gratuitum.

Et tamen, sicut nunquam potest intellectus passibilis reduci ad actualiter intelligendum aliquid naturale, nisi reducatur per intellectum agentem, ita nunquam posset reduci ad intelligendum Deum, nisi per lumen gloriæ, cum intellectus agens non sufficeret reducere intellectum passibilem ad intelligendum Deum; quamlibet paruum lumen, & quantumcunque sit magnum, non sufficit ad hoc, quod per eum Deum videamus, quia pertinet quasi ad alterum genus, quàm gloriæ, & sic semper est necessarium lumen gloriæ.

Illud autem lumen gloriæ, cum sit gratuitum, non communicatur æquale omnibus, sed pro voluntate Dei secun-

D dum merita.

Et secundum quantitatem istius luminis est quantitas, vel modus, quo intellectus noster se subijcit, vel comparat diuinæ essentiæ, vel formæ intelligibili: non quidem tanquam obiecto, sed tanquam medio intelligendi, quia sic ad intelligendum aliquid naturale non sufficit lumen intellectus agentis, nisi sit ibi species illius rei intelligibilis, quæ determinat intellectum respectu obiecti: ita lumen gloriæ nõ sufficit ad intelligendum Deum, nec aliquam aliam rem, cum per illud non determinetur homo ad aliquod genus obiecti intelligendum, sed sit potens actiue intelligere quodcunque intelligibile: superuenit ergo essentia diuina, quæ vnitur intellectui tanquam forma intelligibilis, & per eam tanquam per medium intelligitur ipsamet essentia diuina tanquam obiectum.

E Cum ergo istud lumen gloriæ sit inæquale, inæqualiter coaptabitur intellectus noster essentiæ diuinæ, vt per eam intelligatur. Ideo licet eadem sit principium visionis in omnibus videntibus Deum: non tamen erit visio æqualis in perfectione.

Et sic quidam Sancti clarius, quàm alij, Deum videbunt. De his Sanctus Thomas quarto Sententiarum, distinctione quadragesima nona, quæstio quinta, articulo quarto, & in summa contra Gentiles, libro tertio, capite quinquagesimo sexto.

Ad 1. ar. Ad primum argumentum dicendum, quod vnus homo potest vnam rem magis alio intelligere, cum tamen dicit Augustinus, quod non potest; illud aduerbium magis importat modum, qui est ex parte rei intellectæ, & tunc verum est: quia non est possibile, quod aliquis intelligat rem

niſi intelligendo eam haberet modum illum, quem habet: ſi enim alium modum ei attribuat, errat, & non intelligit. Et ſic quantum ad hoc, non eſt magis, aut minus intelligere, ſed rem oportet intelligere, vel nihil intelligere. Si iam illud magis dicat modum, qui eſt ex parte intelligentis, poteſt vnus homo melius intelligere eandem rem, quia cognitio vnius poteſt eſſe limpidior de eadem re, quàm cognitio alterius.

Ad ſecundum. Ad ſecundum dicendum, quod quamuis in intellectu vnius Sancti non ſit expreſſior ſimilitudo Dei, per quam ipſum intelligit, quàm in intellectu alterius: quia omnes eum per eſſentiam vident, quia tamen intellectus vnius perfectius ſubſtat, & cooperatur ipſi eſſentiæ diuinæ in quantum eſt forma intelligibilis, quam intellectus alterius vnus magis intelligit, quàm alius.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod intentio, ſecundum quam aliquid dicitur magis, & minus non ſolum cauſatur per receſſum à contrario, ſed etiam per acceſſum ad terminum. Sicut patet in viſione lucis corporalis: ſic etiam lumen ſpirituale intenditur magis in vno beatorum, quam in alio. Lux enim naturalis non habet aliquod contrarium poſitiuum: ideo non poteſt eſſe lux maior, vel minor per receſſum à contrario, ſed per acceſſum ad terminum. Ita etiam lumen intellectuale non habet contrarium, ſed eſt maius, & minus per acceſſum ad terminum perfectionis ſuæ, id eſt, per maiorem aſſimilationem ad Deum, qui eſt ſuprema lux; immo eſt ipſa lux per eſſentiam, prima Ioan. 1. Deus lux eſt, & tenebræ non ſunt in eo vllæ.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, omnes Sancti videbunt Deum, ſicuti eſt, illud, ſicuti, poteſt importare modum, qui eſt ex parte rei viſæ, vel ex parte videntis.

Primo modo verum eſt, quia quilibet beatus videbit Dominum eſſe per illum modum, per quem eſt, & non erit in eo aliquis modus, quem quilibet beatus non videat.

Secundo modo non eſt verum, quia non videbit quilibet Deum ſicuti eſt, ſcilicet, quod non ſe habebit homo in videndo, ſicut Deus in eſſendo, quia Deus eſt infinitus, & infinitè: & tamen nullus cognoſcet eum infinitè, licet quilibet cognoſcat eum eſſe infinitum: etiam Deus eſt ſummè cognoſcibilis: nemo tamen eum cognoſcet ſummè, id eſt, per altiſſimam viam cognitionis.

Quilibet tamen ſcit eſſe eum ſummè cognoſcibilem. Et ſic nullus modus eſſendi erit Dei, quem non cognoſcat quilibet beatus; cum illi modi, vt ſe tenent ex parte Dei, non vocantur propriè modi, ſed magis obiectum cognoſcibile. Nemo tamen habebit illos modos in cognitione ſua, quam Deus habet in eſſendo, & ideo vnus poteſt magis accedere ad illos modos, quam alius, vt ſe tenent ex parte cognitionis ſcilicet, quia licet nemo Deum cognoſcat infinitè, vnus tamen magis accedet ad illam perfectionem infinitatis, quàm alius, & ſic quilibet cognoſcet Deum ſicuti eſt, & tamen vnus magis alio.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quod videre Deum per eſſentiam, eſt perfectiſſimus modus cognoſcendi ſecundum genus cognitionis, & tamen intra illud genus poteſt vna cognitio eſſe perfectior alia, ſicut nullum animal eſt perfectius homine, ſcilicet, in ſpecie, & tamen unus homo eſt perfectior alio intra eandem ſpeciem.

An videntes diuinam eſſentiam per ipſam videant omnia? K

Quæſt. X. L. I. V.

QVæritur, an videntes diuinam eſſentiam, per ipſam videant omnia?

Primũ argum. Dicunt aliqui, quòd ſic, quia vt dicit Iſidor. in libro de ſummo bono, Angeli in verbo omnia ſciunt, ſed Sancti erunt æquales Angelis, Luc. 20. c. ergo ipſi videbunt omnia in verbo.

Secundũ arg. Item Gregorius quarto Dialogorum dicit, quod illic omnes communi claritate Deum conſpiciunt, quid eſt, quod ibi neſciant, vbi ſcientem omnia ſciunt. Et dicitur de beatis qui vident Deum per eſſentiam: ergo videntes Deum per eſſentiam, omnia cognoſcunt.

Tertium arg. Item dicitur quarto de Anima. Intellectus, cum intelligit magis maxima, poteſt intelligere minima: Deus autem eſt maximum intelligibile, ergo maximè auget virtutem intellectus, in intelligendo, & ſic intellectus eum videns omnia videbit.

Quartum arg. Item intellectus non impeditur ab intelligendo aliud, niſi inquantum illud ſuperat ipſum. Sed nulla creatura ſuperat intellectum videntem Deum, quia vt dicit Gregorius 2. Dial. Animæ videnti Deum anguſta fit omnis creatura: ergo videns Deum omnia videre poterit.

5. arg. Item omnis potentia paſſiua, quæ non eſt reducta ad actum, eſt imperfecta, ſed intellectus paſſibilis eſt in potentia ad cognoſcendum omnia, vt dicitur tertio de anima, ſcilicet: intellectus paſſibilis eſt, quo eſt omnia fieri, & intellectus agens, quod eſt omnia facere. Si ergo videntes Deum non viderent omnia, adhuc maneret eis potentia ad aliquid, & deſiderium, & ita eſſent imperfecti, quod eſt abſurdum.

6. arg. Item, qui videt ſpeculum, videt ea, quæ in ſpeculo repræſentantur, quia ipſum eſt ratio, & ſimilitudo omnium: ſancti ergo, qui vident Deum per eſſentiam, quæ eſt ſpeculum omnium rerum, cum in ea ſint omnia, videbunt omnia.

7. arg. Item dicitur Prouerb. duodecimo cap. Deſiderium ſuum iuſtis dabitur, ſed ſancti deſiderant ſcire omnia, quia omnes homines naturaliter ſcire deſiderant, & iſtud deſiderium non tollitur per gloriam: ergo oportet, quod Sancti cognoſcant omnia.

8. arg. Item ignorantia eſt quædam pœnalitas, ſed omnes pœnalitates tollentur à Sanctis per gloriam: ergo etiam ignorantia, ſed ſi non ſcierint omnia, adhuc manebit quædam ignorantia: ergo omnia ſcient.

9. arg. Item beatitudo Sanctorum per prius eſt in anima, quàm in corpore, ſed corpora Sanctorum conformabuntur corpori Chriſti in gloria, ad Philippen. tertio capit. ergo animæ beatorum conformabuntur animę Chriſti: ſed anima Chriſti videt omnia in verbo: ergo ſinguli Beati videbunt omnia in verbo.

10. arg. Item tam ſenſus, quàm intellectus cognoſcunt omnia illa, quorum ſimilitudinibus informatur, ſed diuina eſſentia expreſſius indicat quamlibet rem, quàm quæcunque alia ſimilitudo illius rei: cum ergo in gloria ipſa eſſentia diuina efficiatur quaſi forma intelligibilis intellectus noſtri, neceſſe eſt, quod Sancti videntes Deum omnia videant.

11. arg. Item dicit Commentat. 3. de Anima, quod ſi intellectus agens eſſet intellectus potentialis, quod intelligeremus omnia, ſed diuina eſſentia clarius repræſentat omnia, quam intellectus agens: ergo per eſſentiam diuinam videntes Deum cognoſcent omnia.

12. arg. Item Angeli inferiores, quia nunc neſciunt omnia, illuminantur à ſuperioribus de rebus ignotis: poſt diem autem Iudicij vnus Angelus non illuminabit alium, quia ceſſabit omnis claritudo, vt dicitur in gloſſ. 1. ad Corinthios decimo quinto capit. ergo poſt diem iudicij Angeli minores ſcient omnia; & eadem ratione ſcient illa omnes videntes Deum; nam in beatitudine æquales Angelis erimus, Lucæ vigeſimo cap.

Dicendum, quod videntes Deum non ſciunt omnia ex hoc, quod Deum vident. Dicit enim Dionyſius libro de cæleſti Ierarch. cap. ſexto, quod ſuperiores Angeli purgant inferiores ab ignorantia, vel neſcientia: Angeli tamen inferiores vident diuinam eſſentiam: ergo videns diuinam eſſentiam poteſt aliquid ignorare: anima tamen non videt Deũ perfectius, quam Angelus; ergo Sancti videntes Deum non videbunt omnia.

Item ſolus Chriſtus accepit ſpiritum non ad menſuram, Ioannis tertio cap. ſed Chriſto in quantum habet ſpiritum, non ad menſuram competit, quod omnia in verbo cognoſcat. Nam dicitur ibidem, quod pater omnia dedit ei in manus: nulli ergo alij competit videre omnia in verbo, niſi Chriſto.

Item quantò aliquod principium perfectius cognoſcitur, tantò plures eius effectus cognoſcuntur per ipſum, ſed quidam de videntibus Deum per eſſentiam cognoſcunt eum perfectius, quam alij: ipſe autem eſt principium omnium rerum; ergo quidam beati plura, quàm alij

cogno-

cognoscent, & sic non videbit quilibet omnia.

Considerandum pro hoc, quod Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia, quæ sunt, & fuerunt, & futura sunt. Et ista vocatur notitia visionis, quia est ad similitudinem visionis corporalis. Nam sicut res non videtur, nisi præsens; ita Deus cognoscit omnia ista tanquam præsentia sibi. Nam licet illa in naturis propriis non sunt præsentia secundum conditionem temporis: Deo tamen sunt præsentia, quia non sunt ab eo elongata. Ipse namque per conditionem æternitatis suæ omnia complectitur, ita quod nihil sibi absens est. Deus etiam videndo essentiam suam cognoscit omnia, quæ facere potest, quanquam nunquam illa fecerit, nec facturus sit. Et hoc patet, quia quicunque cognoscit perfectè aliquam potentiam, cognoscit quantum est, quod illa potest facere, cum virtus potentiæ sit respectu effectus producibilis.

Si ergo manerent aliqui effectus possibiles, adhuc incogniti non esset cognita plene illa potentia, scilicet, quanta sit. Deus tamen cognoscit se perfectè, quia alias non esset fœlix: ergo scit quantum est, quod ipse facere potest. Ista autem possibilia sunt infinita, quia cum potentia Dei operatiua sit infinita, non finietur per actus finitos: ita, quod sit tota exhausta, quia tunc finita esset, sed semper poterit in plura, & plura, & sic ibitur in infinitum: erunt ergo ea, quæ Deus potest, infinita, & omnia illa Deus cognoscit.

Sed objicietur, quod non sint illa possibilia cognita; quia quod cognoscatur determinatur per intellectum, & sic iam non est infinitum, cum sit aliquid certum.

Dicendum, quod id, quod per intellectum determinatè cognoscitur, necesse est esse finitum, si intellectus sit finitus; C cum intellectus non posset aliquid maius se comprehendere.

Si tamen intellectus sit infinitus poterit determinatè cognoscere infinita. Et propter hoc res cognitæ non recipiunt in se aliquam limitationem, sed solum in cognoscente, in quo benè capiuntur. Et non propter hoc fiunt finita, quia ille, qui capit, infinitus est. Et sic non est inconueniens Deum actualiter cognoscere infinita propter infinitatem sui intellectus. Et sic est de omnibus possibilibus à Deo fieri, quæ sunt infinita, & ista vocatur notitia simplicis intelligentiæ, & non visionis.

Ratio differentiæ est, quia id, quod videtur, est tanquam præsens: res autem est præsens, in quantum est; & quia omnia præsentia, præterita, & futura à Deo esse recipiunt, & nihil ab eo elongatum est, dicuntur præsentia, & per D hoc dicuntur videri.

Res autem possibiles fieri a Deo, quæ nunquam fient, non accipient esse aliquod à Deo: ideo non potest habere rationem præsentialitatis, cum hoc sit per esse, quod habet res: quod autem non potest esse præsens, non potest videri: ideo possibilia non dicuntur a Deo videri, sed cognoscuntur notitia simplicis intelligentiæ, id est, quod illa non habet aliquod esse, nisi intelligibile, cum Deus nunquam dabit eis esse reale: ideo respectu illorum est simplex intelligentia, id est, solum intelligere, & virtus operatiua, secundum quam Deus illis aliquandò esse tribuat. Quæ autem præsentia, præterita, & futura sunt, cognoscuntur quidem à Deo per intelligentiam, sed non per simplicem intelligentiam, id est solam cum respectu illorum Deus non habeat solum in- E telligere, sed etiam efficere, ideo propriè dicitur illa cognoscit notitia visionis. Impossibile est autem, quod aliquis intellectus creatus videndo diuinam essentiam cognoscat omnia, quæ Deus facere potest. Quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciunt in ipso. Sic enim in vno demonstrationis principio ille, qui est perspicacis ingenij plures conclusiones videt, quàm alius, qui est tardioris ingenij.

An beati videã in Deo oĩa potentia, præterita & futura,

Cum ergo quantitas diuinæ potentiæ attendatur secundum ea, quæ Deus facere potest eadem esse quantitas perfectionis in intelligendo, quæ est quantitas potentiæ in producendo effectus, & ita comprehenderetur diuina essentia, quod est impossibile intellectui creato. Illa autem, quæ Deus cognoscit notitia visionis aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet, Anima Christi. De alijs au- A tem videntibus Deum est duplex opinio. Quidam dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia, quæ Deus videt notitia visionis. Hoc tamen repugnat dictis sanctorum, qui asserunt Angelos aliquid ignorare: constat tamen secundum fidem omnes angelos videre Deum per essentiam, infr. 17. cap. angeli eorum semper vident faciem patris mei, & tamen videre faciem Dei est videre eum clarè, quod est videre per essentiam. Alij autem dicunt, quod alij beati præter Christum, quamuis videant Deum per essentiam, non vident omnia, quæ Deus videt, eo quod essentiam diuinam non comprehendunt. Non est tamen necesse, quod cognoscens causam cognoscat omnes effectus eius, & maximè effectus possibiles, nisi totam virtutem causæ comprehendat, quod non competit intellectui creato. Et ideo vnusquisque videntium Deum per essen- B tiam, tanto plura in eius essentia conspicit, quanto clarius diuinam essentiam intuetur, & inde est, quod vnus beatus potest instruere alium: quia quilibet potest instruere alium de notis sibi, & ignotis illi. Quilibet tamen beatus sicut habet magis de lumine gloriæ, ita perfectius cognoscit Deum potest ergo instruere alium, qui tanta cognoscere non potest propter minoritatem luminis gloriæ. Et sic dicitur communiter, quod in angelis, & in beatis potest augeri scientia vsque ad diem iudicij, & etiam alia pertinentia ad præmium accidentale, sed post diem iudicij non erit proficere: quia ibi erit status rerum. Et de illo statu dicunt doctores, quod possibile erit, quod omnes beati cognoscant omnia tunc, quæ Deus cognoscit notitia visionis. De his sanctus Thomas 4. Sent. distinctione 49. quæstione septima, artic. quinto.

C Aliter potest dici circa cognitionem beatorum, quod ipsi videntes Deum cognoscunt simul omnia, scilicet, diuina, naturalia, vt genera, & species, & conditiones, & ordines ipsorum, & cætera, quæ ad hoc pertinent, non tamen cognoscunt simpliciter omnia, siue omnia, quæ Deus cognoscit.

Videntes Deum cognoscunt simul oĩa naturalia

Primum patet; quia quando homo peruenerit ad finem vltimum, appetitus eius quiescit. Ideo appetitus intellectiuus substantiæ videntis Deum necessariò quiescit, cum illa visio sit vltimus finis, est tamen naturalis appetitus intellectus humani, vt cognoscat omnium rerum genera, & species, & virtutes, & totum ordinem vniuersi, quod apparet ex studio humano circa omnia ista, quilibet ergo Deum videns omnia ista cognoscet; quia aliàs non quietaretur.

D Item sensus, & intellectus differunt in hoc, vt sensus, qui cognorit magna sensibilia debilitatur per hoc, vt postea minora cognoscere non possit, scilicet, quia passio facta ab illis non immutat sensum assuetum immutari à magnis. Intellectus autem non corrumpitur per magna intelligibilia; quia etiam si magna intellexerit, potest postea parua intelligere. In quo est signum, quod non debilitatur intellectus à magnis intelligibilibus, sed confortatur. De hoc patet 3. de Anima summum autem in genere intelligibilium est diuina substantia, intellectus ergo, qui per lumen gloriæ eleuatur ad videndum diuinam substantiam multo magis eodem lumine perficietur ad intelligendum omnia alia, quæ sunt in rerum natura.

Item esse intelligibile est maioris ambitus, quàm esse naturale, intellectus enim natus est intelligere omnia, quę sunt E in rerum natura. Intelligit etiam quædam, quæ non habent esse naturale, sicut negationes, priuationes, & quæcunque alia requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, quæcunque ergo esse requirũtur ad esse naturale requirũtur ad perfectionem esse intelligibilis, & etiam multo plura. Perfectio autem esse intelligibilis est in intelligibili, vel in intellectu, cum ergo intellectus peruenerit ad suum vltimum finem habebit perfectionem in esse intelligibili. Ideo omnia, quæ Deus perduxit ad esse vniuersi intelliget. Item in videntibus Deum, licet vnus perfectius alio videat; quilibet tamen videt ita perfectè, quod tota eius capacitas impletur. Naturalis autem capacitas est, vt homo intelligat omnia naturalia, cum ergo quilibet videns diuinam essentiam, videat omnia, ad quæ se extendit sua capacitas, & ipsa se extendit ad omnia genera rerum, & species ipsorum, & ordines, quilibet videns

Deum

Deum ista videbit. Et de hoc dicunt intelligi illud Exo. 33. cum Deus dixit Moysi: Ego ostendam tibi omne bonum, scilicet bonum naturale, quod est bonum creatum. De hoc etiam intelligunt dictum Grego. scilicet. Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident? scilicet omnia, quæ pertinent ad perfectionem vniuersi: quia etiam ista pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Vnde Aug. super Gen. ad literam, dicit: Quæcunque facta sunt per Dei verbum, vt in ipsa natura subsisterent, fiebant intelligentia angelica, vt ab angelis intelligerentur. De perfectione autem essentiæ naturalis sunt naturæ specierum, & earum proprietates, & virtutes: ad naturas enim specierum intentio naturæ fertur. Indiuidua autem sunt propter speciem, vt in illis conseruentur: quia quidditas speciei non potest in se ipsa existere in rebus compositis, cum non sit forma simplex, sed dicit etiam materiam: ideo per contractionem formæ in materia efficitur indiuiduum. Pertinet ergo ad perfectionem substantia intellectualis, vt omnium eorum species, & virtutes, & propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequetur per diuinæ essentiæ visionem, vt, & etiam habeat cognitionem specierum, & per species cognoscantur indiuidua sub speciebus existentia. Et hoc quilibet videns Deum habebit.

Hoc modo ante diem iudicij non erit necesse, quod beati cognoscant omnia, quæ Deus cognoscit per notitiam visionis, cum multa adhuc sint futura quæ nondum pertinent ad perfectionem vniuersi, & illa poterunt ignorari: post iudicium autem iam omnes res erunt præsentes, aut præteritæ: futurum autem propriè nihil erit: quia omnes res manebunt in æternum in statu illo, qui eis illa die datum fuerit. Et tunc dicendum erit, quod beati post iudicium cognoscent omnia, quæ Deus cognoscit notitia visionis: quia illa notitia est de præsentibus, præteritis, & futuris: beati autem præterita, & præsentia sciebant, futura autem sola ignorabant, & quia iam nihil futurum manet, nihil est, quod eos latere possit.

Et hoc est, quod sanctus Tho. dixit, scilicet, quod omnes beati post iudicium cognoscent omnia, quæ Deus cognoscit notitia visionis, licet non ante iudicium. Hoc est etiam, quod communiter dicitur, scilicet, vsque ad diem iudicij proficiet scientia angelorum, & beatorum, postea vero non, scilicet: quia ante iudicium semper est aliud futurum, & quantum ad cognitionem illius proficiunt beati, post iudicium autem nihil erit futurum, ideo nihil erit, de quo eis noua cognitio accrescere possit.

Secundum erat, quod beati non cognoscunt simpliciter omnia, siue omnia, quæ Deus cognoscit. Et hoc apparet primo quantum ad possibilia, quæ Deus facere potest, & non fecit, nec vnquam facturus est. Hæc enim omnia cognosci non possunt, nisi virtus causæ comprehenderetur: quia tanta est potentiæ virtus, quanta est extensio effectuum possibilium produci ab illa. Qui ergo omnes istos cognosceret, potentiam ipsam totaliter cognosceret, & sic, comprehenderet, quod non est possibile alicui intelligibili creato, cum tanta sit ei potentia, quanta essentia, scilicet, vtraque infinita. Hoc est, quod dicitur Iob. 11. forsitan vestigia Dei comprehendes, & omnipotentem vsque ad perfectum reperies? quasi dicat, reperiri potest, sed non vsque ad perfectum, id est omnino; quod est per modum comprehensionis. Et subditur ibi, causa excelsior cœlo est, & quid facies? Profundior inferno, & non cognosces, longior terra mensura eius, & latior mari.

Hæc tamen non dicuntur de Deo ad literam, quasi in eo sint istæ dimensiones, sed per hæc negatur limitatio essentiæ, & virtutis eius, scilicet, quod quanto magis intelligitur, tanto magis intelligi potest: quia adhuc manet, secundum quod possit intelligi, & quanto plura fecerit, tanto plura facere potest.

Beati non cognoscũt omnia, q̃ Deus cognoscit.

Secundo patet hoc in rebus factis, quantum ad rationes earum; quia licet omnes res factas à Deo comprehendere possit intellectus eleuatus per lumen gloriæ, omnes tamen rationes ipsarum comprehendere non potest: quia istæ rationes sunt secundum diuinam bonitatem ordinan-
F tes res in fines suos, & vltimatæ in seipsam, & quia omne bonum est appetibile, & potest habere rationem finis, non potest aliquis cognoscere omnes rationes rerum factarum, nisi cognoscat totaliter diuinam bonitatem, cum ipsa diuina bonitas sit finis rerum diffundens se in eas.

Nemo tamen potest cognoscere istam latitudinem, quæ vocatur ratio finis: quia tunc cognosceret omnia bona, quę in rebus creatis secundum ordinem sapientiæ diuinæ prouenire possunt. Et hoc est cognoscere perfectè ipsam Dei sapientiam ordinantem, & bonitatem Dei, ad quam ordinatur, & bona possibilia prouenire ex rebus creatis, secundum habitudines earum ad suum finem. Istud autem non potest intellectus creatus: quia istud est comprehendere Deum. Hoc est, quod dicitur Eccles. 8. intellexi, quod omnium operum Dei non possit homo inuenire
G rationem.

Tertio patet hoc, quantum ad illas res, quæ ex sola Dei voluntate dependent, etiamsi iam sint, sicut prædestinatio; & electio, & iustificatio, & huiusmodi, quæ ad sanctificationem pertinent. Hoc est, quod dicitur prima ad Corinth. 2. Quæ sunt in homine, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui est in ipso, ita, & quæ Dei sunt, nemo nouit, nisi spiritus Dei.

Item patet prædicta: quia nulla virtus cognitiua cognoscit rem aliquam, nisi secundum rationem proprij obiecti, non enim cognoscimus aliquid visu, nisi coloratum, proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, id est, substantia rei, vt dicitur 3. de Anima: ergo quidquid intellectus cognoscit de aliqua re, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei, vnde in qualibet demonstratione, per
H quam probatur propriæ passiones principium est, quod quid est, primo Posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur primo de Anima, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum, quod quidem est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur à sensu, & sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiæ cognitionem peruenire: ideo non habet hoc locum in Mathematicis, sed in naturalibus: quicquid ergo est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius necesse est, quod sit intellectui ignotum, quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius. Nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter.

Ideo non potest cognosci per naturam voluntatis opera-
I tio. Nam propter hoc voluntas, & natura ponuntur duo principalia operatiua. Et sic non potest aliquis cognoscere quid velit volens, nisi forte per aliquos effectus, sicut cum videmus aliquem voluntariè operantem, scimus quid voluerit, aut cognoscitur operatio voluntatis per causam, sicut Deus cognoscit voluntates nostras; sicut quoslibet alios effectus suos per hoc, quod ipse est nobis causa volendi, aut per hoc, quod aliquis voluntatem suam alteri exprimit.

Cum ergo multa ex Dei voluntate dependeant, & solum ex voluntate intellectus creatus etiamsi videat diuinam essentiam, non cognoscet omnia, quæ Deus vult, cum talia volita non possint cognosci per Deum, nisi sicut cognoscitur effectus per causam. Et quia non potest aliquis cognoscere omnes effectus alicuius causæ, nisi totam virtu-
K tem illius causæ comprehendat, non poterit aliquis cognoscere effectus Dei ex hoc ipso, quod substantiam cognoscit, nisi illam comprehendat, quod est impossibile.

Sed obijcietur, quod si quis diuinam essentiam clare cognoscit, quod cognoscat omnia, quæ Deus vult, & potest: quia substantia Dei est maior, quam omnia, quæ ipse potest facere, & velle, & intelligere non connumerando ipsum in his: sed intellectus creatus diuinam substantiam clarè videre potest, sicut patet in beatis: ergo ipsi possunt cognoscere omnia, quæ Deus præter se ipsum intelligit, & vult, & facere potest.

Patet hoc: quia substantia Dei sine aliquibus rebus est infinita. Omnes autem aliæ res, præter Deum, quas ipse potest velle, aut intelligere, aut facere, non sunt aliquid infinitum: ergo maius est cognoscere Deum, quam ista.

Dicendum, quod non est eiusdem rationis, quod aliqua

res

res cognoscantur in seipsis, vel in sua causa. Nam multæ res sunt in seipsis faciles ad cognoscendum, & tamen prout sunt in causis suis sunt difficillimæ ad cognoscendum: omnia enim naturalia antequam fiant sunt in potentia materiæ, & in virtute agentis; & quando illa sunt producta, faciliter cognoscuntur. Et tamen antequam producantur in esse, etiam si cognoscamus materiam, & naturalia agentia, non possumus scire quos effectus particulares sequantur inde; & sic non possumus cognoscere effectus prout sunt in causis; & in seipsis faciliter cognoscuntur. Ita omnia, quæ sunt possibilia, vel intelligibilia, præter ipsum Deum, in seipsis non erat difficillimum cognosci; & tamen cognosci illa, vt sunt in Deo, sicut effectus in causa, est difficillimum cognosci, & tamen cognosci illa, vt sunt in Deo, sicut effectus in causa, est difficillimum. Et adhuc difficilius est cognosci res in Deo, vt effectum in causa, quam cognosci res naturales in suis causis. Quia quanto medium, per quod cognoscitur, est similius rei cognoscendæ, tanto fit facilior cognitio.

Inter effectus autem naturales, & causas est aliqualis similitudo: quia conuocantur in aliquo genere. Deus autem, & res creata in nullo genere conueniunt. Et sic est similitudo ibi magis sufficiens. Ideo facilius esset cognoscere per materiam omnia, ad quæ est in potentia, quam cognoscere per Deum ipsos effectus producibiles.

Ideo dicendum, quod maius est intelligere diuinam substantiam, etiam in seipsam solam, quam intelligi quicquid aliud est, aut esse potest intelligendo illud, vt est in seipso, & non in Deo, maior tamen cognitio est cognoscere diuinam substantiam, & in ea eius effectus videre, quam cognoscere diuinam substantiam, sine hoc, quod cognoscantur effectus in ipsa.

Sed obiicietur, quia tunc diuina substantia cum effectibus, vt in ipsa sunt, sit maior, quam diuina substantia absolutè. Et hoc est absurdum: quia tunc non esset diuina substantia aliquid infinitum. Nam infinito nihil est maius, & si aliquid addatur infinito, non dicitur maius, quam prius.

Dicendum, quod non est maius cognoscere diuinam essentiam cum effectibus, quam sine effectibus, sed quia cognitio in se est difficilior.

Ratio est, quia substantia diuina in seipsa clarè videri potest ab intellectu creato eleuato per lumen gloriæ sine aliqua comprehensione, cognoscere tamen diuinam essentiam cum omnibus effectibus possibilibus, & intelligibilibus prout sunt solum in ipsa, vt effectus in causa, non potest fieri sine comprehensione, vt ostensum est, & ita est cognitio infinita, quæ non est possibilis intellectui creato.

Quod beati omnia simul intelligunt. Considerandum autem, quod ea, quæ sup. diximus, intelligit intellectus videndo diuinam essentiam, & omnia simul intelligit omnia præsentia, præterita, & futura, & genera, & species vniuersi, & omnia indiuidua ipsorum, & intelligit illa per successionem, transferendo se de vno ad alterum, sed simul vnico intuitu, scilicet, videndo diuinam essentiam. Quod patet, quia quæcunque videntur per vnicam speciem, necesse est illa simul, & vna visione videri: principium autem visionis, siue forma beato, est essentia diuina, per quam intelligit quicquid intelligit. Ideo necesse est omnia simul videri.

Item beatitudo intellectus nostri consistit in Dei visione, beatitudo autem non est in habitu, sed in actu: quia primo Ethicorum dicitur, quod est fælicitas operatio secundum perfectam virtutem. Ea igitur, quæ videntur per visionem diuinæ essentiæ, videbuntur actualiter, & nō habitualiter, cum illa visio sit beatitudo, sed in eodem actu intellectus non est prius, & posterius, quod dico de actu visionis, secus de actu inquisitiuo, & discursiuo, qui non erit in patria; ergo omnia simul vnico actu intelligemus. Item quælibet res, cum venerit in vltimum finem, quiescit: quia motus est ad acquirendum finem, vltimus autem finis intellectus nostri est visio Dei: ergo videns Deum non mouebitur de vno intelligibili ad aliud: quia tunc non esset in fine, sed adhuc tenderet in illum: ergo oportet, quod per illam visionem, quæ est vnicus actus, omnia videat.

Item in diuina essentia intellectus beatorum videt genera, & species omnium rerum, vt sup. dictum est; sunt autem aliqua genera, quorum species sunt infinitæ, sicut species numerorum, & figurarum, & proportionum ergo intellectus beatus in diuina essentia infinita videt. Qui autem videt infinita, necesse est, vt omnia simul videat: quia per successionem nunquam posset illa videre. Nam requireretur tempus infinitum, & nunquam perueniretur ad hoc, quod omnia essent visa: quia infinita non contingit per transire. Necesse est ergo, quod intellectus beatorum omnia, quæ intelligit, vnico actu intelligat, à quo nunquam diuertunt, nec mensuratur successione, aut tempore, sed sortitur quandam æternitatem non solum ex parte obiecti visi, sed magis adhuc ex forma intelligibili, per quam fit illa visio; vt supra ostendimus.

A

De his Sanctus Thomas quarto sent. distinct. 49. quæstione quinta, & artic. 5. in summa contra Gent. libro tertio cap. 54. & 57. & 58.

B

Ad primum dicendum, quod illud quod dicit Isid. quod Angeli sciunt omnia in verbo antequam fiant, non potest intelligi quantum ad ea, quæ Deus scit scientia simplicis intelligentiæ; sed ad ea, quæ scit notitia visionis. Et patet: quia aliqui fieri pertinet ad res illas, quæ sunt præteritæ, præsentes, aut futuræ, & de istis est cognitio, quæ vocatur notitia visionis, vt supra dictum est. Et tamen intelligendum est, quod non cognoscunt hæc omnes angeli, sed solum quidā superiores, qui etiam non cognoscunt perfectè omnia. *Primum arg.*

In vna enim re possunt multæ rationes intelligibiles considerari, sicut diuersæ eius proprietates, & habitudines ad res alias, & possibile est, quod eadem re scita communiter à duobus, vnus eorum plures rationes ex illa re percipiat, quam alter, & illas ab illo.

C

Vnde dicit Dionysius lib. de di. nom. capit. quarto, quod inferiores angeli docentur à superioribus rerum scibiles rationes, & ideo etiā angeli, qui omnes res cognoscunt creatas, non oportet, quod omnia, quæ in eis intelligi possunt, percipiant. Nam infinitæ rationes, & habitudines fortè possent percipi ex qualibet creatura. *Secundū arg.*

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Gregorii innuit, quod in illa visione beata est sufficientia ad omnia videndum ex parte diuinæ essentiæ, quæ est medium, per quod videntur ea, quæ à beatis videntur, non tamen videntur beati omnia ex defectu intellectus ipsorum, quæ diuinam essentiam capere non possunt. Et sic dicetur, quid est, quod non videant, id est, quid est, quod videre non possint, licet non videant: quia ad omnia videnda medium habent.

D

Nos autem non videmus, nec videre possumus omnia, cum videamus solum per speciem ipsarum rerum. Et hoc modo dictum Gregor. intelligatur de omnibus simpliciter, id est, de omnibus, quæ Deus cognoscit tam notitia visionis, quam scientia simplicis intelligentiæ: quia ad omnia illa sufficiens repræsentatiuum est essentia diuina, per quam beati vident. Nam per ipsam solam Deus cognoscit quicquid scit, siue scientia visionis, siue simplicis intelligentiæ.

Secundo modo potest intelligi de omnibus rebus, quæ sunt præsentes, & quæ pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Nam, sicut supra dictum est, intellectus noster est in potentia naturali ad intelligendum omnia genera, & species rerum vniuersi, & proprietates, & virtutes ipsorum. Ideo necesse est, quod omnia intelligat, qui beatus est: quia alias maneret adhuc potentialitas quædam, & desiderium, & non esset beatus. Et de hoc exponit auctoritatem istam Sanctus Thomas summ. contra Gent. lib. 3. cap. 59.

E

Tertio modo potest intelligi de omnibus intelligibilibus, quæ requiruntur ad integritatem gloriæ. Nam nihil deerit eis de ista integritate visionis, cum videant illum, qui videt omnia, id est, potest ei ostendere in seipso quicquid voluerit, cum ipse omnia videat.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt diuinam essentiā secundū modum ipsius essentiæ, qui est infinitum esse, sed secundū modum proprium, qui est finitus, vnde non oportet, quod efficacia visionis intellectus nostri augeatur in infinitum ad cognoscendum, licet augeatur *Tertiū argum.*

ad

ad cognoscendum multa, quæ aliàs non cognosceret, nisi F diuinam essentiam videret.

Ad quartum dicendum, quòd intellectus creatus videret Deum, comprehendendo ipsum, nihil posset superare eius, sed omnia videret, & tamen non videt comprehendendo. Vnde maius est, quod cognoscat omnes res in Deo, vt effectus in sua causa, quàm, quod cognoscat Deum solum, vt est in seipso, licet maius sit cognoscere Deum in seipso, quàm cognoscere omnes effectus Dei, etiam possibiles prout illi sunt in seipsis, & non, vt in Deo, tanquam in causa, vt supra dictum est.

Cum autem dicitur, quod animæ videnti Deum angusta est omnis creatura, intelligitur de cognitione creaturarum in seipsis, & tunc valde minor est cognitio omnium creaturarum, quàm Dei.

Quo omnibus beatis videntibus Deũ clarè possit esse in eis inæqualitas cognitionis; & vnde oriatur.

Sed est dubium, quomodo illi, qui vident Deum per essentiam, non vident omnia, quæ in eo sunt, & quomodo vnus potest videre plus, quàm alius, cum omnes clarè videant. G

Dicendum, quod omnes beati Deum vident, & totum, quod est Deus; & etiam omnem modum essendi eius; quia, cum sit simplex, totus videtur, vel nihil videtur, & quia omnes modi essendi Dei sunt ipsa essentia diuina, qui illam clarè videt, necesse est, quod omnes illos modos videat, itaquod omnes beati cognoscant ipsam substantiam Dei, & videant, quod est summè bonus, & infinitus, & omnipotens, & omnia sciens, & ita de alijs perfectionibus eius.

Et tamen nullum istorum possunt beati scire ita perfectè, sicut illud est, scilicet, sciunt Deum esse infinitum, & tamen non cognoscunt eum infinitè, ita quod infinitas sit inde ex parte cognitionis, & tamen istud requirebatur ad cognitionem plenissimam de Deo: quia sicut ipse est infinitus, ita est in infinitum cognoscibilis: H Quousque ergo intellectus adæquet se rei intellectæ, ita vt tantum eam cognoscat, quantum ipsa est cognoscibilis, nondum pure cognouit, & ista est cognitio comprehensionis.

Taliter autem Deus cognoscit se: quia tantus est intellectus suus, quanta est essentia. Ideo sicut essentia eius est infinita, ita intellectus suus cognoscit eam infinitè, & sic ipsemet Deus comprehendit seipsum.

Nos autem Deum cognoscemus in patria clarè, & tamen non comprehendemus, cognoscemus enim clarè id, quod ipse est, & quidquid est: quia nihil eius nos latebit, cum ipse simplex sit, & oportet totum cognosci, vel nihil. Et sicut essentiam ipsam cognoscemus, ita & omnes modos eius, qui se tenent ex parte essentiæ, vt infinitum esse, omnipotentem esse, & sic de alijs. Siquis enim aliquid istorum non videret Deum clarè, non videret: quia non est in Deo, sicut in nobis, cum in Deo modi essendi sint realiter ipsa essentia, ideo vno cognito clarè oportet reliquum cognosci, in nobis autem differt id, quod sumus, & modi essendi, vel perfectiones essentiæ, ideo potest vnum cognosci, altero non cognito. I

Errant ergo, qui putant, quod aliquid de essentia diuina, id est, aliqua perfectio eius erit, quam aliqui beatorum non cognoscant. Nam totum esse Deum oportet, quod cognoscant.

Dicendum tamen, quod non sequitur ex hoc, quod beati sciant omnia, quæ Deus scit, etiam si totum, quod est in Deo sciunt: quia cognoscens Deum, cognoscit quidquid est in essentia, res tamen scitæ à Deo non sunt ipsa essentia diuina, nec aliquid eius realiter, nec sunt in eo secundum esse naturale, sed solum secundum esse intelligibile. Qui autem cognoscit essentiam, cognoscit omnia, quæ naturaliter sunt in ea: quia illa sunt ipsa essentia, siue aliquid eius. Res autem scitæ non sunt aliquid ipsius Dei. Scientia namque Dei est ipsa essentia eius, & actus intelligendi est etiam essentia, & medium etiam intelligendi, cum Deus omnia cognoscat per essentiam suam, res tamen cognitæ, vt pote homo, vel lapis, non est ipsa diuina essentia, licet ipsæ res non cognoscantur à Deo prout sunt extra ipsum, sed secundum, quod sunt in eo, vt effectus in causa. K

Qui ergo Deum cognoscit, necesse est, vt cognoscat scientiam suam, quam habet de rebus, etiam medium cognoscendi, & actum intelligendi, idest, scit omnia ista inquantum ista realiter sunt ipsa essentia, & tamen non oportet, quòd cognoscat sub istis rationibus, scilicet, vt essentia est ipsa scientia Dei, vel actus intelligendi: quia ista sunt quasi per accidens ad Dei essentiam, inquantum essentia est. Ideo non oportet cognosci istas rationes, vel respectus, sicut qui perfectè cognoscat aliquem hominem, non oportet, quòd cognoscat omnes relationes, & habitudines, quæ possunt ei euenire, sicut fit in accidentis fallacia.

Nam qui cognoscit Coriscum, licet ille sit veniens, non oportet, quòd cognoscat venientem esse Coriscum. De rebus etiam à Deo cognitis est eadem causa. Non enim oportet, quòd cognoscens Deum cognoscat omnia, quæ Deus cognoscit: quia cognita ab eo non sunt in essentia eius realiter, sed solum sunt ibi, vt effectus in causa.

Si enim ibi verè essent tanquam ipsum esse Dei, vel aliquis modus essendi, sicut infinitum esse, & omnipotentem, necesse erat, quòd, qui Deum clarè cognosceret, omnia, quæ ipse cognoscit, sciret, licet non comprehendendo. Non est autem necesse, quòd cognita clarè aliqua causa, cognoscantur effectus eius: sicut ergo me ipsum cognosco, & tamen nescio omnia, quæ feci, & volui, & à fortiori omnia, quæ voliturus, aut facturus sum, aut quæ facere possum; omnia tamen ista sunt in me, sicut effectus in causa.

Et patet etiam in effectibus naturalibus, sicut qui videt aliquam terram, & perfectè cognoscit eam, tam ad sensum, quàm ad intellectum, nescit quot, aut quales herbas illa terra genuit, & genitura est, & tamen omnes istæ sunt in ea, sicut res in suo principio, vel sicut effectus in causa. Et tamen facilius est cognita terra, cognosci omnia possibilia produci de ea, quàm de eo clarè viso cognosci omnes effectus eius, cum magis essentia Dei sit dissimilis effectibus suis, quàm terra sint, vt supra dictum est. Et sic nemo debet admirari, quòd clarè Deo cognito, & omnibus, quæ ad essentiam pertinent, non cognoscantur omnia, quæ ipse cognoscit.

Multæ quoque rationes scibiles, vel habitudines possunt de Deo considerari, quas non oportet, quòd cognoscat quilibet clarè Deum videns, sicut in creatura fit, quàm ad respectus suos extrinsecos, & possibiles ei aduenire, vt supra dictum est. Causa autem quadrupliciter esse potest, quare videns Deum clarè non cognoscat omnia, quæ ille cognoscit, & quòd vnus videns, magis de Deo cognoscat, quàm alius.

Quare videns Deũ clare non cognoscat omnia, quæ Deus cognoscit.

Prima est propter intellectum nostrum finitum, quia licet ex gratia possit dari homini, quòd clarè Deum cognoscat per lumen gloriæ, tamen non potest dari ei, quòd Deum comprehendat: quia hoc esset facere eum realiter infinitum, & hoc est impossibile, scilicet, quòd res facta sit infinita, & tamen infinitum non potest capi, nisi ab infinito. Et si obijciatur, quòd videt homo clarè diuinam essentiam, quæ est infinita.

Dicendum, quòd est diuina essentia intellectui beato medium intelligendi. Et quantum ad hoc, non oportet, quòd per diuinam essentiam habeat propter hoc aliquam infinitatem, inquantum tamen ipsa est, quæ videtur, vt obiectum, poterat tamen esse aliqua infinitas in homine, si illam caperet; & tamen non capit: quia non cognoscit eam eo modo, quo ipsa est, idest, tantum, quantum ipsa est cognoscibilis, vnde ille actus intelligendi est aliquid finitum.

Dicendum tamen, quòd hoc non sufficit ad assignandum omnes diuersitates, quæ apparent in visione beatorum. Nam si propter hoc solum, quòd non potest comprehendi, non intelligeret homo omnia, quæ Deo intelligibilia sunt, intelligeret tamen saltem omnia vsque ad quæ possit sufficere capacitas intellectus creati. Et tamen nullus beatus est, qui non possit intelligere plura de Deo, quàm intelligit, si Deus ei ista reuelauerit.

Item, quia tunc non esset vnus homo beatior alio: quia intellectus vnius naturaliter non esset capacior intellectu

alte-

alterius, & tamen vnus videt in Deo plura, quàm alius, & sic videtur, quod adhuc quilibet esset capax maiorũ, quam capiat: non ergo non intelligit beatus plura, quàm intelligit propter conditionem intellectus, quia plura capere possit, quàm capit, & intelligit, licet non posset peruenire ad capiendum infinitum.

Secunda causa est: quia res, quæ cognoscibiles sunt, & quas Deus scit, non sunt in eo secũdum proprias, & vniuocas similitudines, quæ vocantur species sensibiles, aut intelligibiles, sed sunt in eo solum, sicut effectus in causa. Si enim essent in Deo omnes res exteriores secundum proprias similitudines, sicut sunt in speculo materiali, necesse erat, quod quilibet beatus cognosceret omnia præsentia, præterita, & futura, & etiam possibilia, quæ nunquam fient, si omnia ista haberent species ibi repræsentantes: quia species istæ distinctæ, & naturaliter ducerent hominem in cognitionem ipsarum rerum, quarum sunt, sicut de omnibus huiusmodi apparet speciebus existentibus in intellectu nostro, vel sensu. Et dato, quòd istæ species essent infinitæ adhuc homo cognosceret illas distinctè in essentia diuina, & vnico actu. Nam necesse est concedi, quod beati intelligant infinita: quia aliàs non satiaretur intellectus eorum, qui naturaliter appetit cognoscere omnia genera, & species vniuersi, & ordines, & proprietates eorum. Sunt tamen quædam genera, quorum species sunt infinitæ, sicut species numerorum, & figurarum, & proportionum. Omnia tamen ista beati vnico actu intelligunt, vt dicit Sanctus Tho. sum. contra Gent. lib. 3. cap. 58.

B

Talis ergo infinitas non repugnaret intellectui beato, qui creatus est, quia non sequeretur ex hoc, quod actus ille intelligendi esset realiter infinitus, nec requireret in potentia intelligente vigorem infinitum, cum nulla res illarum de se excedat intellectum. Ideo dum omnia repræsentari simul possunt, quod fieret ex conditione diuinæ essentiæ repræsentantis illa, non esset aliquod inconueniens, quod illa infinita ab intellectu creato intelligerentur.

C

Nunc autem nulla res habet in Deo talem similitudinem, sed ipsa diuina est similitudo omnium æquiuocè, vel analogicè, sicut causa est similitudo sui effectus. Et si non potest videns diuinam essentiam omnia videre, quæ ipsa videt: quia cum non sint ibi per similitudinem, sed solum per rationem causalitatis, oportet quòd, qui omnia à Deo possibilia fieri cognosceret per Deum, cognosceret totam virtutem causalitatis suæ: & istud erat comprehendere diuinam potentiam, quæ est realiter infinita, & non potest fieri, nisi ab intellectu infiniti vigoris.

D

Dicendum, quod istud verum est, sed adhuc non sufficit, quia si propter istam dissimilitudinem repræsentandi homo non cognosceret omnes res, quas Deus scit, non solum non cognosceret omnes, sed etiam nullam cognosceret: quia sicut omnes res simul non habent similitudines vniuocas in Deo, ita nulla res habet: quia talis similitudo non esset ipsa essentia diuina, sed aliqua impressio facta in ea, sicut intellectus noster, vel oculus nullius rei visibilis, aut intelligibilis habet similitudinem vniuocam naturaliter, sed imprimuntur ei species visibilium, & intelligibilium, quæ sunt vniuoca rebus, quarum sunt. Deus tamen non potest se habere vniuocè cum aliqua re, ideo non potest esse in eo similitudo vniuoca alicuius rei, sed solum similitudo per causam, vt dictum est. Et tunc beati nullam rem, cuius Deus causa sit, per essentiam diuinam intelligerent, cum non sit ibi similitudo alicuius, & tamen intelligunt quasdam, & alias non, ergo non prouenit ab ista causa.

E

Item, quia tunc nihil magis vnus beatus, quàm alius in Deo intelligeret de effectibus eius: quia cum in Deo non sint tales similitudines, nullus eas poterit ibi inuenire, vt per eas aliquid intelligat: ergo est ibi tota causa.

Tertia causa est propter lumen gloriæ, quod datur intellectui beatorum. Nam nullus poterat diuinam essentiam videre per lumen naturale intellectus, sed superadditur ibi lumen gloriæ, vt dicetur sequẽti quæst. Istud autem lumen non datur omnibus æqualiter, sed secundum differentiam meritorum. Ideo necesse est, quod qui habuerit magis de illo lumine, plura in Deo, & per Deum intelligat. Patet hoc in lumine corporali respectu visus: quia in magno lumine contemperato visui, multa visibilia manifestantur,

A quæ debilis lux occultat, vt dicitur lib. 1. Perspectiuæ, vt ad sensum patet. Sic etiam est in intellectu, cuius lumine est intellectus agens: quia illud lumen efficacius habet, intelligit melius, & clarius singula.

Dicendum, quod istud multum confert ad id, de quo quæritur, & tamen non est tota causa: quia diuersitas luminis gloriæ non est directè ad hoc, quod plura, aut pauciora videantur, sed ad hoc, quod ea, quæ videntur clarius, & efficacius videantur.

Patet hoc: quia istud lumen gloriæ habet se proportionaliter ad lumen corporale, per quod res videtur, & ad lumen intellectus agentis. Vnde propter hoc vocatur istud lumen gloriæ, vt dicetur sequenti quæstione: lumen autem corporale, & intellectuale est medium cognoscẽdi, scilicet, disponens, vt res cognosci possit, & fortificans potentiam cognitiuam, non tamen determinat illam ad aliquod genus rei cognoscibilis.

Sic patet in lumine corporali. Nam sine illo nõ fit aliqua visio, & tamen per lumen non determinatur potentia visiua, vt videat album, vel nigrum hominem, vel lapidem, sed hoc fit per species visibiles. Quod patet, quia existente lumine in medio, si homo, vel lapis non sit præsens, videri non potest, scilicet, quia non est ibi species visibilis eius determinans potentiam visiuam ad hominem potius, quàm ad arborem, & ita de cæteris.

De intellectu agente, & possibili.

Ita est in intellectu. Nam sine in intellectu agente, quem vocamus lumen, non potest intellectus noster possibilis aliquid actualiter intelligere, sed intellectus agens facit omnia illa, quæ erant in potentia ad intelligi esse actualiter intellecta, & tamen per intellectum agentem non determinatur homo ad intelligendum potius lapidem, quam lignum, sed ad omnia se habet indifferenter intellectus agens, vt quodlibet intelligibile in potentia faciat intelligibile in actu, quod tamen determinet se ad intelligendum hominem potius, quam lignum, hoc fit per intelligibiles, quæ determinant intellectum ad illam rem, cuius sunt. Et isto modo phantasmata sunt necessaria ad intelligendum, dicentem Arist. 3. de Anima: debet intelligentem phantasmata speculari.

Si enim intellectus agens determinare possit intellectum possibilem ad istam rem, vel illam intelligendam, omnino essent superuacua phantasmata, cum ponantur esse obiectum intellectus, 3. de Anima: lumen ergo corporale non facit pauca, aut multa videri, sed solum clarè videri, & species faciũt pauca, aut multa videri. Lumẽ quoq; intellectus agentis non facit intelligi pauca, aut multa, ista, vel illa, sed hoc faciunt species intelligibiles, sed ipse facit, quod ista clarè, vel efficaciter videantur.

Ita ergo lumen gloriæ, licet maius sit in vno beato, quàm in alio, tamen non propter hoc intelliget de Deo, aut in Deo plura, quàm alius, sed illa perfectius, & efficacius intelliget, & tamen quidam plura, quam alij intelligunt, & non eadem, ergo ab illa causa prouenit illa diuersitas.

Item si propter lumen gloriæ hoc fieret necesse esset, quod ille, qui haberet istud lumen, & per istud aliqua intelligeret, quod intelligere posset omnia alia, quæ sunt æqualia illis, vel eiusdem generis, sicut patet in lumine corporali, in quo manifestari potest aliquod visibile: nam in illo possunt manifestari omnia æqualia illi. Si autem sit aliud, quod egeat maiori lumine ad sui distinctam cognitionem, sicut ad videndum distinctè res minutas egemus maiori lumine, quàm ad vidẽdum res magnas, postea tamen omnia, quæ fuerint æqualiter minuta, poterunt in eodem lumine cognosci, & non indigent alio, & non egemus maiori lumine ad cognoscendum centum millia rerum similium, quam ad cognoscendum vnicam illarum, dum tamen illæ possent esse in distantia conuenienti.

Ita etiam est de lumine intellectus agentis: quia sicut per ipsum vnum intelligibile materiale, quod est potentiale potest effici intelligibile in actu, ita efficiuntur omnia materialia, & eadem virtus sufficit pro omnibus. Res tamen creatæ saltem materiales sunt æquales, ergo qui per lumen gloriæ vnam earum cognosceret, omnes cognoscere posset sine vlla difficultate, & tamen beati intelligunt quædam futura, alia similia eis non intelligunt, & tamen sunt omnia futura cõtingentia ex parte æqualiter facilia, vel dif

ficilia ad cognoscendum, ipsi tamen cognoscunt quædam, & non alia: ergo non prouenit hoc ex diuersitate luminis gloriæ.

Quarta causa est ex parte essentiæ diuinæ, quæ est ibi, tanquam forma intelligibilis determinans intellectum ad hoc, vel illud intelligendum. Vnde in beatis lumen gloriæ erit, sicut est hic intellectus agens, & essentia diuina erit, sicut est hic species intelligibilis: ideo ab essentia diuina prouenit, quod pauca, vel multa intelligamus. Nam si nunc intellectus noster haberet multas species intelligibiles possemus multa intelligere, si haberet paucas, non possemus, nisi in pauca.

Ita si nunc essentia diuina voluerit ostendere beatis in se rationes multas rerum, poterunt multa intelligere, si autem paucas rationes eis ostenderit, etiam si haberent multum de lumine gloriæ, non possent intelligere, nisi pauca. Etiam quia essentia diuina non habet in se similitudines rerum vniuocas, vt sup. ostendimus. Nullus videns Deum etiam clarè per hoc videret in eo aliquẽ effectum producibilem, nisi comprehenderet Deum, cum non sit ibi illius effectus determinata similitudo.

Solum ergo homo cognoscet illas res in Deo, quarum rationes Deus ostendere voluerit, vnde essentia diuina non est naturale speculum rerum quantum ad modum capiendi nostrum, sed voluntarium: ostendit ergo solum, quod vult, & quomodo vult.

Quod beati possunt effici beatiores & tamen nõ desiderãt aliud.

Si autẽ similitudines rerum distinctè, & vniuocè in Deo essent, necesse esset, quod videns Deum clare omnes res cognosceret, quarum Deus causa est: quia esset representatiuũ naturale respectu illarum, sicut est speculum materiale, sed inquantum est speculum voluntarium prouenit tota diuersitas, scilicet, quod quidam pauca videant, & alij multa, & quidam ista; alij verò alia. Et ex hoc etiam prouenit, quod quilibet videns Deum beatus sit, & tamen plura posset videre, & beatior fieri, non tamẽ propter hoc est in eo inopia, nec appetitus, & tamen appetitus non est nisi ad illa, quæ replere possunt indigentiam nostram.

In omnibus autem beatis erit completum desiderium intellectus, cum intellectus non desideret nisi ea, quæ complent potentialitatem eius, & tamen naturaliter hoc non est maior, quàm omnes res compositæ ideo appetitus intelligendi in nobis non est naturaliter, nisi vt intelligamus omnia genera, & species vniuersi, & ordinem, & habitudinem ipsorum, quo habito non manet in nobis defectus aliquis. Quidquid autem sup. addatur, fœlicitatem facit, & tamen eius abundantia non causaret desiderium.

Postquam ergo aliquis beatus videndo diuinam essentiam omnia illa viderit, etiam si nihil ei vltra reueletur, nihil desiderat, & beatus semper manet, potest tamen adhuc ei aliquid supra dari, licet tamen nó perueniatur ad infinitum, & ita beati erunt inæquales, singuli tamẽ beati erunt, & cognoscet quilibet de alio, an beatior sit.

Non tamen propter hoc desiderabit illius beatitudinem: quia appetitus suus satiatus est, cum illud sit proprium gloriæ, scilicet satiare appetitum Psal. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Data autem saturitate, impossibile est esse desiderium, cum desiderium sit motus ad apprehendendum aliquid, quod iudicatur esse perfectiuum desiderantis, & sic nullum inconueniens erit propter beatorum inæqualitatem.

Si autem obijciatur, quod quilibet beatus potest plura suscipere, quàm susceperit: ergo non est beatus: concedendum, quod potest plura recipere dum tamen non perueniatur in infinitum, Et tamen non sequitur, quod propter hoc appetat, aut non sit beatus: quia desiderium non est nisi ad ea, ad quæ naturaliter aliquis inclinatur: & quia tota naturæ capacitas erit repleta, non erit maius desiderium.

Est autem repleta capacitas naturalis intellectus, non solum, quando nihil potest recipi in intellectu, sed quando omnia recepta sunt, quæ recipi possunt, secundum conditiones speciei. Et quia homo, non solum habet intellectum possibilem, qui est totaliter in potentia ad intelligibilia, sed etiam habet secundum speciem intellectum agentem, secundum quem reducitur ad intelligere in actu.

Quando ergo homo intellexerit omnia illa, quæ intelle-

F ctus agens secundum conditionem suam potest facere intelligibilia in actu, ad quæ potest reducere intellectum possibilem ad actum intelligendi, erit completum desiderium intelligendi secundum humanam speciem.

Ista autem intelligibilia sunt ea, quæ pertinent ad vniuersi constitutionem, scilicet, genera, & species, & virtutes, & ordines ipsorum, & hoc per se: Indiuidua autem istarum specierum per accidens, cætera autem, quæ sunt vltra hæc, sunt vltra desiderium naturale homini secundum speciem: ideo istis habitis, non manet desiderium. Licet ergo plura superueniant, aut superuenire possint, erit quidem ad maiorem fœlicitatem, & tamen desiderium nullum manebit, cum iam semel fœlicitas habita sit.

Sed obijciet aliquis, quòd hoc dato, fœlicitas posset homini
G peruenire naturaliter, etiam non videndo essentiam diuinam, cum omnia sint intelligibilia naturalia, ad quæ intellectus naturaliter potest: omnes tamen dicunt, quod homo non potest esse beatus sine Dei visione.

Dicendum, quod licet ista naturaliter desiderentur, & nullum eorum sit supra facultatem intellectus humani ex conditione naturæ, ita, quod intellectus natus est ex viribus suis ista intelligere, id est, quodlibet eorum, nunquam tamen contingeret, quod omnia ista perfectè intelligeret propter multa impedimenta, & defectus, qui sunt ex parte hominis, tam propter organa, quàm propter vitæ breuitatem, & alia incommoda.

Ideo quamquam homo secundum naturam natus sit aptus omnia hæc intelligere, quia non sunt super conditionem intellectus: tamen impossibile est, quod homo ex se
H ipso illa intelligat. In Dei autem essentia omnia ista vnica visione videntur, vt sup. ostensum est. Ideo etiam, si solum in cognitione istorum consisteret beatitudo, oportebat, quod homo per visionem diuinæ essentiæ esset beatus, vt ibi ista videret, quæ alibi videre non poterat. Et sic nemo poterat esse beatus naturaliter, sed requiritur visio diuinæ essentiæ, quæ ex gratia est.

Aliter potest dici ad principales, scilicet, quod tota capacitas intellectus nostri naturalis repletur, scilicet, quod non solum intelligemus omnia illa, ad quæ intellectus agens poterat nos reducere ad actum intelligendi, sed etiam omnia illa, ad quæ intellectus possibilis pertingere potest recipiendo illa, vt potentia passiua intelligẽt beati. Intellectus autem possibilis non est in potentia naturalia ad suscipiendum esse intelligibile, sed solum illa, quæ intellectus agens
I potest facere esse actu intelligibilia. Vnde non est intellectus possibilis in potentia naturali ad intelligendum essentiam diuinam, id est, ad hoc, quod passiuè suscipiat eam tãquam formam intelligibilem, per quam intelligat. Quod patet, quia ad illa dicitur esse materia in potentia naturali, ad quæ potest habere dispositiones naturaliter. Vnde illæ formæ, ad quas materia non potest disponi per aliquod agens naturale, non dicuntur esse de illis, ad quas materia est in potentia naturali, licet non repugnet materiæ recipere tales formas.

Vnde ad hoc, quod materia dicatur esse in potentia naturali ad aliquam formam nó solum requiritur, quod non repugnet illi suscipere eam, sed ẽt, quod sit aliquod agẽs naturale, quod posit disponere dispositione vltimata materiã ad illam formã: quia aliàs diceremus, quòd resurrectio mor-
K tuorum est naturalis, quod falsum est, & omnes Philosophi negant. Vnde Philosophi Athenienses vocauerunt Paulum seminiuerbium, id est, seminatorem verborum, & annunciatorem nouorum dæmoniorum: quia prædicabat resurrectionem mortuorum. Actuum 17. Quod aũt sequatur, his datis, resurrectionem mortuorum esse naturalem, patet: quia non repugnat materiæ recipere illam formam, quam prius habuit, si aliquod agens fuerit, quod posit eam iterum reunire materiæ. Intellectus tamen posibilis non põt per aliqđ naturale agens disponi ad recipiendum essentiam diuinam tanquam formam intelligibilem. Nã intellectus agens non sufficit ad hoc, licet reducat eũ in actũ omnium aliarũ formarum intelligibilium. Et ideo requiritur lumen gloriæ in beatis ad videndum diuinam essentiam, quod disponat ipsum intellectum posibilem, sicut disponit eum intellectus agens respectu aliorum intelligibilium: Et

omnes

A omnes ponunt istud lumen esse necessarium, vt magis ostendetur seq. q. ergo intellectus possibilis non est naturaliter in potentia ad intelligendum diuinam essentiam, quam intelliget quilibet beatus, & in hoc omnes erunt æquales: ideo hoc habito, non est intellectus in potentia ad plura intelligendum. Licet ergo Deus possit facere, quod quilibet beatus intelligat plura, quàm intelligit, dando ei magis de lumine gloriæ: tamen intellectus suus non est in potentia ad maiora, & hoc sufficit ad esse totaliter beatum. Habet tamen quilibet beatus hoc, quòd non repugnat intellectui suo recipere plura: licet nòn sit in potentia naturali ad illa. Sicut non repugnat corpori resoluto recipere iterum animam, quam prius habuit: & tamen non est in potentia naturali ad illam. Et iste est modus, per quem quidam beati possunt intelligere plura, quàm alij: & tamen omnes sunt beati. Et licet aliquis videat alium beatiorem se, non de- B siderat illum gradum beatitudinis, eo quod non est in potentia naturali ad illum: licet non repugnat ei recipere ipsum, si sibi collatus fuerit.

Aliqui dixerunt, quòd diuersitas intelligendi in beatis prouenit ex hoc, quòd Deus vult ea, quæ in ipso sunt quibusdam ostendere, & alijs occultare.

Dicendum, quòd non stat, quia hoc innuit, quòd beati videntes diuinam essentiam possent videre omnia, quæ in Deo sunt, nisi Deus vellet quædam illorum occultare. Hoc autem falsum est, quia tunc quodammodo ex inuidia cum beatis Deus se haberet occultando eis illa, quæ per se videre possent, nisi ipse illa occultaret.

Item, quia hoc dato, sequeretur, quòd homo non indigeret lumine gloriæ ad cognoscendum diuinam essentiam: sed per se illam cognoscere posset, cum oporteret qd C Deus se occultaret ad hoc, quòd quilibet beatus non videret oia, quæ in eo sunt, & tamẽ Deus nõ potest videre sine lumine gloriæ: ergo non oportet, qd occultet aliquid beatis: sed potius ad hoc, quòd videant aliquid in eo, necesse est, quòd eos adiuuet supernaturaliter per lumen gloriæ.

Item patet: quia si quilibet beatus posset videre ea, quæ in Deo sunt, nisi Deus illa occultaret, necesse esset, quòd in Deo essent similitudines aliquæ distinctę rerum, per quas beati intelligere possent: & tamen nullæ tales sunt, vt supra ostendimus: sed solum debet cognosci res in Deo, sicut effectus in causa. Et ad hoc nemo potest peruenire: etiam si diuinam essentiam clarè videat, vt supra ostensum est: ergo non oportet quòd Deus occultet aliquid beatis, quod alias viderent, nisi Deus illis occultaret.

Dicendum ergo, quòd Deus nihil occultat alicui beato, D quia nihil occultari oportet, nisi id, quod alias videretur, si non occultaretur. Et tamen nullus videret aliquid de Deo: etiam si ipse non occultet, nisi ipse homini declarauerit: ergo nulli se occultat. Sed potius dicendum, quod quidam beati intelligunt plura, quam alij de Deo: non quidem, quod quibusdam Deus se occultet, & aliis non: sed quia quibusdam reuelat super naturaliter aliqua, quæ a lijs non reuelat per modos supra positos.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quòd quando posino passiua est perfectibilis perfectionibus ordinatis: si perfecta sit sua vltima perfectione non dicitur imperfecta, etiam si aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio, qua intellectus creatus perficitur, ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad finem. Vnde videns Deum per essentiam etiamsi nihil aliud cognosceret, intellectum perfectum ha- E beret. Non est autem perfectior ex hoc, quòd aliquid aliud ex ipso cognoscat: nisi inquantum per illud forte Deum clarius videret. Vnde Augustin. 5. confessionum ait infęlix homo, qui scit omnia alia, scilicet creaturas, te autem nescit beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat: qui verò te, & illa nouit, non propter illa beatior, sed propter te beatus.

Ad sextū. Ad sextum dicendum, quòd speculum, quod est diuina essentia; est voluntarium, & sic se ostendit cui vult, ita in se ostendet, quæ vult, & non est simile de speculo naturali, in cuius potestate non est ostendere hæc, vel illa. Aliter potest dici, quòd in speculo naturali tam res, quam speculum videntur sub forma propria, licet speculum videatur per formam receptam à re, illa vero, quæ in spe- A culo sunt, non videntur per formam receptam à re, sed per formam resultantem a speculo. Ideo sicut cognoscitur speculum naturaliter, ita ea, quæ in eo sunt naturaliter videntur. Et ista est formalis causa, quare videns Deum non videt omnia, quæ in eo sunt, aut quæ ille videt. Nam si in Deo essent distinctæ, & vniuocæ similitudines rerum, sicut sunt in speculo naturali, necesse esset, quod quilibet Deum videns omnia videret, nisi ille vellet obfuscare intellectum hominis. Nihil tamen est sic in Deo, sed solum sicut effectus in causa æquiuoca.

Ideo non oportet, quod cognoscens Deum cognoscat omnia, quæ in eo sunt, nisi ipsum comprehendat, quia tunc ex virtute causæ cognoscentur determinatè omnes effectus, etiam possibiles: nemo tamen Deum comprehendit.

B *Ad septimum.* Ad septimum dicendum, quod desiderium sanctorum, quo omnia scire desiderant, implebitur per hoc solum, quod Deum videbunt, etiam si nihil aliud in eo, nisi ipsummet videant, sicut desiderium eorum, qui bona habere cupiunt, implebitur, per hoc solum, quod Deum habebũt. Nam ipse est tota natura bonitatis vnitiuæ, & est bonum vniuersale, cætera autem bona sunt per participationem, & vocantur bona particularia: ideo qui Deum habet, etiamsi nullum illorum habeat, omne bonum habet, & nihil desiderare potest, quia ipse solus satiat appetitum, ita ipse est tota natura entitatis: ideo ipse solus sufficit intellectui ad perficiendum eum, sicut dicitur Ioan. decimoquarto: Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis, idest, ostende nobis deitatem.

Ad octauum. Ad octauum dicendum, quod ignorantia propriè sum- C pta priuationem dicit, & est pœna quædam, & sic ignorantia est nescire quædam, quæ scire debitum est, & necessarium, vel vtile, & ad talia sciendum homo inclinatus est, vel esse debet: Hoc modo in nullo beatorum erit ignorantia: quia quilibet sciet id, quod sibi vtile est: Aliquando accipitur ignorantia pro sola negatione scientiæ, & sic verum est, quod lapides habent ignorantiam, quia nihil sciunt, licet propriè non dicamus eos aliquid ignorare. Et hoc modo sancti, & beati haberent ignorantiam quandam, & tamen non est pœna aliqua, cum non sit homini necessarium, nec vtile omnia scire, nec ad illa inclinatus est.

Posset tamen vocari ista ignorantia defectus quidam, non tamen oportet, quod omnes defectus tollantur in beatis, quia esse ex nihilo defectus quidam est, & tamen ibi non tolletur, imo nec tolli poterit, quia tunc efficeretur, D quod creatura non fuisset creata, nec esset a Deo facta, sed a seipsa habuisset esse sicut Deus. Sed aliquis dicet, quod esse ex nihilo non est defectus in creaturis, sed est naturalis conditio.

Dicendum, quod etiam tunc non intelligere omnia, conditio est intellectus nostri, qui secundum conditionem speciei non potest intelligere omnia, sed solum quædam, nec est naturaliter inclinatus ad intelligendum omnia, vt sup. ostensum est. Et sic non tollentur omnes defectus per beatitudinem, quia non repugnat illa omnibus defectibus, sed solum miseriæ, cui directè opponitur. Si autem aliquis dicere velit, quod omnes defectus tollentur a beatis.

Dicendum; quod erit necesse accipi defectum pro priuatione, scilicet, quando homo non consequitur totam E perfectionem sibi debitam, vel possibilem secundum conditionem naturæ, vel speciei, & ad quam est inclinatus, sed deficit a consecutione eius. Nullus enim talis defectus manebit in electis, quia quilibet talis causat miseriam, cum maneat adhuc homini desiderium ad id, quod non habet, qui autem desiderat nondum est in fine vltimo, sed mouetur ad illum, cum desiderium sit motus quidam appetitus in locum suum.

Ad nonū. Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, & non secundum æqualitatem, sic & anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem, & ita habebit scientiam, sic anima Christi, non tamen tantam, scilicet, vt sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad

Ad 10. Ad decimum dicendum, quod licet essentia diuina sit ratio totius cognitionis in beatis, non tamen coniungetur omnibus intellectibus æqualiter secundum modos diuersitatis supra assignatos, ideo non intelligent omnes æqualiter, etiam nemo intelliget omnia simpliciter. Quia licet essentia diuina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen coniungetur alicui intellectui creato, vt ratio omnium cognoscibilium, sed solum, vt ratio quorundam. Nullus enim intellectus capere posset diuinam essentiam, vt rationem omnium intelligibilium: quia tunc oporteret vt comprehenderet eam, vt supra dictum est, hoc tamen est impossibile.

Ad 11. Ad vndecimum dicendum, quòd intellectus agentis est proportionata potentiæ materia: ita quod, omne, quod est in potentia passiua materiæ supplet agens naturale, deducendo eam ad actum illius rei, ad quam est in potentia. G Ita intellectus agens deducit intellectum possibilem ad actum omnium formarum intelligibilium, ad quas est in potentia, scilicet, faciendo sibi formas rerum esse actu intelligibiles, scilicet, abstrahendo illas ab omnibus conditionibus materiæ. Nam formam non abstractam omnino impossibile est, quod intellectus possibilis recipiat. Ideo quandiu non est abstracta, quia est in organo phantasiæ vocatur intelligibile in potentia, idest, quia est in potentia, vt disponatur ad hoc, quod intelligatur, & tamen dum sic manserit, impossibile est illam intelligi, cum autem fuerit abstracta efficitur intelligibilis in actu, non quod sit intellecta actualiter, sed quod habet actualiter omnes conditiones, quæ requiruntur ad hoc, quòd sit intelligibilis, & quia abstractio fit per intellectum agentem, ipse dicitur reducere intellectum possibilem, inquantum facit H ei omnes formas materiales intelligibiles in actu. Hoc modo dicimus substantias separatas, & maxime ipsum Deum esse intelligibiles in actu, quia ad hoc, quod intelligantur, non oportet fieri in eis aliquam abstractionem: immo non est possibilis, quia abstractio semper fit, vt abstrahatur simplex de materiali, vel composito, & tamen substantiæ separatæ sunt immateriales, & simplices. Nulla ergo abstractio ab eis fieri potest. Vnde circa illas non est necessarium actus intellectus agentis, ideo dicuntur actu intelligibiles, quia nulla conditio eis deest ad hoc, vt intelligatur, etiam si nunquam intelligatur. Et hoc modo intelligitur dictum Commentatoris, scilicet si intellectus agens fiat intellectus possibilis, id est fiat forma eius: ita quod, vniatur sibi intellectus possibilis, intelliget omnia, ad quæ se extendit sua capacitas, quia intellectus agens reducit eum I in actum omnium istorum intelligibilium: essentia autem diuina non est forma naturaliter proportionata intellectui nostro, sicut intellectus agens: immo non vnitur intellectui nostro ad illud, ad quod intellectus agens: quia intellectus agens perficit intellectum possibilem, non tanquam forma intelligibilis, & determinans, sed tanquam lumen disponens ad intelligere, sicut lumen corporale se habet respectu oculi, vt supra declaratum est. Essentia autem diuina est intellectui nostro, tanquam forma intelligibilis determinans nos ad intelligendum, & non tanquam lumen intellectus agentis: quia locum illius supplet lumen gloriæ, quod est quædam dispositio ad intelligendum essentiam diuinam, ergo si etiam illa vnita intellectui nostro fuerit, non oportet, quod omnia intelligamus.

Ad 12. Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, K quod post diem iudicij, quando gloria hominum, & angelorum erit penitus consummata, quod omnes sancti sciant omnia, quæ Deus scit notitia visionis, & non simplicis intelligentiæ, ita tamen, quod non omnes videant omnia in essentia diuina, sed anima Christi ibi plenè videbit omnia, sicut nunc videt. Alij autem beati videbunt plura, vel pauciora in essentia diuina, secundũ differentiam gradus, quo Deũ cognoscent, & sic anima Christi de his, quæ super alios videt in verbo omnes beatos illuminabit. Vnde dicitur Apoc. 21. quod claritas Dei illuminat Ciuitatem beatorum, & lucerna eius, & agnus. Et similiter angeli superiores illuminabunt inferiores, non quidem noua illuminatione, vt scientia inferiorum per hoc augeatur, sicut fit ante iudicium, sed quadã continuatione illuminationis. Sicut si intelligatur, quod sol F quiescens illuminet aerem: quia ibi non est noua illuminatio, dum quiescit, sed continuatio quædam illuminationis. Est autem noua illuminatio per ortum, & occasum solis, cum aliquando illuminare desinat, & rursus illuminet. Et sic dicitur Dani. 12. quòd qui ad iustitiam erudierint multos, fulgebunt sicut stellæ in perpetuas æternitates. Cum autem obijcitur, quòd prælatio cessabit in Angelis post diem iudicij. Intelligendum est, quantũ ad ea, quæ nunc circa nos operantur custodiendo, & dirigendo: quia in hoc sunt nobis præpositi. Et hoc non erit post diem iudicij: quia tunc nemo erit, qui dirigi possit, cum omnes erunt in statu, sicut dicit Glo. prima ad Corinth. 15.

An intellectus creatus possit videre diuinam essentiam ex puris naturalibus? Quæst. XLV.

G QVæritur, an intellectus creatus possit videre diuinam essentiam ex puris naturalibus scilicet non facta ad hoc dispositione aliqua supernaturali. Aliqui dicũt, quod sic: quia Angeli creati fuerunt in puris naturalibus, & mox, vt creati sunt viderunt res in verbo, vt dicit Aug. sup. Gen. ad literam. *Primum arg.*

Et ista vocatur cognitio eorum matutina: ergo aliquis intellectus creatus potest videre essentiam diuinam ex puris naturalibus. Item angeli boni, & mali non communicant nisi in naturalibus, mali tamen vident Deum per essentiam: quia Iob. 1. & 2. dicitur, quod cum assisterent filij Dei corã Domino, affuit inter illos etiam Satan. Assistentes tamen secundum Grego. vocantur illi, qui intima contemplatione perfruuntur: ergo angeli mali fruuntur hac contemplatio- H ne, & sic angeli ex puris naturalibus videbunt diuinam essentiam. *Secundũ arg.* Item, qui intelligere potest illud, quod est minus intelligibile poterit intelligere, quod est magis intelligibile, vt dicitur 3. de Anima scilicet quia facilius est immutari à magnis sensibilibus, & intelligibilibus, quàm à paruis; essentia autem diuina est magis intelligibilis, quam ista materialia, quæ non sunt intelligibilia, nisi inquantum nos facimus intelligibilia actu, abstrahendo, Deus autem, cum sit omnino simplex, & à materia separatus, est per se intelligibilis, nos tamen ex puris naturalibus intelligere possumus materialia: ergo poterimus à fortiori videre diuinam essentiam ex puris naturalibus, & ista ratio etiam militat in angelis, qui ista materialia intelligunt. *Tertium arg.*

Item sicut se habet visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile tertio de Anima. Visus tamen nunquam I impeditur à visione, nisi vno de quatuor modis: ergo nec intellectus impedietur ab intelligendo nisi illis quatuor modis. Primus est per corruptionem organi visus, sicut quando est aliqua macula in pupilla. Similiter corruptio non potest accidere in intellectu angelico etiam in puris naturalibus constituto, quia intellectus sui sunt specula munda, & clarissima, vt dicit: Dionys. libro de diu. nom. capitulo quarto. Secundus modus est per abundantiam rei visibilis, sine qua non fit visio, hoc autem non conuenit in præsenti: quia Deus est præsens omni intellectui tam bonorum, quam malorum, & est intra ipsam substantiam animæ. Nulli ergo deest, vt intelligi possit. Tertius modus est, si visibile non sit visibile in actu, sicut quando colores sunt in tenebris: non enim sunt actu visibiles, nisi per lucem, & est lux respectu colorum, sicut intellectus agẽs K respectu intelligibilium materialium; quia materialia sunt intelligibilia in potentia, & nunquam poterunt intelligi in actu, quousque abstrahantur. Ita colores, quando sunt in tenebris, sunt visibiles in potentia, & tamen nunquam poterunt videri, dum sic manserunt quousque lumine perfundantur. Hoc autem non conuenit in proposito: quia Deus per seipsum intelligibilis est: quia forma simplex est non indigens abstractione, etiam quia ipse lux est, primo Ioan. primo. Quartus modus est propter excellentiam obiecti, quod corrumpit sensum 3. de Anima. Hoc tamen non conuenit intellectui: quia excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sicut excellens sensibile sensum. 3. de Anima: ergo Deus licet sit excellens intelligibile, non impedit intellectum aliquem. Et sic ex puris naturalibus intelligi Deus poterit a quolibet intellectu. *Quartum arg.*

Item

5. argum. Item vnumquodque cognoscitur per suam similitudinem, sed Angelus secundum naturam propriam est similitudo expressa Dei, vt ait Dio. lib. de di. no. c. 4. Angelus est imago Dei manifestatio occulti luminis, idest diuini, ergo angelus per naturam propriam poterit videre essentiam diuinam.

6. argum. Item dicitur in lib. de causis, quod omnis intelligentia intelligit id, quod est sup. se in quantum est causata ab eo, quilibet tamen intellectus creatus, secundum naturam suam est creatus à Deo, ergo per sua naturalia poterit videre Deum per essentiam.

7. argum. Item ad immensitatem diuinæ largitatis pertinet, vt communicet creaturæ omne illud, cuius ipsa est capax, creatura tamen est capax huius doni. s. quod per essentiam Deum videre possit ex proprijs naturalibus: quia potest peruenire quilibet intellectus ad videndum Deum per essentiam per lumen gloriæ, quod quidem est superadditum intellectui, & actuale sibi: ergo poterat Deus facere, qđ esset alicui intellectui istud lumen naturale, & tunc ille intellectus ex proprijs naturalibus videret Deum per essentiam.

8. argum. Item dicit Cômentator in principio nouæ Metaphysicæ, ꝙ si aliquod esset intelligibile à nullo intellectu, intellectum, illud intelligibile esset frustra, absurdũ tamen est dici, ꝙ essentia diuina sit frustra intelligibilis: ergo aliquis intellectus potest eam ex puris naturalibus videre.

Respondetur q̃stio. Dicendum, ꝙ essentia diuina non potest intelligi ab aliquo creato intellectu ex puris naturalibus, sed à quocunque intelligitur necesse est, ꝙ ex gratia fiat sic dicitur Ro. 6. & Gratia Dei vita æterna, & tamen vita æterna est videre Deum per essentiam, Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te. ergo ad vidẽdum Deum per essentiam non potest aliquis peruenire nisi ex gratia.

Item nõ potest peruenire per naturalia ad illud, quod datur charitati in præmium, cum etiam ipsa charitas supernaturaliter habeatur, scilicet, per solam infusionem. Visio tamen Dei, quæ est per essentiam, datur in pręmiũ charitati. Ioan. 14. Si quis diligit me, diligetur à patre meo, & ego manifestabo ei me ipsum, ergo ad vidẽdum Deum per essentiam, quod est videre manifestè, nemo potest peruenire naturaliter, sed ex charitate. Item natura cum gratia fortior est, quam sola natura, sancti tamen in limbo existentes, quamuis gratiam haberent, non viderunt Deum per essentiam. Vnde in eorum persona, dicitur illud Thobiæ 5. quale michi erit gaudium, qui in tenebris sedeo, & lumen cęli non video, ergo à fortiori ex puris naturalibus non poterit homo Deum videre. Item secundum ordinem effectuum est ordo causarum, nobilioris. n. effectus est nobilior causa, & tamẽ inter omnia, quæ possunt concedi puræ creaturę maximum est videre Deum per essentiam: ergo non poterit præstari homini nisi à Deo, qui est suprema causa. Item illud, quod est proprium naturæ superioris non potest consequi natura inferior, nisi actione superioris. cuius est illud propriũ. Sicut aqua non potest effici calida, nisi per actionẽ ignis, cuius est proprium esse calidum. Videre autem Deum per essentiam, est proprium ipsi naturę diuinæ, ergo nõ poterit aliqua natura intellectualis ex proprijs naturalibus Deum videre per essentiam, nisi ipsa natura diuina, quia operari secũdum propriam formam, est proprium cuiuslibet operantis. Et tamẽ essentia diuina nullius est forma propria, nisi Dei. Nulli ergo naturaliter competit per essentiam diuinam videre Deum, vel aliquid aliud, nisi ipsi Deo. Item forma propria alicuius non potest effici forma alterius, nisi communicante eo. Nam agens facit alterum sibi simile, s. id, in quod agit, communicando ei formam suam, videre autem per diuinam essentiã est impossibile intellectui, nisi ipsa essentia sit forma intellectus, idest id, quo itelligit, impossibile est ergo, quod aliquis intellectus creatus perueniat ad hanc visionem, nisi Deus communicet ei, vt essentia sua sit illi forma ad intelligendum, & sic nõ erit naturaliter, cũ a Deo fiat. Item si aliqua duo copulari debent ad inuicem, quorum vnum sit quasi formale, & aliud materiale, oportet ꝙ copulatio eorũ fiat per actionẽ, quæ est ex parte eius, quod est formale, & non per actionẽ eius, ꝙ est materiale, quia forma est principium agendi, materia autem patiẽdi, sed ad hoc, ꝙ intellectus creatus copuletur diuinę essentiæ,

A & ipsa sit forma eius, oportet fieri copulationem, quæ non potest fieri ex parte intellectus nostri, qui est ibi tanquam materiale, sed ex parte Dei, qui est ibi tanquã formale, & sic non fiet naturaliter. Item illud quod est per se tale, est causa eius, quod est per aliud tum. Intellectus autem diuinus per seipsum diuinam essentiam intelligit, cum intellectus sit ibi diuina essentia, vel substantia, per quam videt ipsamet substantia. Intellectus autẽ creatus videt diuinam substantiam per aliquid, quod est ab eo alienum. s. per diuinam essentiam, quæ est ab eo multum differens, ergo non potest intellectui nostro per seipsum competere, quod videat diuinam essentiam, sed à Deo sibi proueniet. Item quicquid excedit vires alicuius naturę, non potest illi conuenire, nisi per actionem alterius, sicut lapis non tendit sursum, nisi aliquo moueatur,

B videre autem diuinam essentiam excedit limites cuiuslibet naturæ creatę, quia cuilibet naturę intelligibili creatæ proprium est intelligere per modum suæ substantiæ, natura autem diuina non potest intelligi secundũ modum naturæ creatæ, sed per alium excellentiorem: ergo impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per seipsum perueniat ad istam visionem, nisi per operationem Dei. s. per aliquam influentiam diuinæ bonitatis, secundum quam eleuetur intellectus creatus sup. conditionẽ suam. Nam non est possibile, quod forma propria alicuius rei fiat forma alterius, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cuius est illa forma propria. Sicut lux corporalis non fit actus alicuius corporis, nisi illud corpus participet aliquid de diaphano, quod pertinet ad corpora, quæ per se sunt lucida, essentia autem diuina est

C propriè forma intelligibilis intellectus diuini proportionata ei. Nam hęc tria in Deo vnum sint. s. intellectus, & quo intelligitur, & id, quod intelligitur: impossibile est ergo, quod ipsa essentia diuina fiat forma intelligibilis alicuius intellectus creati, nisi per hoc, quod ille intellectus participet aliquam similitudinem diuini intellectus. Et hæc participatio est necessaria ad hoc, quod videatur diuina essentia, tanquam quædam dispositio præcedens.

Item nihil est susceptiuum formæ sublimioris, nisi eleuetur ad capacitatem illius per dispositionem aliquã, quia forma non fit, nisi in materia propria. i. quæ est iam facta ei similis, s. per dispositiones. Nam alias non requiritur dispositio aliqua in materia ad formam, sed quęlibet materia posset recipere quancunq; formam, ꝙ falsum

D est, quia aliæ dispositiones requiruntur ad vnã formam, & aliæ ad aliam. Hoc autem non est nisi, vt inducatur similitudo quædam proxima inter materiam, & formam suscipiendam, sine qua similitudine, nulla forma introducitur in materiam: essentia autem diuina est forma alicui omni intellectu creato, ergo nõ potest peruenire intellectus creatus ad hoc, quod essentia diuina fiat forma, siue species intelligibilis eius, nisi eleuetur intellectus creatus per aliquas dispositiones assimilãtes eũ aliqualiter diuinę essentię. Itẽ si aliqua duo fuerint prius non vnita, & postea vniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem vtriusq; vel alterius eorũ, si ergo ponatur, quod aliquis intellectus creatus incipiat de nouo videre diuinam essentiam, necesse est, quod ipsa copuletur ei, vt species, vel forma intelligibilis, & tamen diuina essentia

E non mouetur, ergo intellectus humanus ad istam vnionem mouetur: quæ quidem mutatio non potest esse, nisi per hoc quod intellectus creatus acquirat de nouo aliquam dispositionem, per quam appropinquet Deo. Idẽ autẽ erit, si detur, quod aliquis intellectus creatus à principio suæ creationis tali visione fruatur. Nam, cum illa visio excedat conditionem illius intellectus, oportet aliquid superadditum esse illi naturæ, quod est extra propria naturalia. Et sic non videbit ex puris naturalibus. Nam si detur, quod illi naturæ intellectuali nihil sit superadditum ad istam visionem habẽdam, dabitur quod illa visio non excedat limites illius naturæ, sed conueniat ei per se, qđ falsum est, quia nulli, nisi Deo hoc per se competit, vt ostensum est. Item nihil potest eleuari ad operationem altiorem, quam habet, nisi virtus sua operatiua fortificetur. Duplicitur autem virtus fortificari

Dupliciter fortificatur virtus actiua. potest, vno modo per solam intensionem ipsius, sicut virtus actiua calidi, idest, virtus ad calefaciendum augetur, per intensionem caloris in calefaciente, ita vt vehementius iam calefacere possit. Alio modo fortificatur virtus per nouæ formæ appositionem, sicut virtus diaphani augetur ad hoc, quod possit illuminare per receptionem lucis de nouo in ipso diaphano. Primus modus augmenti causat operationem in eadem specie, licet fortiorem, sicut res parum calida, & multum calida calefaciunt, & ambæ calefactiones sunt in eadem specie. Secundus modus augmenti facit operatione in altera specie, quia diaphanum factum diaphanum in actu facit ad visionem, ad quam nunquam sufficit diaphanum in potentia, scilicet, sine luce. Idem patet in speciebus rerum materialium existentibus in phantasia, quia per illas sic vt sunt fit actus phantasticus, sicut in somnijs, & non sufficiunt ad alium actum excellentiorem. *De lumine gloriæ.* Si autem per intellectum agentem abstrahantur à conditionibus materiæ, augetur virtus earum, & tunc sufficiunt ad causandum cognitionem intellectiuam, quæ est alterius speciei, quã cognitio phantastica. Sic ergo in præsenti virtus naturalis intellectus creati non sufficit ad videndum diuinam essentiam, oportet ergo, quod augeatur ei virtus. Ad hoc autem, quod perueniat ad istam visionem non sufficit augmentum primi modi, scilicet, per intensionem virtutis naturalis ipsius intellectus, sicut si intendatur calor in calido, quia talis augmentatio non facit actum in altera specie. Et tamen visio diuinæ essentiæ, & per diuinã essentiam non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus nostri. Quod patet ex distantia medij videndi, & ipsius obiecti, quod videtur: ideo non potest sufficere ad istam visionem, quòd lumẽ naturale intellectus nostri quantumcunque intendatur, sed oportet, quòd fiat augmentum virtutis intellectiuę per lumen alterius speciei, quod non sit naturale. Ideo oportet opponi lumen extrinsecum. Et istud vocatur lumen gloriæ. Nam in cognitionem intelligibilium venitur ex cognitione sensibilium, & ob hoc nomina cognitionis sensibilium transferimus ad cognitionem intellectiuam, & præcipuè illa nomina, quæ ad visionem pertinent: quia visus inter cæteros sensus est nobilior, & spiritualior, & per hoc intellectui propinquior. Et inde est, quòd intellectualis cognitio vocatur visio 6. Ethico. Et quia visio corporalis non completur sine luce illa, per quam visio intellectualis perficitur, nomen lucis accipiunt, vnde 3. de Anima Aristot. intellectum agentem luci comparat, ex eo, quod intellectus agens intelligibilia facit in actu ea, quæ erant intelligibilia in potentia, sicut lux corporalis facit res actu visibiles. Illa igitur dispositio, per quam intellectus creatus eleuatur ad visionem intellectualem diuinæ substantiæ, congruè vocatur lumen, vel lux gloriæ, non propter hoc, quod faciat Deum intelligibilem in actu, sicut facit intellectus agens species rerum materialium, sed per hoc, quòd facit intellectum possibilẽ actu intelligere Deum. *Similitudo & differentia inter intellectum agentem, & lumẽ gloriæ.* Est enim similitudo inter hæc, quia sicut intellectus agens est quædam lux, sine qua intellectus possibilis non intelligit, ita sine lumine gloriæ nemo Deum videt. Est tamen differentia inter hæc: quia intellectus agens nihil facit circa intellectum possibilẽ, scilicet, disponendo eum, aut eleuando ipsum ad intelligendum, cum intellectus possibilis, & agẽs non sint duæ res separatæ, sed vna substantia, sed intellectus agens habet operationem suam circa rem intelligibilem, idest, circa phantasmata abstrahendo ea, per quæ fiunt actu intelligibilia, & tunc intellectus possibilis recipit illa, tanquam et naturalia, & conuenientia, & per ipsa intelligit. Ideo intellectus agens disponit intelligibilia, sed non intellectum possibilem, sicut qui parat alteri cibos, non dat ei potentiam gustatiuam, vel appetitum, sed solum disponit cibum, quo non existente, nemo comedere potest. Lumen autem gloriæ habet se è contrario, quia nihil disponit circa p[...]m intelligibile, sed circa intellectum possibilem. N[...]n ipsum intelligibile est ipse Deus, vbi non debet fieri a[...]qua abstractio ad hoc, quòd Deus sit intelligibilis, cum a[...] ens per se sit intelligibilis, & nihil est magis intelligib[...], quàm ipse Deus, sed lumen

F gloriæ agit circa intellectum possibilem, eleuando eum vltra conditionem suæ speciei, vt intelligat illa, quę aliàs intelligere non poterat, & sic non se habet omnino sicut intellectus agens, sed est magna similitudo, vt dictũ est. Istud lumen gloriæ est, de quo dicitur: Psalm. 35. In lumine tuo videbimus lumen, idest, per lumen tuum, quod est lumen gloriæ, videbimus lumen, scilicet, diuinæ substantiæ, quia ipsa est lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ioan. 1. de hoc lumine Apocal. 21. Ciuitas beatorum non eget Sole, nec Luna, nam claritas Dei illuminabit illam, & Isa. 60. dicitur: Non erit tibi sol amplius ad lucendum per diem, nec splendor Lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, & Deus tuus in gloriam tuam. Inde etiam est, quod Deus, qui est causa om-

G nis intellectionis, & cui idem est intelligere, & esse, vocatur lux prima. Ioan. 10. Deus lux est, & non sunt tenebrę vllæ in eo, vocatur etiam lumen. Ioan. 10. scilicet: Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem, & uerò ibi. Non erat ille lux, scilicet, Ioan. Bap. sed vt testimonium perhiberet de lumine, idest, de Deo. Et ob hoc etiã Deus dicitur circundatus lumine. Psal. c. 3. scilicet: Amictus lumine, sicut vestimento. Et propter hoc tam Deus, quam Angeli in Sacra scriptura in figuris igneis describuntur: quia ignis inter omnia elementa de luce magis habet. Amplius prædicta patent, quia ad hoc, quod nos intelligamus diuinam essentiã, & per ipsam, oportet, quod essentia diuina vniatur intellectui nostro, sicut forma, ipsa tamen forma non vnitur materiæ sine dispositionibus immediatis, vt sup. ostensum est in præcedenti. quæstio. o-

H portet ergo dispositionem esse, per quam diuina essentia intellectui nostro vniatur. Hæc autem dispositio nõ potest esse naturalis alicui intellectui creato. Nam vltima dispositio ad formam, secundum eandem rationem recipitur in materia, secundum quam forma, quia sunt similes forma, & ipsum perfectibile, quia per vltimam dispositionem contingit formam. Forma autem, quæ est diuina essentia excedit omnem facultatem naturalem: Ideo oportet, quòd dispositio immediatè ad recipiendum essentiam diuinam, tanquam formam in intellectu, non sit naturalis: quia aliàs forma, & dispositio inuicem essent multum dissimiles, & tamẽ debent pertinere ad idẽ genus, quia potentia, & proprius actus eius semper accipiuntur in eodem genere. Vnde potentia, & actus diuidunt quodlibet genus entis. 3. Phy. & sic ad aliud perti-

I nent. Et propter hoc facultas recipiendi siue potentia nõ se extendit, nisi ad formam sui generis. Oportet igitur, quod cum essentia diuina sit extra omne genus, & excedat facultatem rerum creatarum, ipsa dispositio vltima, secundum quam intellectus recipit essentiam diuinam, excedat facultatem naturalem. Et sic non erit dispositio naturalis, sed supernaturalis, quam vocamus lumen gloriæ. Potest tamen intellectus creatus, secundum facultatem naturalem peruenire ad cognitionẽ Dei per formas creatas intellectui inditas, vel acquisitas, sed ista cognitio nõ est visio Dei per essentiam. Vnde per eam non cognoscitur de Deo quid sit, sed quid non sit.

Opinio quorundã Deũ non posse videri per essentiã. Aliqui dicunt, quòd nullo modo possit homo venire ad videndum Deum per essentiam, siue per lumen naturale, siue per lumen gloriæ, quia nullum ab ex-

K tra adueniens potest eleuare visum ad videndum ea, quæ naturalem eius facultatem excedunt: sicut per nullam potentiam potest visus videre voces, vel odores, aut aliquid, quod non est coloratum, sed essentia diuina excedit capacitatem intellectus creati magis, quàm excedat intellectus ipsum sensum, ergo sicut sensus non potest per aliquid superueniens cognoscere, quæ pertinent ad intellectum, aut vnus sensus, quæ pertinent ad alium sensum, non poterit intellectus creatus eleuari per aliquod lumen, vt diuinam essentiam videat.

Item illud lumen gloriæ, quod in intellectu creato recipitur, est aliquid creatum, & sic distat in infinitum à Deo, qui est increatus, ergo per ipsum non poterit disponi intellectus creatus vltima dispositione ad videndum Deum.

Itẽ si lumẽ gloriæ propter hoc, quod esset similitudo quę-

dam

A dam diuinæ eſſentiæ poteſt hominem diſponere ad videndum Deum, cum omnis ſubſtantia intellectualis ex eo, quòd eſt intellectualis gerat ſimilitudinem diuini intellectus, vel ſubſtantiæ, quælibet ſubſtantia intellectualis per naturam ſuam ſufficiet ad videndum diuinam eſſentiam. Item illud lumen gloriæ eſt creatum, nichil ergo prohibet poſſe illud eſſe conditionem naturalem alicuius intellectus, & tunc ille per ſeipſum diuinam eſſentiam videret: & tamen iſta non conceduntur: ergo nec illud lumen gloriæ ſufficiet intellectui noſtro ad videndū diuinam eſſentiam. Item infinitum, inquantum infinitum eſt incognitum, Deus tamen eſt infinitus, ergo cognoſci non poteſt à nobis etiam per lumen gloriæ. Item oportet eſſe proportionem intellectus ad rem intellectam, & tamen nulla proportio eſt intellectus noſtri ad eſſentiam diuinam, etiam addito lumine gloriæ, quia B ſemper manet diſtantia infinita, ergo etiam per lumen gloriæ Deus videri non poteſt.

Quartū arg. *Quintū arg.* *Sextum arg.*

Dicendū, quòd eſſentia diuina cognoſci poteſt à quolibet intellectu creato, non quidem ex naturalibus viribus. ſed per lumen gloriæ, vt dictum eſt. Quia dato oppoſito tolleretur beatitudo omnis ſubſtantiæ intellectualis, cum illa eſſe non poſſit, niſi in videndo eſſentiam diuinam, quæ eſt maxima perfectio intellectus: repugnat etiam hoc Sacræ Scripturæ, quæ aſſerit diuinam eſſentiam clarè videndam à beatis: ideo poſitio iſta tanquam erronea abijcienda eſt.

Rńdetur omnib. ſ. dictis immediate.

Ad primum dicendum, quòd ſenſus non poteſt peruenire ad intelligibilia, nec etiam ad ſenſibilia propria alterius ſenſus, quia iſta ſunt omnino extra naturam ſuā, ideo ſenſus per nullam potentiam poteſt ad hoc pertin- C gere: eſſentia autem diuina ad intellectum pertinet: quia eſt de numero intelligibilium, imò nichil magis eſt intelligibile, quam ipſa. Non eſt ergo contra conditionem intellectus creati intelligere eſſentiam diuinam, ſed eſt ſupra facultatem ſuam. Ideo indiget confortari per aliquam diſpoſitionem, vt ad hoc perueniat. Et non eſt ſimilis comparatio facta de ſenſibilibus. Nam aliquid eſt, quod ſenſus non capit, ſcilicet, quia eſt extra naturā obiecti ſui: ſicut viſus non capit voces, & auditus colores, & generaliter nullus ſenſus capit purè ſpiritualia. Aliud eſt, quòd non capit ſenſus, quod ad naturam obiecti ſui pertinet, & tamen excellens valdè eſt, & propter ſuam magnitudinem non capitur, ſicut oculus humanus non poteſt clarè, & diu videre ſolis radios. Ad primum, quod ſenſus non capit, nunquam poteſt peruenire per aliquam D confortationem, eo quòd eſt extra ſuam naturam. Ad ſecundum autem peruenire poteſt, ſi confortetur. Quilibet enim oculus ſolem clarè videre poſſet, ſi confortaretur, ſicut quædam viſibilia ſunt, quæ ſani delectabiliter vident, & habentes oculos infirmos illa videre non poſſunt, propter excellentiam lucis. Deus autem ad intellectum creatum comparatur ſecundo modo, ſcilicet, tanquam intelligibile excellens, & non primo modo, cum Deus ſit aliquod intelligibile. Cum autem dicit, quod magis excedit eſſentia diuina intellectum, quam intellectus ſenſum, verum eſt quantum ad eſſe, ſed non quantum ad cognoſci. Vnde facilius erat peruenire ſenſum ad hoc, quod eſſet intellectus, quam quòd intellectus perueniat ad hoc quòd ſit eſſentia diuina. Ideo non fit per lumen gloriæ, nec per aliquam aliam diſpoſitionem, ꝙ in- E tellectus creatus ſit eſſentia diuina, ſed peruenit ad hoc, ꝙ intelligat eam. Et quātum ad hoc magis excedit intellectus ſenſum, quam eſſentia diuina excedat intellectū, eo ꝙ inter intellectum, & eſſentiam diuinam poteſt eſſe aliqua proportio, cum Deus ſit aliquid intelligibile. Inter ſenſum autem, & purè intelligibilia, ſicut ſunt incorporalia, nulla proportio eſſe poteſt, & inter ea, quæ ſunt vnius ſenſus ad alterū ſenſum, quia iſtud eſt extra naturam ſenſus.

Ad 2. arg. Ad ſecundum dicendum, ꝙ lumen gloriæ eſt aliquid creatum, & tñ per illud poteſt homo peruenire ad videndum Deum, & non exaltat intellectum creatū ad Dei viſionem, tanꝙ ipſum ſit immediatum Deo, & indiſtans, ſed quia a Deo accipit virtutem ad iſtum effectum. Aliter pôt dici, ꝙ illud lumen gloriæ diſtat à Deo in infinitum ſecundum eſſe: ideo per illud non pôt intel-

A lectus creatus peruenire ad hoc, ꝙ ſit Deus, & tamen ſecundum intelligere eſt indiſtans a Deo, quia ſecundum illud vnimur Deo immediatè, ita vt eſſentiam diuinam per ſeipſum intelligamus. Ita materia, & forma ſecundum eſſe diſtant in immēſum, quia materia nūquam poteſt peruenire ad hoc, quod ſit forma, & tamen ſunt immediata per proportionem, quia vnum alteri vnitur, & diſpoſitiones illæ, ſecundum quas materia vnitur formę, dicuntur facere formam immediatam materiæ, vel ſecūdum illas materia contingit formam. licet differant in gradu eſſendi, & ſic lumen glorię eſt Deo immediatum, & facit nos ei immediatos in intelligendo, & non in eſſendo.

Ad 3. arg.

Ad tertium dicendum. ꝙ licet quælibet creatura intellectualis ſit ſimilitudo Dei, non tamen eſt perfecta ſimi- B litudo eius, ita vt per illam perueniat homo ad intelligendum Deum. Peruenit autem per iſtud lumen, quia iſtud non eſt ſimilitudo Dei, niſi inquantum facit nos aptos ad Deum intelligendum. Diuerſitas autē eſt propter ſimplicitatem Dei, & compoſitionem creaturarum. Eſt enim proprium Dei, vt ſubſtantiā ſuam perfectè cognoſcat, lumen autem prędictum eſt ſimilitudo Dei quantū ad hoc, ꝙ ad Dei ſubſtantiam videndam perducit. Et nō eſt ſimilitudo Dei in eſſendo, per quam exprimatur id, quod in Deo eſt, ſicut imago exprimit rem, cuius eſt imago: quia eſt perfecta ſimilitudo eius. Nulla autem intellectualis ſubſtantia poteſt eſſe Dei ſimilitudo, ita vt per eam Deum intelligamus. Cum enim nullius ſubſtantiæ creatæ ſimplicitas ſit æqualis diuinæ ſimplicitati, impoſſibile eſt, ꝙ totam ſuam perfectionem creata ſubſtantia C habeat in eodem. Hoc enim eſt proprium Dei, qui purè ſimplex eſt, & ſecundum idem eſt ens, & intelligens, & bonus, & vnus, & viuens, & omnia alia. Quæcunque. n. de Deo dicantur, licet diuerſas rationes dicant, vnum tamen in Deo ſunt, ſcilicet ipſa Dei ſubſtantia. In creatura autem differunt hæc, quia homo ſecundum aliud eſt animal, & ſecundum aliud intelligens, & ſecundum aliud albus, & ſic de cęteris. Et ſic nulla res eſt omnino ſimpliciter, niſi Deus. Et ſic oportet, ꝙ aliud ſit in ſubſtantia intellectuali creata lumen, quo beatificatur in diuina viſione, & aliud ipſum lumen, quo in ſpecie ſuæ naturæ completur, & intelligit proportionaliter ad conditionē ſuæ ſpeciei. Ideo creatura intellectualis ſecūdum eſſe ſuū, licet ſit quædam ſimilitudo Dei remota, non tamen pôt eſſe ſimilitudo propinqua ad intelligēdum Deum: ideo D oportet lumen illud, per quod intellectus ſit propinquus Deo ad ipſum videndum eſſe aliud à lumine naturali ſuo.

Ad 4.

Ad quartum dicendum, ꝙ lumen gloriæ non pôt eſſe connaturale alicui intellectui creato: eo quod viſio diuina excedit capacitatem naturalem omnis creaturæ, ideo non poteſt eſſe naturale alicui creaturæ per ſe Deum videre poſſe. Et ſi dicatur, ꝙ illud lumen eſt creatum: ideo ꝙ nihil impedit alicui creaturæ eſſe connaturale ſicut eſt accidentale. Dicendum, ꝙ multa poſſunt alicui accidentaliter aduenire, quæ ſi eſſent ei ſubſtantialia mutarent ſpeciem ſuam: ſicut accidit aquæ eſſe calidam. Si autem eſſet ei naturale eſſe calidam, iā non eſſet aqua; ſed ignis, quia inter omnia corpora illi primò, & propriè competit calidum eſſe. Ita accidit homini eſſe album, & tamen E ſi eſſet ſubſtantiale homini eſſe album, non eſſet homo, ſed pertineret ad qualitatem, & ita in omnibus apparet. Sic igitur lumen gloriæ, per quod Deus immediatè videtur, accidentale eſt homini. Si autem eſſet homini naturale videre diuinam eſſentiam ſine vllo medio: iam non eſſet homo, ſed Deus, cui naturale eſt diuinam eſſentiam cognoſcere, & per ipſam ſe cognoſcere, & omnia alia, tanquam per formam ſuam. Sicut ergo non pôt alicui corpori eſſe proprium eſſe calidum, ſcilicet, ſine participatione, niſi habeat formam ignis: ita non poteſt eſſe alicui naturale diuinam eſſentiam videre, niſi eſſentia diuina ſit forma ſua, poteſt tamen per participationē illius formæ videre diuinam eſſentiam, etiam ſi non ſit Deus, ſicut aliquod corpus poteſt calidum eſſe per participationem, licet non ſit ignis. Iſta autem participatio diuinæ eſſentiæ dicitur lumen gloriæ, ideo

Ad quin. Quomodo infinitum est incognitum.

nemo potest nisi accidentaliter Deum videre. Ad quintū F dicendum, quòd infinitū priuatiuè dictum, est incognitum, sicut materia per priuationē formę est infinita, quia non habet formam, quæ determinet eā, & finitet in essēdo, tale infinitum est incognitum: quia forma est principium cognitionis, ideo quod forma caret, est incognitū. Et sic 3. Phy. Ari. infinitum ad materiam reducit. Et hoc modo quantitas non habens terminos dicitur infinita, & etiam ista est incognita, quia terminus in quantitate pertinet ad figuram quæ forma dicitur. Et ponitur in quarta specie qualitatis, & ista forma etiam est principiū cognoscendi. Aliquando dicitur infinitum negatiuè, non quòd careat, vel priuetur aliquo, per quod limitari debeat, sed quia nihil habet, quod ipsum contrahat, & finiret. Sic omnes formæ immateriales vocantur infinitæ, et sunt quodammodu infinitæ. cum non sit esse earum cō- G tractum per materiā: hoc modo Deus infinitus est, quia est omnino immaterialis. Et sic infinitum non est incognitum, sed est maximè cognoscibile, cū materia sit, quæ impedit cognitionem intellectiuā, & res materiales non sunt cognoscibiles in actu, sed in potentia substantię autem separatæ sunt intelligibiles in actu, & sic Deus, licet sit infinitus, est cognoscibilis, immo quanto res est magis infinita, est magis cognoscibilis, quia magis est separata à conditionibus materiæ. Ista infinitas competit Deo, & omnibus substantijs separatis. Habet autem Deus alium modum infinitatis, secundum quem ipse solus vocatur verè infinitus, quia aliæ substantiæ separatæ, licet sint formæ non contractæ, & finitæ per materiam, sunt tamen in seipsis limitatæ per terminos suæ naturæ. Ideo nō vocamus eas communiter infinitas. Deus autem non est li- H mitatus terminis naturæ suæ. Ratio diuersitatis est, quia in omnibus rebus creatis est esse receptum, & est aliud esse, & aliud essentia, cui participatur. Vnde necesse est esse participatum esse finitum, secundum modum naturæ recipientis, cui participatur, Deus autem non recipit esse ab alio, sed ipsemet est ipsa natura entitatis: ideo nō est aliquid, per quod in Deo limitetur esse, cum limitatio, vel contractio non fiat, nisi ex modo recipiendi. Ideo necesse est Dei esse infinitū esse. Et ob hoc dicimus Deū infinitum esse secundum essentiam. Et istud etiam non facit eum esse incognitum, imo magis cognoscibilem, quia quanto res habet magis de esse, tantu est magis intelligibilis.

Quomodo dicatur solus Deus infinitus & formæ immateriales aliquo modo infinitæ.

Ad sextū.

Ad sextum dicēdum, quòd inter intellectum nostrū, & Deum est proportio, licet non in essendo, sed benè in I cognoscendu. Proportio enim secundum communem modum dicit commensurationem duarum quantitatū secundum æqualitatem, vel excessum determinatum. Transferetur tamen ad signandum habitudinem duarum rerum quomodocunque se habentium. Et sic dicimus materiam proportionatam esse formæ, & patiens proportionatum esse agenti. & tamen non accipitur ibi proportio primo modo: hoc modo Deus, & intellectus creatus habent proportionem, inquātum intellectus noster potest peruenire ad intelligendum Deum.

Respōdetur primis rationibus.

Ad 1. arg.

Ad primas autem rationes, quæ probabant hominem posse naturaliter videre Deum, est respondendum, & ad primam dicendum, quòd Angeli in sua prima conditione non viderunt Deum per essentiam, licet aliqui hoc crediderunt, sed viderunt Deum per similitudinem crea- K tam. Et hoc necesse est dici, siue ponantur Angeli creati in gratia, siue in puris naturalibus, cum nemo dicat Angelis fuisse concreatam fęlicitatem, quia tunc nec illi potuissent cadere, nec isti conformari cum beatitudo de se firmum bonum sit, ergo nō fuerunt Angeli creati in beatitudine, & tamen si in principio creationis suæ vidissēt Deum per essentiam, fuissent creati beati, cum illa visio sit beatitudo, ergo non habuerūt eam in principio creationis. Et hoc innuitur per Aug. super Genes. ad litterā, vbi vocat visionem matutinam cognitionem in verbo, idest per essentiam diuinam, & vespertinam, ea quæ est in seipsis per species concreatas Angelis. Et tamen cognitio vespertina præcessit matutinam, quia dicitur, factum est vespere, & mane dies vnus.

Angeli mox creati non viderunt diuinam essentiam.

Ad 2.

Ad secundum dicendum, quòd Diabolus non est de F assistentibus Deo, quia hoc ad solos Angelos bonos pertinet, & non ad omnes, sed solum ad superiores, & isti p essentiam Deum vident. Dicitur autem Satan astitisse, non quòd Deum per essentiam viderit, sed, quòd à Deo visus est inquantum ad ipsum Dei prouidentia se extendit, sicut ad bonos Angelos. Et sic Satan astitit Deo, quia præsto ei erat, vt Deus de ipso faceret, quod vellet, sicut nos dicimus illa nobis assistere, vel præsto esse, quæ nostræ dispositioni subiecta sunt. Potest tamen dici, quòd Satan non dicitur Deo assistere, sed astare. Nam omnia Deo astant, siue corporea, siue incorporea, quia omnia ei subiecta sunt. Assistere autem solum dicuntur illi spiritus beati, qui ab intima contemplatione nunquam recedunt, vt ait Grego. Dicitur tamen, astitit, quia est præteritum æquiuocum de asto, & de assisto. Satan autem dici- G tur astitisse, quia astabat, & non quia assistebat.

Ad 3.

Ad tertium dicendum, quòd aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile alicui. Quod autem apparet in nostro intellectu, quia facultas intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles, quæ per intellectum agentem fiunt intelligibiles in actu, eo quòd phantasmata ita se habent ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum 3. de Anima. Ideo oportet, quòd ad omne illud, quod intellectus noster intelligit naturaliter, manu ducatur per formas sensibiles, vt ait Dio. Et quia substantiæ, separatæ, quæ sunt per se maximè intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium, ideo intellectus noster est valde debilis ad cognitionem earum, scilicet, quia non potest manu duci directè, & immediatè in cognitionem earū per formas sensi- H biles, vnde dicitur 2. Metaph. ꝙ sicut se habet oculus noctuæ ad lumen solis, ita se habet intellectus noster ad ea, quæ sunt manifestissima in natura. Naturalis autem facultas intellectus angelici nō est determinata ad formas sensibiles, ita vt per eas intelligere debeat, scilicet, accipiendo eas per sensum, & postea abstrahendo per intellectum agentem, sicut nos facimus. Nam iste modus nō cōpetit Angelis, eo ꝙ non sunt corporei, nec habere possunt organa sensitiua. Est tamen facultas intellectus ipsorum determinata ad formas creatas, per quas intelligūt, quia istæ non excedunt genus ipsorum, sed sicut Angeli sunt creati, ita istæ sunt creatæ. Ideo sicut intellectus noster habet se valdè debiliter circa cognitionem substātiarum separatarum, quia excedunt genus formarum sensibilium, ita substantiæ separatæ circa cognitionem diui- I næ essentiæ deficiunt, quia illa excedit formas creatas p quas naturale est Angelis intelligere. Magis tamē deficit Angelus ex proprijs naturalib. à cognitione diuinę substantiæ, quā intellectus noster deficiat à cognitione substantiarum separatarum, quia magis exceduntur ipsi à Deo, quàm nos ab Angelis. Dictū aūt Cōmentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis, inter quæ est proportio aliqua, diuina aūt essentia excedit omnem intellectū creatū in infinitū.

Ad 4.

Ad quartū dicendū, ꝙ intellectus creatus nō impeditur ab hoc, ꝙ Deū videat per essentiam ex defectu diuinæ essentię, quasi de se nō sit intelligibilis in actu, cū ecōtrario inter omnia ipsa est maximè intelligibilis, sed est impedimentū ex parte intellectus creati. Primò propter defectum virtutis intellectiuæ creatę, cuius naturalis facultas est determinata ad ens creatum, hic ta- K men defectus in homine est, & in Angelo, considerando naturalia eorum, & tamen non æqualiter, in intellectu enim Angelico non inuenitur aliquis defectus, quantū ad ea, quæ sunt sui generis, sed quantum ad ea, quę sunt supra genus. Est enim intellectus Angelicus creatus, & sic omnia creata sunt in vno genere. Et quantum ad ista intellectus Angelicus non deficit: quia omnia creata perfectè intelligit, deficit tamen quantum ad id, quod est extra genus intellectus sui, scilicet, quantum ad Deū qui supra omne genus est. Intellectus autem humanus deficit dupliciter, scilicet, circa ea, quæ sunt extra genus, idest, circa Deum, quem non intelligit, & circa ea, quæ sunt in genere ipsius intellectus, idest, quæ sunt creata. Nam non intelligit perfectè omnes creaturas. Et hoc est, quia lux intellectus nostri est obumbrata, sicut dicit Isaac, quòd ratio oritur in vmbra intel-

ligen-

ligentiæ, idest, intellectus noster, qui vocatur ratio, quia est discursiuus, oritur in vmbra intelligentiæ, idest, habet ortum ibi, vbi intelligentia deficit à luce perfecta intellectuali, & incipit obumbrari.

Secundò accidit defectus ex parte intellectus creati propter absentiam intelligibilis, quia licet essentia diuina sit præsens cuilibet rei, non tamē est præsens cuilibet intellectui, vt forma intelligibilis, & tamen non sufficit, quòd sit realiter in intellectu ad hoc, quòd intelligatur, sed quòd vniatur ei, tanquam forma intelligibilis. Hoc autem non accidit, nisi quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc, quod possit vniri essentiæ diuinæ, vt formæ intelligibili, quæ dispositio ex naturalibus propriis inesse non potest.

Tertiò differt intellectus creatus à visione Dei propter excessum claritatis diuinæ essentiæ supra formas illas, per quas intellectus creatus naturaliter intelligit. Et sic intellectus creatus deficit naturaliter à visione Dei per essentiam: quamuis immensitas diuinæ essentiæ intellectum non corrumpat, sed magis consortet ad intelligendum.

Ad quin. Ad quintum dicendum, quòd intellectualis natura est similitudo Dei, inquātum etiam Deus est intelligēs, sed non est similitudo, per quam deueniatur ad cognoscendum Deum per essentiam, vt sup. ostensum est. Quia tamen est aliqua similitudo Dei, potest per aliquas species creatas, quæ sint similitudines Dei largè peruenire ad cognoscendum Deum. Ista tamen cognitio non est per essentiam.

Ad sextū. Ad sextum dicendum, quòd omnes intelligentiç Deū intelligunt, inquantum à Deo creatæ sunt, non tamen per hoc vident eum per essentiam, quia hoc modo non possunt eum cognoscere, nisi inquantum retinent in se quandam similitudinem illius, sicut causatum retinet similitudinem causæ. Ista tamen similitudo est multū distans, quia est in maximo gradu analogiæ: ideo non potest cognosci Deus hoc modo, nisi valde imperfectè, & quasi argumentatiuè.

Ad sept. Ad septimum dicendum, quod supra responsum est, scilicet, quòd lumen gloriç potest esse accidentale intellectui, sed non connaturale, quia illud, quod pertinet ad naturam superiorem, tanquam proprium eius, non potest esse proprium naturæ inferioris, nisi transferatur, vt sit de specie naturæ superioris, sicut diaphano potest lux accidere, non potest tamē sibi esse naturale, quòd absente corpore lucido luceat, nisi ipsum diaphanum efficiatur corpus lucidum, determinari autem ad intelligendū per formam increatam, est proprium intellectus increati: non potest ergo esse naturale intellectui creato. Et sic illud lumen, per quod vnitur intellectus creatus formæ intelligibili increatæ, idest, diuinæ essentiæ, cōmunicari quidem potest accidentaliter intellectui creato, non tamen potest effici, quòd ipse habeat illud naturaliter, nisi iam efficeretur intellectus increatus, idest, Deus, quod est impossibile.

Ad octa. Ad octauum dicendum, quòd etiam si nullus intellectus creatus diuinam essentiam intelligeret naturaliter, aut per gratiam, adhuc non esset diuina essentia frustra intelligibilis, cum ipsa se sufficienter intelligat. Etiam dictum Commentatoris locum habet, si esset aliqua substātia in orbe, quæ solum esset, vt intelligeretur, & si nō intelligeretur, esset frustra. Aliter etiam dici potest, ꝙ esse frustra dicit habitudinem ad finem, scilicet, in illis, quæ sunt propter alterum, & non assequuntur finem illum, ad quem sunt. Deus autem non est ad aliquid, sed omnia sunt ad ipsum, tanquam ad finem. Ideo etiamsi à nullo intelligatur, frustra esse non potest. De his, S. Th. 4. Sent. dist. 49. q. 5. art. 6. Et in summa contra Gent. lib. 3. c. 50. & 51. & 52.

An homo in statu viæ possit videre Deum per essentiam. Quæst. XLVI.

1. argum. QVæritur, an homo in statu viæ possit videre Deum per essentiam. Aliqui dicunt, quòd sic: quia Isai. 6. dicitur: vidi Dominum sedentem super soliū A excelsum, & eleuatum, & plena erat omnis terra maiestate eius. Et Michæas propheta dixit: Vidi Dominū sedentem super solium suum, & omnem exercitum cœli stabat à dextris, & à sinistris. 3. Reg. 22. & 2. Paral. 18. & tamen illi duo Prophetæ viuebant, ergo viuens potest per essentiam Deū videre, & maximè apparet in Isaia: quia ille, cuius maiestate tota terra plena est, est Deus essentialiter, hunc tamen vidit viuens. Item videre Deum facie ad faciem, est videre ipsum per essentiam, 1. ad Cor. 13. Nūc videmus per speculū, tunc autem facie ad faciē, in vita æterna, ibi tamen planum est, ꝙ Deus per essentiam videbitur, sed Iacob in statu viæ existēs vidit Deū facie ad faciē Gen. 32. vidi Dominū facie ad faciē, & salua facta est anima mea, ergo in statu viæ Deus per essentiā videri potest. Item Iob. 42. dicitur: Auditu auris audiui te, B nunc aūt oculus meus videt te. Visus autem est de rebus præsentibus, & auditus de absentibus. Et sic innuitur, ꝙ postquam Iob cognouerat Deum quasi absentem per auditum, postea cognouit eum præsentem sibi, quod est videre, & sic Iob vidit Deum per essentiā, quia aliàs semper Deus cognosceretur, ab eo, tanquam aliquid elongatum, cum omnes cognitiones aliç de Deo fiat per quandā similitudines in infinitum elongatas à Deo, & sic Iob in statu viæ, Deum vidit per essentiam. Item Num. 12. dicitur de Moyse, quòd palam, & non per ænigmata Deum vidit. Ille tamen, qui videt Deum sine ænigmate, videt ipsum per essentiam: quia illas duas visiones distinguit Apostolus quasi oppositas, 1. ad Cor. 13. scilicet, per ænigmata, & facie, ad faciem, scilicet, per essentiam, vnde cognitio nulla media esse potest, ergo Moyses per essentiā C Deum videbat, dum viueret. Item 2. ad Cor. 12. super illo verbo: Raptum vsque ad tertium cçlum: dicit Glo. ꝙ Deus ostendit Apostolo vitam, in qua videndus est in æternum, illa tamē est visio beata. Etiam dicitur ibi, ꝙ ad hoc raptus est Apostolus, ꝙ ipsum Deum in se, & non in aliqua figura videret, & ita dicitur, ꝙ in tertio ordine Angelorum sunt Troni, Cherubim, & Seraphim, qui vicinius Deum contemplantur, ad quorum similitudinem Deum vidisse Apostolus dicitur. Illud autem est videre per essentiam. Ideo apertè apparet, quòd Paulus Deum per essentiam vidit, dum adhuc viueret. Item secundum Aug. 12 super Gen. ad litterā visione intellectuali videntur ea, quæ sunt in anima per essentiam, sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, vt ipse dicit: cum erD go Deus per essentiam suam sit in anima cuiuslibet viatoris, apparet, ꝙ per essentiam ab eo videatur. Item affectus magis est corruptus in homine per peccatum, quam intellectus, quia peccatum est in voluntate, vt dicit Aug. Potest tamen voluntas diligere Deū immediatè in statu viæ, quod fit per charitatē. Nam non diligimus Deū per alia, sed ei tanquam vltimo fini inhçremus, & alia propter ipsum diligimus, ergo & intellectus viatoris Deum immediatè videre potest, vel cōiungi ei, & hoc est videre per essentia. Itē omne illud immediatè videtur, & per essentiā ab intellectu nostro, ad quod intellectus noster se cōuertit, nō se cōuertendo ad aliquid aliud, sed intellectus viatoris pōt cōuerti ad Deū sine hoc, ꝙ cōuertatur ad aliquid aliud, ergo intellectus viatoris pōt per essentiam Deū videre. Itē omne illud, per quod iudicamus de aliquibus, oportet ꝙ sit nobis magis cognitū, ꝗ illa, & in seE cundū Aug. lib. de vera religione secundū veritatē increatā de oib. iudicamus ipsam, de oibus cōsulentes, & in statu viæ: ergo ipsā veritatē increatā magis cognoscimus in via, ꝗ omnia alia. Et ista veritas est diuina essentia, ergo pōt videri Deus hic ab hoie per essentia. Item propter vnuquodq; tale, & illud magis, sed omnia, quç cognoscimus hic cognoscimus per lumen diuinū, qd est ipsa diuina essentia, quia vt dicitur in lib. de spiritu, & aia, mens nostra in actu cognitionis exire nō potest nisi diuino lumine perfundatur, ergo ipsum Deū videmus per essentiā magis, ꝗ aliquid aliud. Itē secundū Aug. mēs nostra à Deo nulla interposita creatura formatur, in visione autē immediata nihil interponitur: In visione verò mediata sp aliqd iterponit, ergo hic videmus Deū p essētiā, cū mens nostra formetur a Deo, nulla creatura interposita.

Right margin: 2. argum. — 3. argum. — 4. argum. — 5. argum. — 6. argum. — 7. argum. — 8. argum. — 9. argum. — 10. argum. — 11. argu.

Duodec. arg. Item in qualibet scientia speculatiua cognoscitur de F subiecto quid est Deus tamen est subiectum, vel saltem pars subiecti alicuius scientiæ speculatiuæ, scilicet, Theologiæ, vel Metaphysicæ: quæ de Deo sunt, vt patet primu Metaphysicæ: ergo per aliquam scientiam speculatiuam scitur de Deo quid est, & hoc est ipsum videre per essentiam: possumus tamen in via habere omnes scientias speculatiuas, ergo potest homo viator videre Deum per essentiam.

Tertium decc. arg. Item nichil impeditur, nisi à suo contrario, corruptio tñ corporis nõ repugnat directè dispositioni intellectus, cum non sint in eodem: ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem, vel alteratione: Sed anima in corpore incorruptibili existẽs videbit Deũ p essẽtiã ergo poterit ẽt illũ videre existẽs in corpore corruptibili, & hoc est in via. Dicendũ, q̃ non potest Deus p G Deus non pot propriè videri ab aliquo in statu viæ. essentiam videri propriè ab aliquo, qui est in statu viæ, quia Exod. dicitur: Non videbit me homo, & viuet. Glo. dicit ibi: Quandiu in corpore viuet, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem videri nõ potest. Item Ioan. primo dicitur Deum nemo vidit vnquam glo. dicit ibi: Nemo purus homo viuens in hoc corpore vidit Deum quid est. Item secũda ad Corinth. 5. dicitur: Quandiu sumus in corpore peregrinamur à Domino, per fidem ambulantes, & non per speciem. Glo dicit ibi: homini adhuc vitam corruptibilem agenti non potest contingere, vt remoto, atque discusso nubilo omnium phantasmatum corporalium serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur. Item esse viatorem, & comprehensorem simul, nullius est, nisi Christi, sed quicunque videt Deum per essentiam, dicitur cõprehensor, ergo nullus viator per essentiam Deum videre potest. Itẽ posita causa sequitur effectus suus, sed causa, per quam anima est beata, est diuina visio, vt sup. ostẽsum est q. 40. ergo si aliquis posset in statu viæ Deum videre per essentiam, esset beatus in statu viæ, quod absurdum est: ergo nullus viator Deum per essentiam videre potest.

Ad huius euidentiam considerandum, quod repugnat quodammodo, quòd sit aliquis in statu viæ, & videat Deum per essentiam, sicut repugnat, q̃ aliquis sit in termino motus, & tamen adhuc moueatur. Nam visio diuinæ essentiæ est beatitudo cuiuslibet intellectus, sed beatitudo est finis vlterius: ergo qui habet illam, non monetur ad aliquid. Via tamen dicit motum, quia est medium inter terminum a quo, & terminum in quem, ergo quan I do aliquis in via est, non videt Deum per essentiam, vel si videt, iam non est in via. Et patet hoc magis, quia beatitudo, quæ consistit in operatione perfecta, habet ipsam operationem necessariò valde delectabilem. Non est tamen delectabilis operatio, nisi potentiæ disposita perfectè ad obiectum suum. Et quia beatitudo est de obiecto optimo, oportet potentiam esse dispositam maxime. Et sic ad hoc, quòd intellectus creatus sit dispositus ad Dei visionem, oportet, quòd habeat aliquas dispositiones sibi inhærentes Et istud dicimus esse lumen gloriæ. Istud autem lumen non habet aliqua creatura in statu viæ, ideo nullus viator potest videre Deum per essentiam. Quia per dispositiones, quas homo habet in statu viæ, non potest in aliquid maius, quam quòd intelligat omnia, quæ intellexerit per species acceptas à sensibus, & postea ab- K stractas per intellectum agentem, & tunc sunt ista phantasinata intellectui nostro, sicut sunt sensibilia sensui: ad ista enim pertingit intellectus hominis viatoris. Angeli etiam habent, quod sint in statu viæ, & hoc à creatione sua, vsquequo quidam confirmati sunt, & alij corruerunt, erant puræ viatores, sicut nos nunc sumus. Sũt etiã nunc angeli beati ex aliqua parte viatores. Nam ex ea parte, qua vident res in verbo, beati sunt, & comprehensores, ex ea autem parte, qua cognoscunt res in seipsis per species concreatas, quod est cognoscere in proprio genere, viatores Domini, licet non sint nunc simpliciter, vel absolute viatores. Vtroque autem modo, quo Angeli dicuntur viatores competit eis hoc, quòd per dispositiones naturales, quas habent, idest, per formas concreatas, vel per gratuitas, idest, aliquas de no-

Angeli post creationem, suâ erat puræ viatores.

nouo impressas, vel infusas, non possunt in aliquid amplius, nisi vt intelligãt res sp per formas creatas, ad quas facultas sua naturalis solum se extendit. Deus autem in essentia sua non potest videri per aliquam formam à sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, quia omnes istæ sunt valde Deo dissimiles. Nullus ergo intellectus creatus põt videre Deũ per essentiam per aliquã dispositionem sibi inhærentem. Contingit tamen, quod aliquis in statu viæ Deum videat per essentiam miraculosè, & ad modicum tempus, & tunc, licet sit in via, non manent sibi conditiones viæ omnino, quantum ad illud tempus, in quo sic Deum videt. Nam contingit aliquando diuina virtute, quod aliqua res miraculosè perducitur in aliquid, in quod nullo mõ põt per aliquas dispositiones sibi inhærentes, sicut, q̃ virgo pariat, q̃ ignis in aqua comburat, & ita miraculosè fiet, q̃ intellectus viatoris non habens nisi dispositiones viæ eleuetur ad vidẽdum Deum per essentiam. Ex ista tamen visione non potest vocari simpliciter beatus, sed secundum quid .s. inquantum communicat in actu beati non tamen hẽt conditiones beatorum in seipso: sicut aliquod corpus in statu grauitatis existens potest miraculosè habere actũ agilitatis, sicut patet de Abacuch, qui, quasi in momento tẽporis ductus est de Iudæa in Caldæam, quæ inter se multum distant, Dan vlt. cap. Sic etiam fuit de tribus pueris proiectis in igne à Nabuchodonosor, quorum corpora non fuerunt læsa, nec etiam vestes, Dan. 3. & habuerunt tunc actum dotis, quæ vocatur impassibilitas, & tamen nondum erant corpora eorum gloriosa. Illa autem, quæ miraculosè fiunt, non dicuntur possibilia secundum cõ- H ditionem naturæ rei, in qua fiunt, sed solum secundum virtutem agentis. Vnde propriè loquendo, non dicimus, quod cæcus possit fieri videns, vel q̃ mortuus resurgere possit, sed q̃ Deus potest cæcum illuminare, & mortuum suscitare. Ideo dicendum, quod nulla pura creatura in statu viæ existens potest videre Deum per essentiam .i. non habet aliquam dispositionem sibi inhærentem, per quam possit Deum videre per essentiam, sed Deus potest facere, quod homo manens adhuc in statu viæ videat diuinam essentiam, vel videat per essentiam, quia ista idẽ sunt.

Non enim potest aliquis videre diuinam essentiam, nisi per ipsam essentiam, cum Deus non possit videri per aliquam similitudinem creatam, quia per talem non videtur de Deo quid sit, sed quid non sit, vt supra ostensum est. quæstione quadragesima. Etiam si aliquis per essentiam diuinam Deum videat, ipsam essentiam diuinam videt: quia ipsa vnitur, vt forma intelligibilis intellectui eius, & quantum ad hoc videt per essentiam.

Et quoniam ipsa non est forma intelligibilis alterius rei, sed suipsius, qui videt per essentiam, videt ipsam essentiam tanquam obiectum. Hoc autem .s. videre per essentiam, vel videre ipsam essentiam diuinam, nulli homini in statu viæ, nec etiam angelo contingere potest: quia istud excedit omnes formas creatas, per quas homo, & Angelus secundum statum viæ cognoscunt. Si autem aliquando, vt supra nunc dictum est, eleuetur mira culosè intellectus viatoris ad ista, pro illo tempore non est propriè viator, saltem absolute viator, cum participet in actu beatorum.

Ad primum dicendum, q̃ Isaias, & Michæas non viderunt essentiam diuinã, sed aliquas Dei similitudines, siue fuerit in visione imaginarias, siue in reali, aut intellectuali, Dicit .n. Diony. lib. de cœl. Hier. c. 4. q̃ per hoc, quod in scriptura dicitur, q̃ Isaias sanctus vidit Deum, sicut quilibet alius non est intelligendum, quod essentiã Dei, quæ est oĩbus viatoribus occulta, viderit, sed q̃ ostẽsæ sunt ei aliquæ formæ, vel corporales, vel imaginariæ, per quas manu ducebatur in Dei cognitiunẽ. Et hoc fiebat misterio angelorũ, quorũ illuminatione cõfortabat intellectus prophetæ ad perueniendũ in aliqualẽ cognitionẽ diuinorũ ex apparentibus formis. Et quia angelus non intendebat ducere Prophetam in cognitionem sui, sed in cognitionẽ Dei principaliter, iõ in huiusmodi visis nõ dicebat apparere angelus, sed Deus, ex cuius persona ap-

Ad 1. argumen.

Deus nũ quã loca tus est ut quæ appa ruit, sed angeli licet vocetur Deus.

na apparebat Angelus, & ex cuius virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem. Et hoc vocatur apud Græcos, theophania, idest, Dei apparitio, vt Dio. ait. Aliquando autem Angelus dicebatur apparere, quia mysterium illud, quod foris gerebatur, Angelo competebat. Vnde Grego. dicit super Exod. Angelus, qui Moysi apparuit, aliquando Angelus, & aliquando Dominus nominatur, quia dum exterius loquendo deseruit Angelus est, Dominus autem, qui interius præsidens loquendi efficaciam tribuit. Et in hoc apparet contra aliquos, qui putant aliquando ipsum Deum verè fuisse loquutum, & apparuisse hominibus in aliqua effigie assumpta, nunquam enim hoc factum est, nisi per Angelos, qui Deum se nominant ex causa dicta, vt expræsse vult Diony. vbi supra, & Grego. Exod. 3. & August. 3. de Ciuita. Idem vult Sanctus Thom. 2. Sentent distinct. 4. articu. vlt. & 4. Sentent. distinct. 49. quæst. 7. artic. 7. de quo etiam dictu est. supra 3. in 89. quæstio. De visione autem Michææ, quod Deum non viderit, sed fuerit imaginaria visio, ostensum est. 3. Reg. 22. & 2. Paralipom. 18.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quòd Iacob non vidit Deũ per essentiam, sed fuit visio corporalis, vel imaginaria, licet veritas est, quòd fuit corporalis, quia non solum vidit, sed etiam cum ipso, quem vidit, luctatus est. eo. capit. dicitur tamen vidisse Deum facie ad faciem, quia illa figura, in qua apparuit ei Deus, idest Angelus repræsentans Deum, fuit visa ab eo facie ad faciem, idest, clare. Vnde dicit Glo. ibidem, non quòd Deus videri possit, sed formam vidit Iacob, in qua Deus ei locutus est. In hoc tamen, quod dicitur, facie ad faciem, notatur quædam eminentia visionis. Dicit enim Rabi Moyses distinguẽs gradus prophetiæ, quod eminentior gradus prophetiæ est, quando apparet aliquid in visione vigilando, quam si appareat in dormiendo. Et si fiat vigilando eminẽtior gradus est, quando ille, qui loquitur ostenditur visui in aliqua figura, quàm cum solum loquitur, & non videtur loquens, & quando loquens apparet, eminentior gradus est si appareat in figura Angeli, quàm in figura hominis, idest, figura repræsentante Angelum, quia Angeli nullam figuram habent, cum sint incorporei. Iacob habuit istam eminentiam visionis nunc, quia non apparuit ei Deus dormiendo, sed vigilando. Et non solum audiuit vocem loquentis, sed etiam vidit ipsum loquentem. In figura quidem hominis, quia dicitur: apparuit ei vir, & tamen illum Angelum intellexit.

Ad signandam autem istam eminentiam visionis dicitur, quòd vidit facie ad faciem, idest clare, vel eminenter respectu aliorum videntium. Et quia visio, quæ est facie ad faciem, est magis clara in rebus corporalibus, facie ad faciem vidisse dicitur. Vel potest dici, vt ait Gregor. ibidem, & glo. quod hoc intelligitur de visione spirituali, qua sanctorum mentes purgatæ vitijs, in via Deum contemplantur, adiutæ diuino lumine, quo perfunduntur, secundum quam visionem, quamuis diuina natura non videatur, sicut ipsa in se est, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter repræsentans diuinam essentiam, vt supra quæstio. 40. dictum est, tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior similitudo Dei, quam lumen naturale intellectus, aut sensus, ex quibus homo naturali cognitione ducitur in Deum, nisi enim illam, scilicet, veritatem increatam vtrunque inspiceret, nonnunquam non se conspicere posse sentiret, vt ibi dicit gloss.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod Iob non vidit Deum per essentiam, sed potest intelligi dictum suum de visione imaginaria, vel de visione per fidem.

Si intelligatur de imaginaria visione, designatur perfectus Iob in gradu prophetiæ, cum enim prius nõ fuisset ei facta reuelatio nisi per auditum loquentis, non videndo loquentem, postea apparuit etiam ei ipse loquẽs. Ideo dixit, nunc autem oculus meus videt te. Si autem intelligatur de visione intellectuali, quæ est per fidem, ostenditur profectus eius in fide, scilicet, quia de cognitione fidei deuenit in aliqualem cognitionem excellentem diuinorum, quæ vocatur donum intellectus. Et est

[A] aliquid excellentius fide. Habetur autem istud hic à sanctis per contemplationem, quæ visio dicitur, quia sicut videndo aliqua cognoscimus accipiendo ab ipsis rebus, ita sancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod diuina cæteris altius contemplantur. Nos autem non visa, sed audita cognoscimus assentiendo eis, qui ab ipsis rebus species acceperunt. Et hoc, quãdo audire dicimur, & non videre. Et ita cognitio per fidem, est quasi audire Deum loquentem, & non videre, quia fides ex auditu est, ad Rom. 10. capit. cum nos nihil viderimus, sed audiuimus ab illis, qui se vidisse testati sunt, & sic adhæremus dictis Apostolorum, & prophetarum per fidem, quia illi immediatè Deum viderunt, scilicet, non ab alio accipientes, quam credẽdo, sed à Deo ipsi illustrati sunt: Cognitio autem, quæ est per cõtemplationem, siue donum intellectus est, quasi videre [B] Deum, qui loquitur, quia ista cognitio iam est apertior, & non accipit homo totaliter ab illo, quasi credendo, sed ipse aliquid videt cum perficiatur, vt clare cognoscat ea, quæ prius solum credebat, quocunque autem modo istorum Iob videre potuit Deum, non erat visio per essentiam.

ad 4. arg. Ad quartum dicendum, quòd si quis velit contentiosus esse non poterit sibi sufficienter ostendi, quòd Moyses viderit Deum per essentiam, sed quod habuit quendam modum excellentiorem videndi Deum, quàm alij prophetæ. Et tamen tota ista visio erat citra visionem diuinæ essentiæ, quia tamen tenetur communius, quod Moys. viderit Deum per essentiam, dicendum est, quod per essentiam Deum aliquando viderit. Pro quo sciendum, quòd Moyses habuit duas præeminentias in visione [C] super alios prophetas. Prima est in illa visione, quæ est citra visionem diuinæ essentiæ, scilicet, quod altior gradus cognoscendi erat Moysi per illas similitudines Dei creatas, quæ ostendebantur ei, & alijs prophetis. Et ita innuitur Exod. 33. cum dicitur: Loquebatur Dominus Moysi facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.

Ex quibus verbis nõ potest haberi, quòd viderit Moyses Deum per essentiam, quia eo capitulo Moyses petiuit à Deo dicens. Ostende mihi gloriam tuam, & Deus non concessit, sed dixit, faciem meam videre non poteris, & ideo dicit glos. ibidem secundum opinionem populi loquitur scriptura, qui putabant Moysem ore ad os loqui cum Deo, cum tamen per subiectam creaturã, idest, per Angelum, & nubem ei loqueretur, & appare[D]ret. Ista visio, vel apparitio erat corporalis, licet posset aliquando esse imaginaria. Vnde dicit August. secundo de Trinitate. Locutio illa, quæ fiebat vocibus modificatur, tanquam si esset amici loquentis ad amicum. Poterat etiam esse ista visio intellectualis, quia intelligibilia diuina Moyses inspiciebat per intellectum, tanquam si illa audiret, sicut dicitur in Psalm. 83. Audiam quid loquetur in me Dominus, idest, in corde meo, quia non dixit, quid loquatur ad me, sed, in me.

Siue ergo fuerit visio, & loquutio Dei ad Moyses corporalis, siue imaginaria, siue intellectualis, erat excellẽtior, quam in alijs prophetis, inquantum Deus ei familiarius sua secreta reuelabat, quasi amico, quia istud est proprium amicorum familiariter secreta cordis pande[E]re, quia conuiuere est actus amicorum, 8. Ethicorum, & tamen conuiuere est mente, & verbo participare, idest, reuelando mentem per verbum, vt patet 8. & 9. Ethicorum, & sic Christus dixit discipulis, Ioan. 15. Vos dixi amicos, quia omnia, quæ audiui a patre meo, nota feci vobis. Istud autem competebat Moysi respectu aliorum prophetarum, quia Deuteronomij 34. dicitur. Non surrexit vltra propheta in Israel, sicut Moyses, quẽ nosset Dominus facie ad faciem. Secunda præeminentia Moysi super alios prophetas erat, quod ipse vidit Deum per essentiam, quod alij prophetæ non viderunt, & hoc innuitur Nume. 12. cum Deus dixit. Non sic Moyses seruus meus ore ad os loquor ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Deum videt. Et hic fuit impleta petitio sua, quæ habetur Exod. 33. ostende mihi faciem tuam, scilicet, quia ante mortem

Deum per essentiam vidit, vt ait Aug. 12. super Gene. ad litteram, & libro de videndo Deum. Et ideo signanter ore ad os loquitur ei, quod in Exodo dictum non fuerat: quia visio Dei per essentiam non fit mediante aliqua spiritu superiori, sed ipse Deus immediatè se ostendit. Et hoc est loqui ore ad os. Non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, vt Augustinus dicit. Visio autē viæ per contemplationem fit mediante illuminatione angelorum, vt Dionysius libro de cœlesti. Hierarchia, ca. 4. Et ideo non potest dici secundum istum modum visionis loqui ore ad os, sed loqui per internuncium.

Hæc tamen visio, qua Moyses vidit Deum per essentiam ante mortem suam, non fecit eum beatum simpliciter: quia non mansit in illa cōtinue, sicut est in beatis, sed solum ad aliquod tempus, quod in scriptura non determinatur. Et non fiebat ista visio per aliquam dispositionem inhærentem intellectui Moysi, sed ex sola virtute Dei, quasi miraculosè, vt nunc supra dictum est.

G Tunc tamen quando Moyses per essentiam Deum videbat non habebat omnino conditiones viæ: sed magis patriæ, quantum ad actum, licet habitualiter manerent in eo, scilicet cum videret Deum per essentiam, non poterat esse simul in actu visionis viæ, qua anima naturaliter sensibilia percipit. Et ideo oportet in illo statu animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi. Et ideo dicit Augustin. 12. super Genes. ad litteram, quòd Deum per essentiam nemo videre potest, nisi ab hac vita quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue auersus, & alienatus à sensibus carnalibus, & similiter dicit in libro de videndo Deum. Sic etiam dicit Gregor. super Exod. & habetur ibi in gl. quòd à quibusdam in hac carne viuentibus, sed inæstimabili virtute crescentibus potest æterni Dei claritas videri: non tamen videbit eum, & viuet, quia qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic mundo funditus moritur. Ita est in actum cuiuslibet alterius doni: quia si communicatur alicui in vita, non potest habere actum contrarium, dum habet actum doni. Sicut quando Petro datum est, quòd super aquas maris ambularet, non habebat simul actum grauitatis, secundum quem deorsum ferretur, licet haberet ipsam grauitatem habitualiter, quæ erat quædam naturalis qualitas sibi innata. Ideo cessante actu doni, quem habebat miraculosè, inciperet immediatè habere actū grauitatis per ipsam grauitatem, quæ manebat ei habitualiter. Ita Moyses, quando videret Deum per essentiā, non habebat actum cognitionis viæ per figuras sensibiles, vel intelligiles, sed manebat sibi potentia ad hoc habitualiter. Ideo cessante illa cognitione Dei per essentiam, inciperet immediatè cognoscere secundum modū cognitionis viæ.

Ad quin. arg. — Ad quintum dicēdum, quod Paul. in raptu vidit Deū per essentiam, sicut vidit Moyses, vt dicit Augustin. 12. super Gene. ad litteram, & in libro de videndo Deum, vt idem esset priuilegium, quod haberet Doctor gentiū, & Magister Iudæorum. Quidam tamen dicunt, quòd Paul. non vidit Deum per essentiam, sed quandam contemplatione eminentissima viæ, quæ est media inter visionem patriæ, & visionem viæ: verba tamen doctorū contrarium sonant. Vnde communiter tenetur, quòd diuinam essentiam viderit. Potest tamē dici ista visio media inter cognitionem patriæ, & viæ: quia in hoc, quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitione viæ. Quia tamen per istam visionem non factus est beatus, nec fuit manens, sed ad horam fuit infra cognitionem patriæ: de hoc tamen magis dicetur 2. ad Corint. 12. Ad sextum dicendum, quòd visio intellectualis est: de his, quæ sunt in anima per essentiam: non quocunque modo sint ibi per essentiam, sed de his, quorum essentia est in intellectu nostro, vt forma intelligibilis eius: Primo modo Deus est in anima cuiuslibet viatoris per essentiam, quia ibi realiter essentia diuina est: non est tamen secundo modo Deus in intellectu viatoris, vt forma intelligibilis eius, sed est ibi per quandam similitudinem creatā. Cum autem dicit August. quòd visio intellectualis est de illis rebus, quarum similitudines non sunt aliud, quàm ipsæ referendum est ad obiectum visionis, & non ad medium,

Paul. vidit diuinam essentiam.

Ad sextū arg.

F quo res videtur. Nam medium, per quod lapis intelligitur, est species lapidis, quæ est in intellectu secundum substantiam, & tamen substantia lapidis non est in intellectu, sed per speciem lapidis intellectus peruenit ad cognoscendum essentiam lapidis, qui est obiectum intellectus est quid. Istud autem non est circa Deum in via, quia licet sit in intellectu essentia Dei, non est tanquam forma intelligibilis, sed est ibi quædam similitudo Dei creata. Vnde quando Deus per illam cognoscitur, non dicitur cognosci per essentiam, quia similitudo eius non est ipse: si autem ipsa substantia eius esset, vt forma intelligibilis intellectus nostri, tūc videretur Deus per essentiam. Et sic potest peruenire intellectus ad hoc, quòd cognoscat aliquid per essentiam. In visione autem corporali, vel imaginaria nunquam potest aliquid per essentiam videri: quia obiectum sensuum exteriorum, vel interiorum, non est ipsa essentia rei, sed accidentia eius, quæ foris sunt, scilicet color, & figura, & huiusmodi: cum ergo visio intellectualis, quæ est in via, dependeat ex visione sensitiua, & imaginaria, quia per ea, quæ in sensu præcedunt intellectus cognoscit, non oportet, quòd visio intellectualis viatoris de Deo fit per essentiam, sed per quandam similitudinem creatam, per quam non scitur de Deo quid sit, sed potius quid non sit. Vnde dicendū, quòd August. 12. super Gene. ad litteram, de quo loco sumuntur verba illa glos. 2. ad Corint. 5. quæ allegata sunt hic, inducit hoc ad ostendendum differentiam visionis intellectualis ad alias visiones. Intellectus enim, vt dictum est, potest aliquid per essentiam videre, scilicet, ea, quæ sunt per essentiam in ipso: sensus autem, & imaginatio nihil possunt cognoscere per essentiam. Nō tamen

H sequitur, quòd intellectus cognoscat per essentiam omnia, quorum essentiæ sunt in ipso: quia non solum requiritur, quòd in intellectu sit essentia rei, sed etiam, quòd sit ibi, tanquam forma intelligibilis per quam intellectus intelligat. Ad septimum dicendum, quod potest affectus vniri immediatè Deo, licet intellectus non cognoscat Deum immediatè, idest, per essentiam. Est enim quid generale in omnibus potentijs adinuicem ordinatis, quod vbi terminatur actus prioris potentiæ ibi incipiat actus secundæ. Vnde cum voluntas præsupponat intellectum, oportet, quòd feratur in id, in quod terminatur actus intellectus. Ipse autem intellectus, licet Deum in statu viæ non cognoscat, nisi per effectus: tamen operatio eius terminatur in Deum, secundum quantulacunque cognitionem, quam de ipso accipit. Et ideo affectus non indi

I get aliquo medio, ad hoc, quòd feratur in Deum: cum tam intellectus illuc peruenerit. Et tamen intellectus non peruenit in Deum sine medio: affectus autem non indiget medio, eo quòd cognitio intellectus fuit ipsi affectui, quasi medium, vt in Deum tenderet. Nam non potuisset affectus tendere in Deum immediatè, nisi iam intellectus per media in Deum peruenisset.

Ad septimū arg.

Quod ergo intellectus per medium, & affectus, sine medio Deo vniatur non prouenit ex maiori perfectione affectus, vel quasi minus corruptus sit, quam intellectus, sed fit hoc, quia intellectus est potentia prior, ideo non potest vniri sine medio.

Ad octauum dicendum, quòd aliquando videtur res per similitudinem alterius rei. Et potest contingere tunc, quòd videns rem, vel cognoscens per medium, cogitet de ea sine medio. Nam differunt hæc, quia cognoscere, vel videre sine medio, est, quòd ipsa res fit obiectum cognitionis, quæ est medium cognoscendi. Ad octauū arg.

K Cogitare sine medio de aliqua re est, non quod ad intelligendum eam intellectus non assumat aliqua media sed, quòd ita intellectus cogitet de ipsa, quòd non convertatur ad cogitandum de aliqua alia, tanquam de obiecto. Et tunc licet res cognoscatur per medium, quod est similitudo, vel species obiecti, intellectus non conuertit se ad illud inquantum est quædam res, sed inquantum est similitudo illius rei, de qua cogitat, & idem fit in videndo, & in omnibus sensibus. Idem etiam est in hominibus intelligentibus. Deum per similitudines creatas, vel per creaturas, quæ sunt extra intellectum nostrum, quia intellectus non conuertitur ad istas creaturas,

turas, vel imagines, inquantum sunt quædam res, sed solum inquantum sunt similitudo Dei, & sic immediatè de Deo cogitamus, licet non immediatè eum videamus, vel cognoscamus.

Ad 9. arg. Ad nonum dicendum, quod veritas increata est, per quam omnia cognoscimus effectiuè: ideo non oportet, ꝙ ipsa sit maximè cognita, siue per essentiam. Dicit enim Glo. super illud Psal. 11. Diminutæ sunt veritates à filijs hominum. s. ab vna veritate increata resultant multæ veritates in animabus nostris. Sicut ab vna facie resultāt multæ similitudines in speculo fracto, vel in multis speculis. Et hęc veritas resultans in intellectu nostro, primò, & principaliter consistit in primis principijs per se notis. Ideo quando per ea de alijs iudicamus iudicium nostrū est per primam veritatem, cuius ipsa veritas primorum principiorū est similitudo. Non tamen oportet, ꝙ ob hoc

B

illa prima veritas sit à nobis multū cognita, sicut veritas principiorum, quæ ab illa resultat, quia principia sunt in intellectu naturaliter: illa autē veritas nō est aliquo modo in intellectu nostro, nisi per suam similitudinē, sicut

Ad 10. ar. causa est in effectu. Ad decimū dicendum, ꝙ aliquid pōt cognosci per alterum dupliciter: Vno modo, quod ex cognitione vnius rei deueniatur ad cognoscēdum aliā, & sic illud, per quod alterum cognoscitur, est magis notū, quā illud, quod cognoscitur ex ipso, sicut principia sunt magis cognita, quàm conclusiones 6. Ethi. Alio modo cognoscitur vnū per alterum: ita, quod aliquid sit perficiēs intellectum ad cognoscēdum alterum, vel sit forma, per quam illud cognoscatur.

Aliquid potest cognosci per alterū dupliciter.

De primo, sicut lux corporalis perficit oculum ad visionem colorū confortando visum, & disponendo medium, faciendo illud diaphanum in

C

actu, sic etiam intellectus agens est lumē quoddam perficiens intellectum possibilem, abstrahendo phantasmata, & faciendo illa intelligibilia in actum, cum prius solum essent intelligibilia in potentia. De secundo patet, sicut species visibilis est, per quā vr̃ res exterior, & species intelligibilis est, per quam obiectū intelligitur. His modis non oportet, ꝙ id, per quod alterum cognoscitur, sit magis notum. Nam aliquando est oīno ignotum, sicut per visum res exterior videtur, sed nō videtur species visibilis, sed per illam res videtur: vnde manet oīno incognita, nisi per intellectum, vel in actione reflexa, sicut est in speculo, in quo videntur imagines. Sic ēt est de speciebus intelligibilibus, per quas omnia intelliguntur, & tamen ipsæ non possunt intelligi directè: quia nullum medium est, per quod intelligātur, sed solum intelliguntur

D

per reflexionē. Et tamen actus reflexus posterior est actu directo. Sic ēt est de intellectu agente, qui est efficiēs respectu intellectionis: & tamen ipse non est magis cognitus, quā obiecta exteriora, quæ per ipsum cognoscuntur: immo apud plurimos est cognitus, cum ēt quidam de sapientibus non ponant intellectum agētem, & alij discrepent circa illū, ponendo quid sit. Ita de Deo est, quia licet per lumen diuinum omnia cognoscamus, illud est tanquam efficiens, & non tanquā principium respectu conclusionis: ideo poterit esse Deus magis incognitus, quam aliæ res, licet per ipsum oīa cognoscantur.

Ad 11. ar. Ad vndecimū dicendum, ꝙ mens nostra formatur à Deo nulla creatura interposita: ita, ꝙ illud sit causa efficiens minus principalis, vel instrumentum, quia Deus creat immediatè animā, ēt in esse gratuito anima formatur à Deo immediatè, dando ei gratiam, vel gloriā, & nullum efficiens me-

E

dium est inter Deum, & animā ad causandum ista. Est tamen aliud medium inter Deum, & animam in genere causæ formalis, quia anima non perficitur à Deo formaliter per seipsum, sicut per habitū, sed perficitur per habitum charitatis, & aliarum virtutum, quæ sunt habitus creati. Ita etiam anima ad videndum Deum in via, perficitur per quādam speciem, vel similitudinem creatam, quæ formaliter in ipsa anima est, per quam Deum cognoscat, licet illa similitudo sit à Deo effectiuè, vel nō: quia in hoc nihil differt, & sic nō videbit Deū per essentiam, sed per formam mediam.

Ad 12. ar. Ad duodecimum dicendum, ꝙ nulla scientia speculatiua sufficit ad sciēdum de Deo quid sit, licet in hoc sit varietas. Nam dixit Auē pace, ꝙ poterat homo intelligere substantias separatas per

A

sciētias speculatiuas, quas homo addiscit in vita. Sed hāc positionem improbat Commentator 3. de Anima, ex eo, ꝙ nondum sunt inuenta aliqua principia, per quę deueniatur ad hoc, quod etiā concedebat Auē pēte, sed dicebat possibile esse illa inueniri, licet non essent inuenta. Sed hoc nō est probabile: quia si posset peruenirí ad hāc cognitionem substantiarum separatarū, per aliqua principia scientiarum speculatiuarum, quia iam aliquis peruenisset ad hoc, cum omnis humana cognitio ordinetur ad rem tam excellentem: nemo tamen ad talem cognitionem vnquam peruenit. Non est tamen probabile, ꝙ species humana deficeret totaliter à cognitione naturali. Ideo dicendum, ꝙ illa positio est impossibilis. Cuius ratio est, quia scientiæ humanæ accipiuntur ex principijs per se notis, quæ per sensum cognoscuntur, vel accipiun-

B

tur ex his, quæ sunt in sensu, 2. Posteriorū. Ideo nō possumus naturaliter peruenire in cognitionem illarum rerū, quæ totaliter excedūt formas sensibiles, quia virtus principiorum acceptorum à sensibus non se extendit ad illā, quæ cum rebus sensibilibus nullo modo communicant. Et sic non possumus naturaliter cognoscere Deum quid sit, nec quid sint angeli, quia sunt res oīno immateriales, & insensibiles. Et si dicatur, ꝙ Deus, & angeli sunt pars subiecti in aliqua sciētia speculatiua. Dicendum, ꝙ in illa non cognoscitur de eis, quid sint, sed potius quid non sint per quasdam similitudines multum remotas: Et ꝙb hoc dicit Arist. in principio Metaphy. ꝙ scientia de Deo non est humana possessio, idest, homo non potest possidere illam, sicut alias speculatiuas, quæ sunt de rebus aliquo modo sensibilibus.

Ad 13. ar. Ad tertium decimum dicēdum,

C

ꝙ corpus non potest corruptibile esse, nisi quando anima non dominatur ei plenè. Nam si dominaretur ei plenè, conferret ei suam incorruptibilitatem, sicut faciet in vita æterna. Hic autem, cum anima non dominetur corpori, omnino necesse est, ꝙ aliquo modo sequatur cōditiones ipsius: ideo cognoscet secundum exigētiam corporis, accipiendo à sensibilibus. Tali autem modo cognitionis Deus nō potest videri per essentiam: ideo corruptio corporis aliquid impedit ad Dei visionē. Dicendum tamen, ꝙ corruptibilitas non est præcipuum impedimentum, quia etiamsi corpus hominis sit incorruptibile, non videbit Deum per essentiam, nisi fuerit ei datum lumen gloriæ, quia dæmones nunc sunt omnino incorruptibiles, cum corpora non habeant: & omnes angeli boni ante cōfirmationem, & tamen neutri eorum videbāt Deū

D

per essentiam. Corruptio autem corporis impedit intellectum non solum à visione Dei, sed etiam ab ista intellectione naturali, quæ sit per phantasmata, quia Sapient. 9. dicitur, Corpus, quod corrumpitur aggrauat animam, & terrena habitatio deprimit sensum multa cogitātem. De his Sanctus Thomas quarto Sentent. dist. 49. quæstio quinta, articulo septimo.

An possit ab homine in hac vita haberi beatitudo. Quæst. XLVII.

QVæritur, an possit ab homine in hac vita haberi beatitudo. Aliqui dicunt, quòd sic, quia supra in

Primum argum.

littera dicitur. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum: ergo qui pauperes spiritu sunt, iam beati sunt, quia paupertas spiritus non erit in futuro sæ-

E

culo, sed hic est.

Secūdum argum.

Item si beatitudo non posset esse in hac vita, nemo beatitudinem cognosceret, nisi, qui de alia vita notitiā haberet. Multi tamen Philosophi tractauerunt de beatitudine, qui futuram vitam penitus ignorabant: ergo beatitudo potest esse in hac vita.

Tertium argum.

Item præsens vita hoīs excellentior est, quàm vita pręsens pecorum, sed vita pecorum includit in se vltimum finem ipsorum: ergo vita præsens hoīs includit in se vltimum finem suum, & illa est beatitudo.

Quartū argum.

Item vnaquæque res naturaliter desiderat finem suum: ex desiderio autem finis nascitur desiderium eorum, quę sunt ad finem, sine quibus ad ipsum finem perueniri nō potest. Si autem beatitudo hominis, quæ est finis eius, esset post vitam esset mors medium ad illam, & sic desideraretur mors naturali desiderio, cum sit ad finem: potius tamen fugimus illam naturali inclinatio-

natione. Sic etiam dicit Apostolus. 2. Corint. 5. Nolumus expoliari, sed superuestiri: ergo beatitudo hominis non est post vitam. (Quintū argum.) Item Psal. 118. dicitur: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini: ergo quandiu homo est in via potest esse beatus, & sic ante mortem erit beatitudo. (Sextum argum.) Item participatio imperfecta summi boni nō tollit rationem beatitudinis, quia alias nō esset vnus homo beatior alio, cum sit imperfectè participans summū bonum respectu alterius. (Septimū argum.) Possunt tamen homines in hac vita participare summū bonum, cognoscendo, & amando, licet imperfectè: ergo in hac vita potest esse beatitudo. Item id, quòd à pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethic. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare, licet interdum per accidens accidat error in operibus naturæ. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psal. 143. Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt, idest, qui habet illa bona, quæ narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

Dicendum, quòd beatitudo humana nō potest esse in vita, quia nullus potest esse beatus, quia nō habet, quod benè vult: Sed quilibet beatus ordinatè vult non priuari beatitudine: nulli autē homini accidit in præsenti habere aliquod bonum, quo aliquando non priuetur: ergo in præsenti non potest esse beatitudo.

Item beatitudo est in cognitione Dei, vt sup. ostensum est, & non est in cognitione illa, quæ habetur de Deo cōfusè, nec in illa, quæ est per viam demonstrationis, nec in illa, quæ habetur per fidem. Non potest tamen in hac vita homo habere de Deo altiorem cognitionis modū: ergo non potest esse hæc beatitudo.

Item vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita, quòd eo habito, nihil aliud quæritur: si autem adhuc mouetur ad aliquid aliud, nondum habet finem, in quo quiescat: impossibile est autem homini in hac vita omnino quiescere, quia quanto plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale: nisi aliquis forte esset, qui omnia intelligeret, quod in hac vita nulli puro homini accidit, nec accidere potest, cum substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, vt supra, q. 36. & 40. ostensum est: ergo non est hic beatitudo.

Item omne, quod mouetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri in illo, & quiescere, vnde à loco, ad quod corpus naturaliter mouetur, nō recedit, nisi per motum violentum inde expellatur, quod repugnat beatitudini. Est autem beatitudo vltimus finis, quem homo naturaliter desiderat: erit igitur naturale desideriū hominis ad hoc, quod in beatitudine stabiliatur: nō enim potest beatitudinem habere, non assecuta stabilitate. Qui ergo nōdum quiescit, nondum est beatus: omnes enim hoc concipimus, quòd beatitudo stabilitatem quādam, & firmitatem importat. Vnde dicit Aristo. 1. Ethicorum, q͂ non æstimamus fęlicem Camæleontem quendam, i. quia putamus eum esse mutabilem, sicut est Camęleon. In vita tamen ista nulla certa firmitas esse potest, quia cuilibet quantumcunque fœlix dicatur, ægritudines, & infortunia accidere possunt, per quæ impediatur operatio illa, quæ est fęlicitas: ergo non poterit esse beatitudo in vita. Item inconueniens est, & valde irrationabile, quòd tempus generationis alicuius rei sit magnum, & tempus durationis ipsius sit paruum, quia sequeretur, quòd natura in maiori tempore priuaretur fine suo, quod est inconueniens, sicut si fieret aliquod opus, in quo essent maiores expensæ, & labor in faciendo, quàm vtilitas in vsu eius, quod natura nō permittit. Vnde videmus, quòd animalia, quæ pauco tempore viuunt, paucum tempus habent ad hoc, quod perueniant ad perfectionem suam. Si autē beatitudo esset in hac vita, esset in operatione perfecta intellectuali, vel morali, quā impossibile est homini aduenire, nisi post diuturnum tempus. Et hoc maximè in speculatiuis apparet, in quibus beatitudo hominis ponitur. Nam vix in vltima ætate ad perfectam speculationē scientiarum potest homo peruenire, & tunc modicum restat de vita. Non potest ergo esse beatitudo in hac vita.

F Item beatitudo est bonū perfectum, quia aliàs non quietaret appetitum. Bonum autem perfectum caret omnino admixtione mali, sicut illud est perfectè albū, quod est omnino impermixtum nigro. Non potest autem homo in hac vita esse omninò immunis à malis non solum à corporalibus, quæ sunt fames, sitis, dolor, frigus, & huiusmodi, sed etiam à malis animæ. Nemo enim inuenitur, qui non aliquādo inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando prætereat medium, in quo virtus consistit, in plus, vel minus qui non decipiatur, etiā in aliquibus, vel saltem ignoret ea, quæ scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea, de quibus certitudinem habere vellet. Non est ergo hic beatitudo. Item homo naturaliter refugit mortē, & tristatur de ipsa, non solum, quādo ipsam sentit, sed etiam cum illa recogitat.
G Hoc tamen, s. quòd non moriatur, nemo assequi potest in hac vita: ergo nullus est hic beatus.

Item beatitudo non consistit in habitu, sed in operatione, 1. Ethic. Nam habitus propter actus sunt: impossibile est tamen homini in hac vita cōtinuè operari secundum aliquam operationem: ergo non est hic beatitudo.

Item quanto aliquid magis amatur: tanto eius amissio maiorem tristitiam, & dolorē causat. Beatitudo autem maximè desideratur, & diligitur, eius igitur amissio maximam causaret tristitiam. Si tamen in hac vita esset beatitudo, certum est, quòd amitteretur, saltem per mortem, & non est certum, an maneret vsque ad mortem, cū possibile sit in hac vita accidere homini morbos, per quos totaliter ab operatione virtutis impediatur sicut per frenesim, & similia impediunt actus rationis. Beati-
H tudo ergo, quæ esset in præsenti, semper esset cum tristitia, saltem propter timorem amissionis. Ideo non est hic beatitudo.

Aliqui dicunt, quòd cum beatitudo sit bonum quoddam intellectualis naturæ, erit perfecta beatitudo in illis, quibus natura intellectualis perfecta inuenitur, s. in substantijs separatis. In hominibus autem dicunt, quòd inuenitur natura intellectualis imperfecta solū per modum cuiusdam participationis: ad veritatem enim intelligendā plenè non potest homo pertingere, nisi per quēdam motum inquisitionis, & ad ea, quæ sunt secundum naturam, maximè intelligibilia, omnino deficit humanus intellectus. (Opi. Aris. de felicitate.) Ideo dicunt, quòd beatitudo non potest hominibus accidere secundum perfectam rationem, sed solum secundum quandam participationem particulæ
I eius, & hoc participant homines in hac vita. Ista videtur fuisse intentio Arist. de fęlicitate. Vnde 1. Ethic. vbi inquirit vtrū infortunia tollant homini fęlicitatem, ostēso, quòd fęlicitas sit in operationibus virtutis, quæ maximè permanentes in hac vita esse videntur: concludit illos, quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos, vt homines, q. d. non simpliciter, nec totaliter ad beatitudinem pertingentes, sed modo humano. Ista videbātur esse satis rationabiliter dicta pro eis, qui naturaliter solum de beatitudine loquuntur. Nobis autem constat beatitudinem non esse in vita, sed postea: & tamē adhuc via naturali ista non excludunt, quin beatitudo hominis debeat esse post vitam. Quia homo sicut est inferior substantijs separatis: ita est superior, pecoribus: ergo perfectiori modo consequetur finem suum vltimum, quàm pecora.
K Illa tamen, & cunctæ res irrationales consequuntur finem suum vltimum perfectè: ita, quòd nihil vltra quærunt. Graue enim cū fuerit in suo fine vltimo, vbi quiescit, & pecora, cum fruuntur delectationibus, secundum sensum, quietat eorum desiderium naturale: oportet ergo multo fortius, quòd cum homo peruenerit in suum finem vltimum, quietetur eius desiderium naturale. Nisi fortè dicatur, quòd pecora possunt peruenire ad vltimum bonum, quod desiderāt: homines autem non. Iste enim esset error grauissimus in natura, s. quòd melius prouidisset circa res infimas, & ignobiles, quam circa nobilissimas, quod omnino absurdum est: quia natura semper est magis solicita de cōseruatione eius, quod melius est, Sicut in corpore humano naturaliter omnia membra se exponunt pro capite, etiam sine deliberatione nostra, quia caput cæteris melius est. Homo ergo oportet, quòd

quòd consequi posset aliquando totum, quod desiderat, quod est peruenire ad vltimum finem suum, sed hoc nõ est possibile in vita: ergo fęlicitas non est in vita. Item, impossibile est, quòd naturale desideriũ sit inane. Natura enim nihil frustra facit: esset autem inane desiderium, si nunquam impleri posset: ergo desiderium humanum impossibile est, sed nõ est possibile in vita: ergo erit post mortem, & ibi erit beatitudo. Item quãdiu aliquid mouetur ad perfectionem, nondum est in vltimo fine, sed omnes hões cognoscendo veritatem semper se habent, vt moti, & tendentes ad perfectionem: quia posteriores semper inueniunt aliqua, quæ à priorioribus non fuerunt inuenta, vt dicitur 1. Ethic. & 1. Metaph. ergo homines in inquisitione veritatis nondum perueniunt ad vltimum finem, cum adhuc sint in motu inquirendi. B In speculatione tamẽ veritatis maximè videtur esse beatitudo hominis, vt Arist. ostendit, 10. Ethic. ergo non est possibile hominem in hac vita beatitudinem habere.

Item illud, quod est in potẽtia, intendit exire in actum. quandiu ergo non exiuit totaliter in actu, nondum est in suo fine vltimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum, quando aliquam earum cognoscit, ergo non erit totaliter in actu, nec in vltimo fine suo, quousque omnia cognoscat, saltem omnia materialia, & naturalia: Istud tamen non potest habere perfectè per scientias speculatiuas in hac vita, nec quisquam ad hoc peruenire: ergo nõ est beatitudo in vita. Propter istas rationes, & similes Alex. & Commen. posuerunt beatitudinem hominis vltimam non esse in cognitione humana, quæ est per scientias speculatiuas, sed in notitia, quæ est per C conuersationem, & continuationem hominis, cum substantia separata, quam credebant esse possibilem homini in hac vita. Quia verò Arist. vidit, quòd non est alia cognitio hominis in hac vita, nisi per sciẽtias speculatiuas, posuit hominem non consequi perfectam fęlicitatẽ, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hic, & inde, istorum virorum clarissima ingenia, volentium constituere hominis veram fęlicitatem, sed non potentium, cum eam in vita constituere vellent. Nos tamen liberabimur ab istis angustijs præsupposita immortalitate animę, quam etiã Philosophi concedunt: ita, vt constituamus homini post mortem suam beatitudinem. Considerandum amplius est, quòd sicut in rebus naturalibus se habet motus ad terminum, ita in rebus voluntarijs se habet appetitus eorum, quæ sunt ad finẽ, D ad consecutionem ipsius finis. Ideo sicut quando res naturalis peruenit ad terminum suum, cessat motus eius, ita voluntas, cum peruenit in finem suum, cessat appetitus conuersus in amorem, & delectationem eius, quod quærebat. Beatitudo autem cum sit finis, ad quem referuntur omnia desideria, oportet, quòd sit talis, quòd illo habito, nihil vltra desideretur. Quilibet autem desiderat naturaliter permanere in bono illo, quod habet: ideo omnes concedunt beatitudinem esse bonũ quoddam, quod in se immobilitatem, & perpetuitatẽ habeat, sed de perpetuitate, & immobilitate beatitudinis variè sentiunt. Quidam enim putant, quòd requiratur ad beatitudinẽ perpetuitas, nõ quidem absolutè, sed respectu vitę hominis, s. quòd per totam vitam duret. Et cum hac perpetuitate E ponunt immobilitatem, non quidem illam, quæ priuat potẽtiam ad motum, sed quę priuat actualem mutationem, scilicet, quòd licet beatus possit mutari de beatitudine ad miseriam: tamen, quòd nũquam mutabitur, ita, quòd si mutaretur, nunquam fuisset beatus. Ista fuit positio Platonis de beatitudine, vt tangit Arist. 1. Ethic. Ponit enim illum hominem esse beatum in hac vita, cuius beatitudo continuatur vsque ad mortem ipsius. Quia tamen conditio hominis quantumcunque perfecti in hac vita mutari potest, & de contingenti futuro non possumus habere certum iudicium: ideo de nullo homine ante mortem scire possumus, an cõtinuetur ei sua perfectio vsque ad mortem, sed post mortem sciri potest, si per totam vitam cõtinuata est, & ita nullus potest dici beatus, nisi post mortem. Hanc positionem Solonis, quam quidam dicunt esse Platonis improbat Arist. 1. Eth. dicens,

Opi. Alexã. & Cõmẽ. de fęlicitate.

Opin. Solo. vel secundum quosdam Platonis de beatitudine.

A quòd inconueniens est poni, quòd aliquis debeat dici beatus, quando non est, & quòd non posset dici beatus, quando est. Si ergo beatitudo est in hac vita, erit homo beatus, quando viuit, & post mortem nõ est beatus, quia non est: magis ergo deberet dici beatus, quando est, quã quando non est. Vnde Arist. ponit ibi aliam sententiam de beatitudine, s. quòd beatitudo secundum perfectam rationem suam dicit perpetuitatem, & immobilitatem absolutam. Sed non est possibile accidere beatitudinem homini secundum suam perfectam rationem, sed possibile est hominem habere aliquam modicam participationem beatitudinis, & secundum hanc dici beatum. Et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum, & immutabilem simpliciter, sed secundum conditionẽ naturæ humanæ. Vnde subiungit: beatos autem dicimus, B vt homines. Accidit autẽ homini talis mutabilitas, quando in ipso sunt firmati habitus virtutum: ita, vt non de facili deflecti possit ab actu virtutum.

Sed ista positio, vt supra nunc tetigimus, non est omnino rationabilis, quia ab omnibus cõceditur, quòd beatitudo sit bonũ intellectualis, & rationalis naturæ. Vbi ergo inuenitur natura rationalis per essentiam, poterit esse beatitudo per essentiam. In homine autem inuenitur natura intellectualis per essentiam, s. ipsa substantia intellectus, & non per participationem solam, sicut est in quibusdam brutis, quæ participant nobiscum in aliquibus actibus intellectus, licet intellectũ non habeant. In illis ergo posset poni beatitudo per participationẽ aliquam, & non per essentiam, sicut est participatio intellectualis naturę in eis, & non ipsa substantia intellectus. C In homine ergo poterit esse beatitudo per essentiã, idest, ipsa essentia beatitudinis quantum ad omnia illa, quæ sunt de perfecta ratione sua, & non sola participatio beatitudinis, alioquin daretur, quòd esset desiderium naturale inane, & potentia inanis, si nunquam perueniret homo ad veram beatitudinem, quam secundum naturam desiderat, & recipere potest. Perfecta tamen ratio beatitudinis non est possibilis homini in vita propter varias mutationes, & mutabilitates, quib. homo subiacet. Ideo necesse est beatitudinem hominis esse post mortem. Hoc autem consonat omnibus illis Philosophis, qui posuerũt animam, quæ est forma hominis, esse intellectum per essentiam, & esse immortalem. Illi verò, qui posuerũt animam, quæ est forma hominis, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse quandam resulgentiam intelle- D ctus separati ab eo, quem dicebant esse vnum communẽ omnibus hominibus, & vocabant eũ intellectum agentem, sicut voluit Commentator, dixerunt animam, quæ est forma corporis esse corruptibilem: & ideo non posse peruenire ad beatitudinem, secundum perfectam suam rationem, sed solum ad quandam participationem modicam beatitudinis, vt dictum est. Ponere autem animã hominis esse corruptibilem, & esse vnicum intellectum agentem separatum pro omnib. hominibus, absurda valde sunt: licet in his tunc insistendum non sit, quia per se magnum discursum exigunt. Concedi ergo oportet animam esse immortalem, & manere post corpus, & tunc manifestum est, quòd poterit esse beata, vel misera, quia ibi poterit esse perpetuitas, & immutabilitas simpliciter. quæ est de ratione beatitudinis. Et patet, quia illi, qui se- E quuntur rectam philosophiam, dicentes animã manere post mortem, aut concedent resurrectionem corporum, sicut nos ex fide habemus, aut negabunt. Verum est autem, quòd Philosophi communiter eã negant, cum nulla potentia naturalis ad hoc sufficiat. Vnde Paulum irridebant Philosophi Athenienses, quia prædicabat resurrectionem mortuorum, dicentes eum annunciatorẽ nouorum dæmoniorum, Act. 17. Si tamen cõcedant talem resurrectionem, dicent beatitudinem hominis esse post mortem, quia sicut resurrectio fit per aliquod agens superius ipsa natura, ita illud poterit disponere corpora humana supra conditionem naturæ, s. vt iam fiant incorruptibilia, & non subijciantur alicui mutabilitati. Et tunc manifestum est, quòd ibi esset beatitudo secundum perfectam rationem, s. habens absolutè perpetuitatẽ, & immutabilitatem. Nam ex hoc Arist. non audet ponere fęlicitatem

Improbatur opin. prædicta.

licitatem

licitatem hominis perfectam in vita: quia est homo debiliter firmatus. Talem autem beatitudinem nos ponimus, asserentes futuram resurrectionem mortuorum. Si autem non concesserint resurrectionem, adhuc poterit esse beatitudo secundum perfectam rationem in anima separata à corpore; quia ibi est perpetuitas absoluta, cum ponatur ipsa anima immortalis, etiam erit ibi necessariò immutabilitas, quia omnis mutatio peruenit à materia secūdum doctrinam philosophorum: anima ergo separata à corpore erit sicut vna de substantijs separatis: ideo secundum Philosophos impossibile est mutationem aliquam fieri in anima, cum non habeat, per quod moueatur. Rursus autem anima poterit ibi habere actum intelligendi continuum, cum non possit fatigari, quia fatigatio non accidit nisi in potentijs actiuis materialibus. Et tamen beatitudo est in actu intelligendi. Ideo esset ibi G perfecta beatitudo, quia illam haberet anima semper secundum actum, & non in habitu solo. Hic autem nō est possibile hoc, quia non potest homo continuè intelligere propter fatigationem, & corruptionem, quæ fit in organo, vt dicit Arist. primo de Anima; ex multum speculari marcescit animal, corrupto quodam interius, & propter istam corruptionem impeditur anima ab actu intelligendi, Sap. 9. Corpus, quod corrumpitur aggrauat animam, & terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem. Post mortem autem, separata anima à corpore, non posset esse hoc, vt dictum est: ideo ibi posset esse perfecta beatitudo. Talem etiam beatitudinē nos ponimus in animabus ante diem iudicij, antequā fiat resurrectio. Sciendum tamen, quòd nulli Philosophi posuerunt talem H beatitudinem, qualem nos ponimus. Nam quidam eorum dicebant animam esse corruptibilem, & oportebat, quòd isti dicerent beatitudinem esse in hac vita, vel nullam esse. Illi verò, qui posuerunt animam immortalem negauerunt resurrectionem, eo quòd non probari potest ex principijs naturæ, sicut immortalitas animæ, & sic nō potuerunt concordare nobiscum omnino circa beatitudinem, cum nos etiam ponamus beatitudinem, & resurrectionem. Manebat tamē illis in quo possent nobiscum concordare, scilicet, ponendo beatitudinem in anima separata post mortem corporis, in actu continuo intelligēdi eius. Hoc tamen etiam non posuerunt, quia erat difficultas de modo intelligendi animæ post mortem, cum hic non intelligamus, nisi per phantasmata. Vnde phantasmata dixit Arist. 3. de Anima, esse obiectum intellectus, & quia anima separata non habet organa sensitiua, per I quæ accipiat species sensibiles, & in quibus illas conseruet, erat difficultas, an anima humana separata intelligere posset, & quomodo intelligeret. Ideo volētes euitare istam difficultatem, non ponebant expressè beatitudinem post mortem. Etiam, quia Philosophi non videbant alium statum hominis, nisi istum. Ideo licet possibile esset beatitudinem esse in anima separata, tamen non audebant illam asserere, sed præsentem ponebant fœlicitatem. Tertia ratio est, quia homo est quædam species perfecta, quæ est rationalis secūdum naturam, & cum beatitudo sit bonum naturæ rationalis, necesse est, quòd homini detur aliqua beatitudo secūdum suam speciem. Et tamen post mortem non est homo, etiam si anima maneat immortalis. Vnde etiam si illa sit beata, non est homo beatus, quia anima non est homo, sed pars speciei: & K tamen homini, qui secundum suam speciem est rationalis, est necesse, quod competat aliqua beatitudo: & tamē ista non potest esse, nisi in hac vita, nisi fortè ponatur resurrectio mortuorum, quam Philosophi negabant. Ideo necesse fuit, quod Philosophi ponerēt beatitudinem hominis in hac vita. Nam ponere animam post mortem esse beatam, non erat ponere hominem beatum. Et ista fuit causa præcipua: immo quasi totalis, quare Aristo. & alij, qui rationabiliter in Philosophia loquuti sunt, posuerunt beatitudinem hominis in hac vita, etiam si illam viderent esse imperfectam.

Quare nulli Philosophi posuerūt felicitatē post mortem sicut nos ponimus.

Alij autem videntes beatitudinem esse bonum perfectum, dixerunt illam esse in continuatione hominis cū intelligentia separata, quam dixerunt esse possibilem in hac vita, licet hoc nunquam viderunt: immo non appa- F rebat aliquod motiuum verisimile ad hoc. Nemo tamē tā rationabiliter loquutus est de beatitudine, sicut Arist. licet eam imperfectam valde posuerit. Hoc tamen fuit, quia per rationes manifestas non potuit aliquam maiorem beatitudinem ostendere. Si tamen credidissent Philosophi resurrectionem mortuorum futurā, nemo fuisset tam insanus, qui non posuisset beatitudinem post hanc vitam, cum ibi posset inueniri perfecta ratio beatitudinis, quam hic inuenire impossibile est. Nos autem, quia futuram resurrectionem credimus, post mortem ponimus beatitudinem: & non solum talem, qualem ponerent Philosophi, etiam data resurrectione, sed ponimus visionem diuinæ essentię, in qua est omne bonum, & satiritas appetitus. Nam data resurrectione mortuorum, & incorruptibilitate corporum, manifestum est, quòd ille status esset excellentior valde isto. Et tamen nondum esset perfecta ratio beatitudinis, si diuinam essentiā non viderimus: tamē appetitus noster adhuc desideraret multa, quæ non haberet: & intellectus moueretur continuè ad intelligendum aliqua, quæ nō intelligit. Data autem visione diuinæ essentiæ ibi inuenit appetitus omne bonum, quod quærit, & intellectus omne verum, quod inuestigat. Ideo necesse est, quòd sit totalis quies, & pax, & delectatio, & ista est perfecta ratio beatitudinis. Hanc autem Christus nobis promisit supra in littera dicens: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, s. clarè per essentiam. Et ostendit locum, vbi esset dicens: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cęlorū, scilicet, quòd in cælis esset ista beatitudo, & ad illos non perueniet homo, nisi post mortem. Etiam ostēdit statum, H in quo maximè esset ista beatitudo, s. post resurrectionē, inf. 22. & Luc. 20. s. filij resurrectionis non nubent, sed erunt æquales angelis Dei, & ista æqualitas erit in visione Dei, quam angeli semper vident, inf. 18. Angeli eorū semper vident faciē patris mei. Ista positio totaliter concordat rationi: quia nihil esset, per quod satiaretur desiderium naturale hominis, nisi ponendo talem beatitudinem, vt sup. ostensum est, q. 40. & postea in alijs, & tamen desiderium naturale nūquam est inane. Talem autem beatitudinem non posuit Arist. post mortem, nec aliquis Philosophorum, quia ratione necessaria illam esse, conuincere non poterant. Illi tamen cum loquērentur, vt sapientes, quib. non præstabatur auctoritas, nisi inquantum probarent: nō voluerunt ponere talem fęlicitatem, quia illam probare nō poterant, licet fortè illam esse cre- I debant, vel saltem suspicabantur: nemo tamen illorum fuit, qui eam negaret, aut diceret nullam beatitudinem esse post mortem. In hac autem vita non potest esse perfecta beatitudo, potest tamen esse aliqua eius parua particula, secundū quā homo perfici potest principaliter per scientias speculatiuas, & secundariò per virtutes morales. Et de tali beatitudine loquitur Arist. 1. & 4. Ethic. De his S. Thom. 4. Sent. d. 49. q. 1. art. 4. & 1. 2. q. 5. art. 4. & in Summa contra Gent. lib. 3. c. 46. Ad primū arg. dicendum, quòd beatitudines, de quib. dicitur sup. in littera non sunt perfecta beatitudo, sed quædam inchoatio eius per actus virtutum perfectarum, vel donorū, vt q. 80. & 81. infra magis declarabitur. Ad secūdum dicendum, quòd beatitudo secundum suam perfectam rationem, est post hanc vitam. Illi tamen Philosophi, qui non posuerunt vitam futuram, locuti sunt de beatitudine, non secundum K perfectam rationem suam, sed secundum quādam paruam participationem eius, qualis in hac vita inueniri potest. Ad tertium dicendum, quòd pecora, & omnia animalia imperfecta possunt habere finem suum vltimum in hac vita, quia nullam aliam, præter istam habent, nec habere possunt. Homo autem post istam vitam habebit aliam perfectionem, & quia beatitudo est maximū bonum hominis, necesse est, quòd sit in alia vita, & non in ista. Aliter potest dici, quòd finis vitæ humanæ plus superat finem vitæ aliorum animalium, quàm vita hominis superet vitam aliorum animalium. Ratio huius est, quia vita animalium cęterorum est secundum illud bonum, quod maximum in eis est, idest, per operationem sensus, quæ in eis est excellentissima. Vita autem præsens hominis non est secundum illud bonum, quod maximū est

Ad 1. ar.

Ad 2. ar.

Ad 3. ar.

est in eo: est enim bonum maximum ipsius hominis intellectus eius quantum ad partem speculatiuam. & non potest homo viuere in præsenti secundum actum istius potentiæ, quia ad hoc corruptibilitas corporis, & multa alia impediunt, vt supra ostensum est. Viuit autem homo hic maximè secũdum operationem sensuum, & per quandam rationem practicam. Ideo necesse est, ꝙ beatitudo hominis sit in alia vita, in qua totaliter homo viuat secũdum actũ intellectus speculatiui, & illa vita est post istam, quia illa solum cõsistit in visione diuinæ essentiæ, quæ est maximum speculabile continens in se totam naturam veritatis, & sic non potest finis vltimus hominis accidere ei in hac vita, sicut cæteris animalibus accidit.

Ad 4. arg. Ad quartum dicendum, quòd quamuis homo naturaliter desideret finem, nõ desiderat naturaliter ea, quæ sunt ad finem, sed per electionem. Nam voluntas, vt est quædam natura, vel mota per modum naturæ est de ipso fine, electio autem, & consilium est de his, quæ ad finem, vt patet 3. Ethic. Et sic non est inconueniens, ꝙ aliquid, quod secundum se est malum, & odibile sit appetibile, & eligatur inquantum ad finem dirigit. Sicut sectio mẽbri, quã natura refugit, est appetibilis ex electione propter conseruationem sanitatis, & sic dicitur ad Philip. 1. Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo, quasi dicat, ꝙ nõ desiderabat absolutè dissolui, sed solum propter finem, s. vt esset cum Christo, quem videre finis est. Si tamen potuisset ad hoc peruenire sine dissolutione, non desiderasset dissolui, cum absolutè magis desideraret manere in corpore, quàm dissolui, sicut dicitur secunda ad Corint. 5. Nolumus expoliari, sed superuestiri.

Aliter potest dici, quòd mors naturæ est directè ordinata ad fęlicitatem, sed in pęnam: quia potuisset homo habere beatitudinem, quam nunc sperat non gustando mortem, sicut certissimè omnes homines habuissent, si Adam non peccasset. Ideo licet omnia, quæ ordinantur ad beatitudinem, desiderarentur naturaliter, non oportebat, quòd mortem aliquis desideraret. cũ ipsa non ordinetur per se ad beatitudinẽ, sed per accidens.

Ad 5. arg. Ad quintum dicendum, ꝙ aliqui dicuntur beati in hac vita propter speciem beatitudinis adipiscẽdæ in futura vita, iuxta illud ad Rom. 8. Spe enim salui facti sumus vel propter aliquam participationem paruam beatitudinis, qualis hic esse potest: vera autẽ beatitudo nõ potest esse hic.

Ad 6. arg. Ad sextum dicendum, ꝙ participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo ex parte obiecti beatitudinis, s. quòd non esset sufficiens bonum ad beatificandum naturam rationalem, & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Sicut si quis poneret beatitudinem in diuitijs, aut in aliquo bono corporali, quod non sufficit beatificare hominem. Alio modo beatitudo est imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quicquid est ad ipsum beatitudinis obiectum, scilicet, ad Deum pertingit: imperfectè tamen per respectum ad modum, quo Deus intelligibilis est, vel quo se ipso fruitur. Et ista imperfectio non tollit rationem veræ beatitudinis: quia aliàs non esset vnus beatior altero: maximè, quia beatitudo est operatio quædam, & determinatur secundum speciem ab obiecto: participare autem magis, vel minus tenet se ex parte subiecti, à quo nõ recipit actio speciem.

Ad 7. arg. Ad septimum dicendum, quòd licet multi homines putent in hac vita esse beatitudinem, non est in ea beatitudo secundum suam rationem perfectam, sed secundum quandam similitudinem, vel aliqualem participationẽ, vt nunc sup. ostensum est. Et sic non falluntur omnino in sua existimatione. Et hoc sufficit, quia non requiritur, quòd id, quod à multis asseritur, sit omnino verum, sed quòd non sit omnino falsum, ita quòd aliquid veritatis contineat, & ita est hic.

An ad beatitudinem requiratur delectatio.
Quæst. XLVIII.

1. argum. QVæritur, an ad beatitudinem requiratur delectatio. Aliqui dicunt. ꝙ non: quia dicit August. 1. de Trinitate, ꝙ visio est tota merces fidei. Sed illud, quod est merces, vel præmium virtutis est beatitudo, 1. Ethic.

A ergo nihil requiritur ad beatitudinem, nisi visio: ergo non requiritur delectatio.

2. argum. Item beatitudo est bonũ per se sufficiens: ergo beatus nullo indiget, sed beatitudo est in visione Dei: ergo non requiritur delectatio.

3. argum. Item oportet operationem beatitudinis esse non impeditam. 10. Ethic. nam aliàs non esset operatio perfecta: delectatio tamẽ impedit operationem intellectus, quia corrumpit æstimationem prudentis, vt dicitur 6. Ethic. c. de prudentia: ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Dicendum. ꝙ beatitudo non est sine delectatione nec esse potest, quia delectatio est quædam quietatio appetitus in bono præsenti, siue habito. Beatitudo autem est maximum bonum naturæ rationalis: ideo necesse est, ꝙ illa

B habita sequatur maxima delectatio appetitus quiescentis iam in ea. An tamen debeat dici, quod requiratur delectatio ad beatitudinem. Considerãdum, quòd aliquid dicitur requiri ad alterum quatuor modis: Vno modo sicut præambulum, vel præparatorium ad ipsum, sicut eruditio ad scientiam, & alteratio ad generationem, & generaliter dispositio ad formam. Secundo modo sicut perficiens rei, sic anima requiritur ad vitã corporis, quia ipsa est, quæ vitam corpori tribuit, & potentia visiua requiritur ad esse oculum, quia illa est: quæ facit esse oculum, & generaliter omnis forma respectu materiæ.

Tertio modo sicut adiuuans ab intrinseco, sicut amici, vel socij requiruntur ad aliquid agendum.

Quarto modo, vt aliquid concomitans sicut calor ad ignem: nam non perficit ipsum, sed comitatur ipsum

C necessariò ex conditione suæ naturę. Et sic omne accidens proprium, vel commune inseparabile dicitur requiri ad illud, cuius est accidens. Delectatio autem non requiritur primo modo, quia non est aliquid pręcedens beatitudinem, sed potius consequens. Etiam secundo modo non requiritur, quia non potest ipsa esse tanquam perficiens beatitudinem, quia tunc beatitudo non haberet perfectionem à seipsa, sed expectaret eã ab aliquo extrinseco, sicut materia à forma, & tunc non esset summum bonum. Etiam quia illud, quod perficit alterum melius est, quã ipsum, quod perficitur, sicut forma est melior, quam materia, & quia beatitudo est maximũ bonum, esset ipsa delectatio beatitudo, & non aliquid aliud, quod indigeret delectatione aliqua tanquam perficiente ipsum. Non etiam tertio modo, quia delectatio

D non est aliquid extrinsecum ad operationem, in qua cõsistit beatitudo, sicut amici ab extra adiuuãt, sed est aliquid in ipsa beatitudine. Potest ergo dici, quòd requiratur delectatio quarto modo, vt aliquid cõcomitans beatitudinem, quia non potest beatitudo sine illa esse, non quidẽ quòd beatitudo indigeat delectatione, sed quòd ipsa consequatur beatitudinem ex natura sua, sicut ignis non indiget calore, vel homo non indiget, risibilitate, & tamen consequitur necessariò risibilitas hominem, sicut proprium accidens eius, vel calor ignem, sicut accidens commune eius. Inseparabile tamen. Eo ergo modo, quo possumus dicere risibilitatem requiri ad esse hominem, dicemus requiri delectationem ad beatitudinem, cum sit quoddam per se accidẽs eius, vt dicetur seq. q. De his S. Thom. 1. 2. q. 4. art. 1.

E Ad primum dicẽdum, quòd visio est tota merces: quia ipsa visio est substantia beatitudinis: ideo nõ requiritur aliquid aliud extra ipsam ad complementum beatitudinis. Et tamen delectatio pertinet ad beatitudinẽ inquantum necessariò cõsequitur ipsam visionem, quæ est beatitudo. Et tamen inquantum dicitur, quòd visio est merces importatur ibi delectatio, quia merces est, quod datur pro aliquo opere in pręmiũ, & ad quod mouemur: & tamen habito eo, ad quod mouetur appetitus sequitur necessariò quies, quæ est delectatio. Vnde visio inquantum est merces non solum importat cognitionem Dei, sed etiam delectationem consequentem ex ipsa cognitione. Ad 1. arg.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quòd beatus nulla re indiget, quia indigere est carere perfectione, quæ est extrinseca, & ad quam quis mouetur: Beatus autem delectatione

tione non indiget, cum illa nõ sit extrinsecum, quod superuenire possit beatitudinem, sed necessariò consequitur eam. Vnde potest dici, quòd beatitudo requirit delectationem: non tamen indiget delectatione, nam ipsam ex se habet. Sicut non est verum, quòd homo indigeat risibilitate, licet illa requiratur ad hominem, vt sup. dictum est nunc. F

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quòd delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed potius confortat eam, vt dicitur 10. Ethi. Quia illa, quæ delectabiliter facimus, attentius, & perseuerantius operamur. Vnde nulla delectatio consequens aliquã operationẽ cuiuscunque generis impedit ipsam, sed magis cõfortat. Delectatio autem extranea impedit operationẽ, vt delectatio in operatione sensitiua impedit operationem intellectiuam ex eo quòd delectatio facit operantem intendere operationi illi, cuius est, & dum operans intendit vni rei distrahitur ab alia. G Et hoc est iudicium de delectatione operationis alicuius, q siquis delectatus in ea potest intendere alteri delectationi, vel operationi signum est, quòd delectatio illa erat parua, sicut dicitur 10. Ethic. quòd non sunt boni agonistæ, quando respicientes ad eos possumus comedere legumina. Et sic generaliter delectatio impedit delectationẽ, vel operationem extraneam. Et hoc dupliciter, s. vel inquantum extranea est, vel inquantum est contraria. Primo modo delectatio in quacunque operatione impedit quacunq; aliam propter defectum animæ nostræ non potentis simul plurib. rebus intendere. Secundo modo ex parte cõtrarietatis. Et istud est maius impedimentum: hoc modo delectatio, quæ est in sensu, impedit æstimationem prudentiæ, quæ est intellectus practici, & non impedit æstimationem intellectus speculatiui, vt dicitur 6. Ethi. c. de prudentia, s. quia delectatio, quæ est in sensu potest esse contraria prudentiæ: & tamen non potest esse contraria iudicio intellectus speculatiui. H Si ergo beatus haberet delectationes alias, præter illam, quæ consequitur beatitudinem, posset per illas impediri, siue essent contrariæ, siue disperatæ. Nihil autem tale habet beatus, à quo sunt remota omnia, quæ impedire possunt beatitudinem.

An in beatitudine sit principalior delectatio, quàm visio, vel è contrario. Quæst. XLIX.

QVæritur, cũ in beatitudine sit visio, & delectatio an principalior, sit delectatio, quã visio, vel è cõtrario.

1. argum. Dicunt quidam, quòd delectatio sit principalior: quia delectatio est perfectio operationis, vt dicitur 10. Ethic. perfectio tamen est principalior, quam ipsum perfectibile, cum sit melior, ergo delectatio est principalior in beatitudine, quàm visio. I

2. argum. Item illud, propter quod aliquid desideratur, est principalius, quàm ipsum, propter quod illud desideratur. Et tamẽ propter delectationem desiderantur operationes: vnde natura apposuit delectationes operationibus necessarijs ad conseruationem suam, vt propter illas non cõtemnerentur operationes: ergo principalius est delectatio, quàm visio, quæ est operatio.

3. argum. Item visio correspondet fidei: delectatio autem, siue fruitio correspondet charitati: est tamen charitas excellentior, quàm fides 1. ad Corin. 13. ergo magis consistit beatitudo in delectatione, quàm in visione. K

4. argum. Respõdetur quæsito. Dicendum, quòd istam q. tetigit Arist. 10. Ethicor. & aliquo modo reliquit eam insolutam. Si tamen diligenter consideretur apparet manifestè beatitudinem magis esse in visione, quã in delectatione, quia delectatio pertinet ad voluntatem: quia est quædam quietatio eius in bono desiderato postquam pacifice tenetur: visio autem pertinet ad intellectum, & tamen supra ostendimus in 33. q. beatitudinem pertinere magis ad actum intellectus, quàm voluntatis.

Item essentia beatitudinis est in visione; s. quòd ipsa visio Dei est substantialiter, vel realiter ipsa beatitudo. Nihil autem aliud est substãtia beatitudinis, vel de substantia eius: ergo non est comparatio inter visionem, & delectationem, & beatitudinem, nisi sicut si quis diceret: quid est principalius ad esse hominem habere corpus, & animam, vel habere risibilitatẽ. Nam corpus, & anima complent essentiam hominis: risibilitas autem est accidens proprium eius, quod ad essentiam nullo modo pertinet. Ita visio Dei est ipsa substantia beatitudinis: delectatio autem est quoddam per se accidẽs eius. Nam necessariò sequitur ad illam: quia cum delectatio sit quietatio appetitus in bono, quantò fuerit maius bonum, tãto magis ex necessitate consequetur delectatio ad possessionem illius. Sed beatitudo est summum bonum: ideo ad ipsam maximè pertinet, quòd consequatur eam delectatio. In ipsa autem delectatione non potest poni beatitudo, sicut aliqui ad pauca adtendentes faciunt. Nam beatitudo est finis, & tamen delectatio non est finis, sed potius sequitur ex fine, cum sequatur ex assecutione alicuius boni, quod desideratur, & ipsa delectatio non est per se aliquod bonum, quòd desiderari possit, sed consequitur ad bonum inquantum habet, vel inquantum habendum certissimè putatur, vel inquãtum iam habitum recordamur. Item si delectatio per se pertinet ad beatitudinem ipsam, per se, & absolutè esset desiderabile. Sed falsum est, quia delectatio non est bonum nisi consequatur ad bonas operationes, quæ autem ad turpem operationem consequitur mala est, & fugienda: ergo non potest in ea consistere beatitudo, cum non sit bona nisi propter alterum, & tamen beatitudo est secundum se bona. Item ordo rationis est secundum ordinem naturæ. In naturalibus autem delectatio est propter operationem, & nõ operatio propter delectationem: sicut supra diximus q. 33. de operationibus necessarijs ad conseruationẽ naturæ, quibus delectationes sunt insertæ, ne negligantur: ergo natura posuit ibi operationem tanquam maius bonum, quam delectationem: quia aliàs non ordinasset delectationem ad operationem, cum necesse sit finem semper esse meliorem eis, quæ sunt ad finem, nisi sit error in ordinante aliquid ad finem. Natura autem non errat nisi raro, & circa quædam particularia ergo iudicauit operationem esse finem, & esse meliorem delectatione. Item delectatio, vt dictum est nunc, non est nisi quietatio appetitus in bono. Manifestum est tamen, quòd appetitus non mouetur in bonũ propter quiescere in illo, sed mouetur propter ipsum bonum: quia ipsum perficit appetitum. Esset enim ridiculum dicere, quòd moueremur propter quietem: sed mouetur propter bonum, ad quod peruenit, sicut si aliquid mouetur ad formam, & habita illa quiescit. Nemo autem dicit, q natura ingeniauit istum motum, vt mobile quiesceret, sed vt haberet formam, quam per motum acquirit. Inseruit. Et patet hoc, quia natura ingeniauit motum propter perfectionem mobilis, cum motus sit actus entis imperfecti. 3. Physico. mobile tamẽ non perficitur per quiete, quam habet acquisita forma: sed per ipsam formam, quam acquirit. Et ista est causa, quare non cessat motus quousque acquiratur forma, & illa habita cessat. Patet etiam hoc, quia si quies, quæ est in forma acquisita esset finis motus, & non ipsa forma, frustra esset omnis motus. Et melius esset, quòd nulli rei daretur desiderium quiescendi in forma acquirenda, & sic nõ esset necessarius motus. Quia verò forma est finis, quẽ natura intendit, & non potest haberi sine motu: natura ingeniauit motũ. Non est ergo finis appetitus quiescere in bono, sed ipsum bonũ secundum se est finis eius: quia tamen bonum perficit appetitum, necesse est, quòd acquisito bono quietetur appetitus in eo, & illud est delectari: Si ergo est circa beatitudinem: quia bonum maximum, quod perficit appetitum nostrum, est Deus, & in illo est beatitudo. Vnde necesse est, quòd si beatitudo est aliquis actus noster, vel aliquid nostrum, quòd sit illud, per quod immediatius Deum attingimus. Istud autem est in actu intellectus. s. in visione, quia per eam vnimur Deo. Per delectationem autem non vnimur, sed ipsa cõsequitur ex eo, quòd semel vnimur ei per visionẽ, ideo in actu intellectus consistit beatitudo, & nõ in actu voluntatis. Vnde non solum visio pertinet principalius ad beatitudinem, quam delectatio, sed etiam nullo modo pertinet delectatio ad substãtiam beatitudinis, cum tota essentia beatitudinis consistat in sola visione. Pertinet tamen delectatio ad beatitudinem inquantum necessariò

conse-

consequitur ad illam tanquam per se accidens eius, & decorat illam, sicut pulchritudo iuuentutem, vt dicitur. 10. Ethicorum.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd delectatio perficit operationem, non tanquam aliquid extrinsecum, ad quod ordinetur operatio, sed sicut quoddam cōdecorans eam, sicut pulchritudo iuuentutem, vt dictum est, & tamen iuuentus non est propter pulchritudinē, sed potius pulchritudo propter iuuentutem. Ita delectatio decorat fęlicitatem, & tamen delectatio sequitur ad fęlicitatē tanquam effectus eius, vel per se accidens eius.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd ista ratio magis concludit in oppositum, quia si natura opposuit delectationem operationibus, vt non contemnantur, & dimittantur, ordinauit delectationem ad operationem tanquam ad finem, & sic iudicant operationem esse meliorem B delectatione.

Dicendum tamen, quòd hic se habent fines ex opposito: quia natura posuit operationem tanquam finem delectationis, & animalia ordinant operationem in delectationem: Et quia ordinatio naturæ sine dubio est melior, cum ipsa non erret, putauerunt aliqui, quòd animalia in prosequendo operationes propter delectationem deuiabant ab ordine naturæ per quendam errorem, sicut habens gustum indispositum male iudicat de saporibus.

Dicendum tamen, quòd non errant: quia in omnibus animalibus istud est, & non contingeret error generaliter circa omnia animalia, & omni tempore: quia istud esset errare naturam: quia quod in omnibus est, naturale est. C

Item quia non videtur hoc instituisse, scilicet, apponendo delectationes, vt finem ipsis animalibus propter quas prosequantur operationes. Est ergo dicendum, quòd hic sunt duo ordines naturæ inter se oppositi. Vnus est, quo delectatio ordinatur ad operationem, vt illa non negligatur. Alius, quo operatio accipitur propter delectationem, scilicet, solum inquantū in operatione est delectatio quædam. Primus ordo est ipsius naturę absolutè. Secundus est datus animalibus à natura.

Qualiter se habent operatio, & delectatio inter se.

De primo dicendum est, quòd ille est ordo simpliciter rectus. s. quòd delectatio sit propter operationem cum natura absolutè istum obseruet, & tamen natura est ipsa spiritualis substantia dirigens opus naturæ. Quoniam natura prout est virtus insita rebus, ita vt sit principiū motus, & quietis eius, in quo est, nihil cognoscit: ideo non potest finē præstituere in operatione, nec ordinare aliquid ad finem: sed dirigitur operatio istius naturæ ab intelligentijs separatis. Sic dicit commentator, quòd opus naturæ est opus intelligentiæ. Finis ergo ab intelligētia dirigente naturam præstitutus erit rectè positus, quia ipsa iudicat de bono absolutè. Finis autem qui cōstituitur ab animalibus, licet sit à natura constitutus, non est ita absolutè bonus, sed solum institutus est secundum capacitatem ipsorum animalium, quæ moueri debent ad operationē. Finis enim necesse est, q semper sit aliquod bonum, & intelligentia, quæ naturam dirigit cognoscens bonum simpliciter, ponit ipsum, vt finem. Et sic finis simpliciter est ipsum bonum, quod est caput omnium rerū, in quo est tota natura boni, & ad illud ordinātur omnes partes vniuersi inquantum participant illud secundum diuersos gradus, & diuersimodè ei assimilantur. Ipsum E ergo bonum simpliciter est finis extrinsecus omnium rerum. Participatio autem ipsius secundum vltimum gradum bonitatis, ad quem quælibet res peruenire potest, secundum capacitatem suæ speciei est finis intrinsecus, sicut finis vltimus hominis extrinsecus est ipse Deus: finis autem vltimus intrinsecus est ipsa visio Dei, secundū quam homo participat Deo secundum gradum excellentissimum capacitatis suæ speciei. Ista autem participatio boni reperitur principaliter in speciebus rerum, cū quælibet species dicat diuersum modum participationis ipsius summi boni ab illa specie. Indiuidua autem non dicunt diuersos modos participationis bonitatis, vel perfectionis, quia eadem est perfectio omnium indiuiduorū eiusdem speciei, nisi per accidens, & in eo, quod est accidentale vnum excedat alterum. Indiuidua ergo nō sunt directè de intentione naturæ, sed solum per accidens. s. inquantum species non potest manere nisi in indiuiduo. Multiplicatio autem indiuiduorum sub eadem specie est magis per accidens, s. propter corruptibilitatem ipsorū. Nam vbi indiuiduum potest perpetuari species solum conseruatur in vnico indiuiduo. Sicut patet de substantijs separatis, quas secundum Peripateticos, & veritatem, necesse est singulas poni distinctas specie inter se. Et sic dicunt esse species angelorum tot quot sunt angeli, cum sit quilibet angelus perpetuus.

Patet etiam in corporibus vel in elemētis: quia in qualibet specie est vnicum. Patet etiam magis in corporibus cœlestibus: quia vnicus sol est, & vnica luna, & sic de cæteris astris. Et tamen ista concedunt omnes distincta esse B in specie. Quia tamen quodlibet istorum indiuiduorum est incorruptibile sufficit esse vnicum in qualibet specie, vt in illo contrahatur quidditas speciei, quæ subsistere non potest, nisi indiuiduata. In speciebus tamen, in quibus indiuidua sunt corruptibilia, necesse est esse multa indiuidua simul, vt quibusdam pereuntibus, conseruetur in alijs natura speciei.

Cum ergo indiuiduum quodlibet sit propter speciem conseruandam, & species non potest conseruari, nisi existente indiuiduo vltimus finis cuiuslibet indiuidui est participare naturam speciei suæ in gradu perfecto, & manere sēper in illo esse participatu. Et omnia alia, quę indiuiduū facit, sunt ad conseruationem indiuidui, quia habere non potest illam perfectionem nisi quandiu fuerit. Et quia animalia singula sunt corruptibilia, & desi- C derant conseruari, & nō possunt seruari nisi per cibum, & potum in seipsis, & per coitū in sibi similibus producendis desiderant cibum, & potum sumere, & coire: Et non sunt illi actus finis quidam ipsorum animalium, sed ad conseruationem ipsorum ordināntur. Et quia animalia contemnerent istos actus, & perirēt nisi esset aliquid, quod induceret illa ad ipsos, necesse erat, q ipsa animalia cognoscerent istos actus esse necessarios ad sui cōseruationem, & quòd conseruatio erat eis bonum suum, & illam desiderarent, & propter illā omnia agerent, & tunc nullo alio inducente ipsa animalia ex consideratione finis, quem optimum iudicarent, omnia ista facerēt. Istud tamen non fuit possibile in animalibus alijs nisi in homine: quia cognoscere aliquid sub ratione boni, & ordinare alia in illud tanquam in finem solius naturæ ratio- D nalis est.

Quis sit finis indiuidui.

Ideo oportuit dari animalibus aliquid aliud quod ipsa induceret quasi ex quadam necessitate ad prosequendum ipsas operationes, per quas conseruantur. Istud autem fuit ipsa delectatio. Et ista cōpetenter posita est: quia per sensum iudicatur, & omnia animalia sensum habēt. Et quia non habent omnia animalia omnes quinque sensus exteriores, & interiores, sed quędam plures, & alia pauciores vsquequo veniatur ad imperfectissima animalia, quæ solū habēt sensum tactus, oportuit, q in quolibet sensu possit inueniri delectatio, & ita factū est. Vnde nullum animal est quantumcunque imperfectum, quòd delectationes aliquas experiri non possit, & per illas ad operationem sibi cōuenientem moueatur. Et tunc animalia non mouentur in delectatione quasi ex iudicio suo, vt iudicent delectationem esse bonum aliquod, E vel quòd præstituant eam sibi tāquam finem: quia istud non potest facere nisi natura rationalis, sed mouentur in delectationem: quia quasi quidam laqueus quodammodo ex necessitate mouet ipsa animalia: quia nō est aliud maius bonum sensui, quam delectatio, trahit ergo naturaliter ipsa animalia: quia bonum maximum ipsorū est, de quo iudicare possunt. s. experiri illud secundum sensum. Et quia conseruatio animalium est per operationē tactus, & gustus. s. in cibo, & potu, & coitū, posuit natura maiores delectationes animalibus in gustu, & tactu quā in alijs sensibus. Imò in alijs propriè nō delectantur nisi referendo ad tactum, & gustum, vt patet 3. Ethicor. c. de temperantia. s. quòd leo non gaudet videndo, vel audiēdo, aut odorando bouē, nisi quia illum comederet, idest, quia desiderat delectari in comedendo illum. Et sic posi-

Nota de necessitate delectationis in animalibus.

tæ

tæ sunt delectationes in animalibus tanquam finis ipsarum operationum. Non quidem, quòd melior sit delectatio, quam operatio, sed quia sensus non potest iudicare operationem esse meliorem, quàm delectationem. Ratio est, quia bonum, quod est in delectatione experitur quilibet sensus cum quilibet iudicet de tristabili, & delectabili, & tamen bonum, quod est in operatione, abstracta delectatione, non potest indicare sensus. Nam sumere cibum, & potum, & coire si auferatur ab eis omnis delectatio non habent aliquod bonum, nisi quòd proficiunt ad conseruandum indiuiduum, & speciem. Non possunt tamen animalia cognoscere quid sit conseruari indiuiduum, & speciem, & quomodo isti actus ordinentur ad illum finem: quia hoc solius naturæ rationalis est. Ideo necesse est, ꝙ pro his operationibus comedendi, bibendi, & coeundi ponatur ipsis animalibus alius finis, de quo ipsa iudicare possint, & ille debet esse aliquid, quod possit per sensum agnosci cum animalia non habeāt, nisi iudicium sensitiuum. Nihil autem aliud est, quàm delectatio, quæ perficit sensum tanquam bonum quoddam, & possit maximè sensum allicere. Ideo necesse fuit delectationem poni omnibus beatis tanquam finem omniū operationum suarum, & tamen simpliciter delectatio nō est finis illarum operationum, sed magis operatio est finis delectationis. Natura tamen constituit animalibus delectationem, vt finem: quia non poterant indicare de alio maiori bono, quod magis haberet rationem finis, vt dictum est.

Hoc patet in paruulis, quos ad laborem litterarum allicimus; vel ad alia bona opera, quæ sunt eis laboriosa. Nam damus illis aliqua delectabilia secundum gustum, vel pulchra secundum visum, & ipsi illecti cupiditate harum rerum addiscunt, vel aliquid laudabile faciunt propter illa bona sensibilia ponentes illā vt finem. Nos tamen è contrario facimus, quia damus eis delectabilia, vt addiscant constituentes ipsam disciplinam finem istorum delectabilium.

Ratio huius diuersitatis est; quia pueri non possunt iudicare de bono simpliciter, & possunt iudicare de delectabili, quod est in visu, & gustu. Nam si ipsi scirent quale bonum est scientia, quæ acquiritur per disciplinam, & quomodo disciplina ordinetur ad scientiam, appeterent ipsum addiscere nō ordinādo illud ad delectabile, quod est in gustu, & visu. Quiā tamen hoc nō possunt iudicare, & est impossibile prosequi aliquam operationem nisi, vt aliquod bonum, necesse est, quòd pueri ad addiscendū moueantur ex sola violentia, vel inducti per aliqua bona sensibilia, quæ illi possunt iudicare bona. Et tamen simpliciter quærendo quid sit melius, & quid habeat rationē finis, an delectabile gustus, & visus, vel ipsum addiscere, manifestum est, ꝙ ipsum addiscere, & iudicium puerorum non potuit mutare naturam rerum.

Ita est in omnibus animalibus circa delectationem, & operationes. Nam operatio melior est, & ipsam constituit natura, vt finem, animalia autem constituunt delectationem, vt finē. quia aliter iudicare non possunt. Sed dicetur, quòd hic sit quidam error, scilicet, quòd omnia animalia moueantur tanquam in maius bonum illud, quod est minus bonum.

Dicendum, ꝙ non est error: quia error est in re, quando deficit, vel deuiat ab eo, quod sibi naturale est, & ob hoc quia naturale est homini esse rationalem, & operari secundum rationem, quādocunque agit contra rationē, dicitur errare, vel peccare. Omnibus tamen brutis naturale est sic iudicare, quia non possunt de maiori bono iudicare, quàm sit delectatio: ergo non est error, ꝙ propter illam omnia agant. Sicut non est error in homine, quòd intelligat per phantasmata accepta à sensu, & quòd intelligat cum discursu, licet melius sit intelligere sine phantasmate, & sine discursu, sicut substantiæ separatæ faciūt. Hoc tamen in homine non est error, quia conditio naturæ est sic intelligere: sicut non dicimus de brutis, ꝙ sit error in eis, vel peccatum, vel defectus comedere quæcunque appetunt. In homine tamen peccatum est hoc, quia ratio, quæ est natura hominis hoc vetat. Aliter potest dici, quòd animalia rectè iudicant appetendo delectatio-

F nem super omnia, quia licet sit operatio maius bonum simpliciter, quam delectatio, tamen ipsis animalibus maius bonum est delectatio, quam operatio: quia magis perficit sensum ipsorum. Sed dicetur cum delectationes appositæ fuerint in operationibus, quia animalia nō possunt iudicare de fine ipsarum operationum, vt dictum est nunc, quare natura posuit eandem delectationem in ipsis operationibus humanis. Nam homo de fine iudicare potest, & non existente delectatione posset omnia facere propter finē. Et tunc iudicium hominis esset magis rectum, & non falleretur per delectationem à rectitudine rationis.

Dicendum, quòd hoc fuit primo ex conditione naturæ, quia licet in homine reperiatur natura intellectualis, secundum quam excedit cætera, est tamen verum ani-
G mal, & perfectum habēs omnes sensus interiores, & exteriores. Ideo necesse fuit inueniri in eo omnia, quæ sūt à natura sensuum. Est autem conditio sensuum non iudicare nisi de bono particulari, & ꝙ delectatio sit maximum bonum ipsorum. Ideo necesse fuit, quòd etiam in homine istud esset, & sic ipse iudicaret secundū sensum delectationem esse maximum bonum, & per intellectū iudicaret operationem, vel aliquid aliud esse maximum bonum, & non delectationē, & illud prosequeretur tanquam bonum proprium: quia vltima perfectio hominis non est inquantum est animal, sed inquantum est homo. Secūdò est hoc, quia aliàs periret natura, quia licet homo posset iudicare de fine eum sit rationalis, tamen non potest homo facere nisi secundum rationem aliqualiter iā perfectam, quod non contingit in omnibus. Nam in paruu-
H lis hoc non est, in quibus est intellectus imperfectus, cū perfectionem suam acquirat per doctrinam. Si ergo isti non haberēt delectationem, quæ eam moueret nunquā operarentur aliquid, cum finem nullum vitæ humanæ cognoscant. Idem est de multis adultis, qui propter indispositionem naturæ, vel alias causas nunquam possunt peruenire, aut saltem nunquam perueniunt ad hāc perfectionem intellectus, vt cognoscant finem humanæ vitæ, & sciant ordinare singula in ipsum. Cum ergo isti parum à brutis distent, necesse fuit delectationes esse in operationibus propter illos. Tertiò fuit hoc conueniens ad operādum promptius: quia dato, quòd omnis homo cognosceret finem, & ea, quæ ad finem sunt tam pro cōseruatione in esse naturali, quàm pro perfectione hu-
I mana secundum, ꝙ homo est, tamen non promptè moueretur homo ad operationes illas, per quas natura conseruatur. Experimur enim generaliter, quòd promptius, & expeditius agit homo ea, ad quę naturaliter mouetur, quam illa, ad quæ mouetur solum secundum rationem. Conueniens ergo fuit delectationem esse homini in operatione secundum sensum, sicut cæteris animalibus, vt illa moueret eum, & esset finis ipsius sensus, licet homo non simpliciter constitueret eam in finem, cum in ipso sit aliud iudicium excellentius, quam sensitiuum.

Ad tertium dicendum, quòd charitas est principalior, quàm fides, & tamen non correspondet ei delectatio tanquam finis, sed magis ipsa visio, quia voluntas mouetur in maximum bonum, vt ei vniatur. Intellectus autem iudicauit Deum esse maximum bonum tanquam obiectum, & vniri illi esse maximum bonum hominis, & ꝙ
K ista vnio non poterat fieri nisi per visionem: ideo voluntas ex necessitate voluit ipsam visionem Dei tanquam suum bonum. Vnde necesse est dici, quod voluntatis finis nō sit delectatio, sed visio. Nisi fortè diceretur, quòd delectatio erat maximum bonum, quod falsum est, vt ostensum fuit. q. 34. Sed summum bonum sub ratione boni non potest esse, nisi obiectum voluntatis: ergo si visio est summum bonum necesse est, ꝙ ipsa sit obiectum voluntatis, & sic ipsa correspondet ei. Dicitur tamen delectatio correspondere voluntati inquantum est quædā passio eius, & non intellectus, & visio correspondet intellectui, & non voluntati: quia est actus intellectus. Si ergo visio consideretur, vt quidam actus, solius intellectus est. Si autem vt summum bonum, solius voluntatis est. Et quia proprium voluntatis est tieri in aliquid tāquam in bonum magis proprium erit sibi ipsa visio, quam delecta-

Conueniens fuit delectationē inesse operibus hominis secūdum sensum.

An charitas possit magis appetere visionem, quā delectationē.

lectatio, quia in visione est summum bonum, & non in delectatione, licet delectatio sit voluntatis non visio.

Sed dicetur, quòd non potest aliquid ferri magis in bonum alienum, quam in suum, & tamen delectatio est propria voluntatis, & non visio: ergo magis ferretur in visionem.

Dici potest vno modo, quòd voluntas sit potentia animæ, & anima est pars naturæ humanæ: ideo omnes operationes voluntatis sunt ab ea non inquantum ipsa in se est aliquid, sed inquantum est aliquid hominis. Et quia maior perfectio hominis est visio Dei, quam delectatio, consequens licet esset proprium bonum voluntatis delectatio, & non visio, ferretur magis in visionem, quam in delectationē. Sic est de partibus corporis nostri. Nam maius bonum est cuiuslibet rei conseruatio propria, quàm conseruatio alterius rei, & tamen quodlibet membrum naturali inclinatione sine aliqua deliberatione nostra exponit se pro capite: quia maius bonum hominis est in capite, quàm in quolibet alio membro. Aliter potest dici, quòd voluntas fertur magis in visione, quam in delectatione, non solum inquantum est bonum hominis, sed etiam inquantum est bonum proprium voluntatis. Nam licet visio non sit actus voluntatis inquantum visio est summum bonum, ad ipsam tamen solam pertinet moueri in aliquid tanquam in bonum, ergo proprium est sibi ferri in visionem magis, quam in aliquid aliud inquantum est bonum summum. Et cum dicitur, quòd visio non est actus voluntatis non obstat, quia actus non est proprium bonum potentiæ, sed obiectum eius, & actus non est necessarius potentiæ, nisi inquantum per eum potētia vnitur obiecto, vel pertingit ad illud. Quod patet, quia actus sunt perfecti magis, vel minus in eadē potentia secundum, quòd obiecta sunt perfectiora. Si tamen bonum potentiæ esset principaliter in actu, omnes actus eius essent æqualiter perfecti, quod est falsum. Obiectum autem volūtatis est bonum sub ratione boni, ideo magis perficitur voluntas per illud quàm per proprium actum. Si ergo visio est summum bonum, necesse est, quòd illa sit magis proprium bonum voluntatis, quam delectatio, quæ est actus eius. Nam non est necesse, quòd obiectum voluntatis sit actus eius, & istud summum bonum voluntas consequitur per actum intellectus cuius est videre: quia per hoc, quod intellectus videt Deum, qui est summum bonum voluntas est vnita ei. Sed dicetur esse inconueniens, quòd voluntas nō assequatur bonum suum per seipsam, sed per actum intellectus.

Quare voluntas per actū suū non cōsequitur bonū proprium.

Dicendum, quòd non est inconueniens. Nam voluntas per actum suum mouetur in summum bonum, & tamen non apprehendit illud per actum suum, sed per actum intellectus. Et hoc, quia conditio voluntatis est tendere in aliquid, sed apprehendere non est actus eius: ideo non est imperfectio, quòd ipsa per se non apprehendat, cum ad hoc sufficiat alia potentia. Sicut intellectus per se iudicat comedendum, & tamen comedere non est actus intellectus. Ita de volūtate est, quòd actus suus solum est tendere, & non apprehendere. Et tamen per hoc, quod bonum illud, in quod voluntas tendit apprehensum sit per quodcunque apprehendatur gaudet voluntas in ipso, tanquam in proprio bono, & sic magis ferretur voluntas in visione, quàm in delectationem; cum delectatio consequatur ex ipsa visione. Et sic visio pertinebit magis ad beatitudinem, quam delectatio. De his sanctus Thom. 1. 2. q. 4. artic. 2. & in summa contra Gen. lib. 3. cap. 24.

An ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Quæstio L.

QVæritur, an ad beatitudinē requiratur cōprehensio.

1. argum. Dicunt quidam, quòd non: quia dicit Aug. ad Paulinum de Videndo Deum: attingere mente Deum magna est beatitudo: comprehendere autem impossibile est, ergo non requiritur comprehensio.

2. argum. Item beatitudo est perfectio hominis, secundum partem rationalem, in qua non sunt, nisi intellectus, & vo- **A** luntas, sed intellectus sufficiēter perficitur per Dei visionem, voluntas autem per delectationem, ergo nō requiritur comprehensio tanquam tertium.

3. argum. Item beatitudo consistit in operatione. Determinantur autem operationes per obiecta. Obiecta verò generalia sunt duo, scilicet bonum, & verum, respondet verum visioni, & bonum delectationi, ergo vltra hæc non requiritur comprehensio: quia non est aliquod obiectum speciale, de quo sit.

Dicendum, quod requiritur comprehensio ad beatitudinem. Quia 1. ad Corint. 9. dicitur: Sic currite, vt comprehendatis. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem, sicut dicitur: Bonum certamen certaui, cursum cōsummaui, fidem seruaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, idest beatitudo 2. ad Timo. 4. ergo compre- **B** hensio requiritur ad beatitudinem. Cōsiderandum pro hoc, quod cum beatitudo consistat in consecutione vltimi finis; ea quę requiruntur ad beatitudinem, debent considerari ex ipso ordine hominis, ad finem. Ordinatur autem homo ad finem intellectualem, partim per intellectum, & partim per voluntatem. Per intellectum quidē, inquantum præexistit in intellectu quædā cognitio imperfecta de ipso fine. Per voluntatem autem primò quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis, in aliud, secundò autem per realem habitudinem amantis, ad amatum, & hæc potest esse triplex.

Triplex habitudo amantis ad amatum.

Nam quandoque amatum est præsens amanti, & tūc iam non quæritur. Quandoque autem non est præsens, sed est impossibile illud haberi, & etiam non quæritur. Aliquando autem non est præsens, & est possibile habe- **C** ri, sed est eleuatum supra facultatem quærentis, ita vt statim haberi non possit. Et hæc est habitudo sperantis, ad rem speratam, & hæc sola facit inquiri, quod non habetur. Istis autē tribus, scilicet intellectui aliqualiter cognoscenti finem, licet imperfectè, & voluntati amanti, & habitudinis amantis ad amatum, respondent alia tria in beatitudine. Nam cognitio perfecta ipsius finis, respondet imperfectæ cognitioni, præsentia finis, respondet habitudini spei, delectatio autem in fine iam præsenti pertinet ad ipsam voluntatem, siue ad amorem. Ideo necesse est, quod ad beatitudinem ista tria concurrant, scilicet visio, quæ est cognitio perfecta finis intellectualis, & comprehensio, quæ importat præsentiam finis, & delectatio, vel fruitio, quæ dicit quietationem quādam in amato, postquam voluntas illud apprehendit, & hoc **D** modo comprehensio est necessaria ad beatitudinem. De his sanctus Thom. 1. 2. q. 8. art. 3.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd comprehensio dupliciter dicitur: vno modo, vt est inclusio comprehensi in comprehendente, & sic Deus potest attingi, sed nō comprehendi, vt ait Aug. quia quod comprehenditur ab aliquo finito, necesse est esse finitum. Deus autem infinitus est, & ipse solus se hoc modo comprehendit. Alio modo comprehensio est tentio, vel possessio rei, quæ principaliter habetur, sicut aliquis consequens aliquam rem, dicitur eam comprehendere, postquam illam tenet. Et hoc modo comprehēsio est necessaria ad beatitudinem, quia summum bonum non beatificat nos, nisi postquam comprehensum est. Et ita intelligitur, quod dicebat Apostolus: sic currite, vt comprehendatis, idest, vt præsentialiter teneatis illud, quod quæritis. **E**

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd beatitudo hominis non potest pertinere per se, nisi ad intellectum, & voluntatem. Et tamen ad istas duas potentias pertinent ista tria, visio, comprehensio, & delectatio. Quia comprehensio, & delectatio pertinent simul ad voluntatem: nam sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, cum eiusdem sit amare aliquid, & intendere in illud, nondum habitum: ita & ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio: quia eiusdem est habere aliquid, & quiescere in illo. Comprehensio tamen est ipsum habere: delectatio autem est ipsum quiescere.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quòd verum, & bonum sunt obiecta generalia, ad quæ requiruntur distinctæ potentiæ. Et sub ratione veri, & boni non potest haberi visio, & delectatio. In quolibet tamen istorum potest fundari ratio

F ratio præsentis, vel absentis. Nam verum secundum, quod est absens, quæritur, & secundum quòd est præsens, tenetur. Si ergo verum consideretur sub ratione veri, videtur, si autem sub ratione præsentis, tenetur. Et ista est comprehensio. Et sic ad intellectum pertinet visio, & comprehensio. Sic etiam de bono: nam bono, inquantũ bonum est, fruimur, & ista est delectatio. Inquantum verò præsens est, tenetur, & est comprehensio. Visio ergo determinatè se tenet ex parte intellectus, & delectatio ex parte voluntatis, comprehẽsio autem ex parte vtriusque, licet magis propriè pertinet ad voluntatem, cum comprehensio respondeat spei, quæ est in voluntate, & non in intellectu, vt est spes virtus theologica.

An ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.
Quæst. L I.

QVæritur, an ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

1. argum. Quidam dicunt, quòd non, quia beatitudo cõsistit essentialiter in operatione intellectus, vt ostensum est sup. q. 33. & tamen ad perfectam operationem intellectus, non requiritur aliqua rectitudo voluntatis, secundum quam, homines boni, & mundi sunt: quia multi mali sunt sapientes. Vnde dicit Augus. in lib. retractationum. Non approbo, quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos, scire verum voluisti. Responderi enim potest multos non mundos, multa scire vera: ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. argum. Item prius non dependet à posteriori, sed operatio intellectus est prior, operatione voluntatis: ergo beatitudo, quæ est operatio intellectus, non dependet à rectitudine voluntatis. Item illud, quod ordinatur ad aliud, tanquam ad finem non est necessarium, acquisito fine: sicut nauis non est necessaria, completa nauigatione. Rectitudo autem voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem, tanquam ad finem: ergo habita beatitudine, non est iam necessaria rectitudo voluntatis.

3. argum. Dicendum, quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, tanquam aliquid antecedens ad ipsam, & etiam tanquam consequens eam.

De primo patet, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem hominis ad finem vltimum, finis autem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma, ad materiam. Vnde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad suscipiendum illam, ita homo non consequitur finem suum, nisi debito modo sit ordinatus ad ipsum. Et sic nullus potest ad beatitudinem peruenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis, quæ ordinat ad beatitudinem. Sic dicitur supra in littera: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, idest, per munditiam cordis, peruenient ad videndum Deum, quæ visio est beatitudo. Sicut etiam dicitur ad Hebræ. 13. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum, idest, si illam non habuerit, non perueniet ad videndum Deum, & tamen sanctimonia est munditia voluntatis, vel rectitudo eius.

De secundo patet, scilicet, quòd requiratur rectitudo voluntatis, vt consequens, vel concomitans beatitudinem: quia beatitudo consistit in Dei visione, vt probatum fuit supra q. 40. Essentia autem diuina, est ipsa natura bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat in ordine ad Deum quidquid amat, sicut voluntas non videntis, diuinam essentiam, quidquid amat, amat ex necessitate, sub ratione communi, boni, quam nouit. Et hoc est, quod facit voluntatem rectam, scilicet, quia amat, quidquid amat sub ratione boni veri. Ita erit in beatitudine, quia amabuntur omnia, quæ Deus amat inquantum ipse illa amat, qui est tota natura bonitatis, & est regula omnium diligendorum. Ideo necesse erit, quòd cum beatitudine, sit rectitudo voluntatis, non tanquam aliquid superadditum, sed tanquam aliquid per se consequens eam, sicut delectatio per se consequitur beatitudinẽ. De his sanctus Tho. 1. 2. q. 4. artic. 4.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd aliqua vera possunt cognosci, sine rectitudine voluntatis, verumtamen, quod in se habet simul naturam totius veritatis, & bonitatis, non potest cognosci clarè sine rectitudine voluntatis: quia sicut in eo verum, & bonum idem sunt, & vtrunque summum est, ita videns illud non solum efficitur intelligens, per illud, sed etiam efficitur bonus. Illud autem est in beatitudine, quæ est visio Dei, in qua non potest aliquis esse intelligens, nisi etiam bonus sit. Ideo requiritur ad visionem illam, rectitudo voluntatis. Et dato, quòd esset possibile aliquem, non habentem rectam voluntatem peruenire ad videndum Deum, necesse esset, quòd simul in ipsa visione consequeretur rectitudinem voluntatis, cum vniretur ipsi naturæ totius boni, & amaret eam, & dirigeretur per eam, tanquam per regu-

G lam bonorum, & diligendorum. Et illud erat habere rectam voluntatem, cum rectitudo sit per hoc, quòd regulatiuum conformatur regulæ.

In alijs autem rebus potest aliquis intelligere verum, non habens rectitudinem voluntatis, quia illa licet sint simul vera, & bona, tamen non sunt regula bonorum, ita vt per eorum adeptionem, necesse sit voluntatem esse rectam.

Ad 2. ar. De duobus actibus intellectus, & voluntatis circa felicitatem. Ad secundum dicendum, quòd omnis actus voluntatis præceditur ab aliquo actu intellectus, & tamen aliquis actus voluntatis est, qui præcedit aliquem actum intellectus. Pro quo sciendum, quod intellectus habet duos actus circa beatitudinem, scilicet, iudicare de obiecto eius, & quid est illud, in quo consistit beatitudo. Alius est attingere ipsum obiectum beatitudinis, per co-

H gnitionem. Voluntas etiam habet duos actus circa beatitudinem, scilicet, tendere in illam per modum amoris, & spei, & delectari in illa, postquam habita est. Primus actus intellectus, est simpliciter primus circa beatitudinem, scilicet, quia ipse ante omnia iudicat, quòd beatitudo sit summum bonum, & in quo consistit. Post istum sequitur primus actus voluntatis, quia mox, vt voluntas, iudicante intellectu arguit beatitudinem, esse summum bonum: amat illam, & tendit in eam, cum solius voluntatis sit tendere in aliquid, vt in finem. Post istum sequitur secũdus actus intellectus, scilicet, attingere beatitudinem per visionem, quia solus intellectus est, qui potest immediatè vniri Deo, cognoscendo ipsum. Nulla autem potẽtia nostra est, cuius actus possit pertingere immediatè ad Deum. Post hunc succedit secundus actus vo-

I luntatis, qui est delectari in ipso summo bono iam habito per actum intellectus, & quiescere in ipso. Et sic primus actus intellectus est ante omnem actum voluntatis, & primus actus voluntatis est ante secundum actum intellectus. Et tamen in primo actu voluntatis requiritur rectitudo eius, s. recta inclinatio in finem per media conuenientia ad finem. Et iste actus voluntatis præcedit secundum actum intellectus, vt dictum est, & in illo consistit beatitudo, quia ille est visio, vt dictum est: ergo requiritur ad beatitudinem rectitudo voluntatis, tanquam aliquid præcedens.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quòd non omne, quod ordinatur ad finem, cessat adueniente fine, sed solum quod se habet in ratione imperfecti, & motus, vel instrumenti, sic habita forma cessat motus, & omnia instrumenta,

K per quæ aliquid fit, factã re non sunt necessaria, sicut est in instrumentis ædificandi, facta domo. Rectitudo autem voluntatis dicit perfectionem. Ideo etiam habita rectitudine non cessat, sed ibi perfectius habetur. Sicut quandiu res est in motu ad albedinem, habet albedinẽ imperfectam: quia cum illa forma acquiratur successiuè in qualibet parte motus illius, quæ est dealbatio, est aliquid albedinis, & illud non cessat adueniente perfecta albedine, sed potius, quod erat prius imperfectum, tunc perficitur. Aliter etiam potest dici, quòd si aliquid ordinatur solum ad acquirendum finem, habito fine cessat illud, si tamen sit non solum ad acquirendum, sed etiam ad conseruandum, acquisito fine, adhuc illud manet. De primo patet, vt in medicinis, curatis, quæ habita sanitate, iam non ministrantur. De secundo patet, vt in speculari. Quia per speculari efficitur aliquis

F aliquis sapiens, & tamen habita sapientia, non cessat speculatio, sed tunc magis speculatur: quia sine speculatione periret scientia, per longam disuetudinem actus. Sic etiam patet generaliter de omnibus virtutibus moralibus, quæ gignuntur ex actibus, & postea genitæ eosdem actus habent, vt patet 2. Ethic. Ita rectitudo voluntatis facit ad conseruationem beatitudinis, sicut ad acquisitionem: ideo habita beatitudine, nondum cessat ista rectitudo, & sic ad illam tanquam antecedens, & tanquam consequens est necessaria.

An habere corpus requiratur ad beatitudinem, vel an sola anima manens possit esse beata.
Quæst. LII.

G Quæritur, an habere corpus requiratur ad beatitudinem, vel si potest anima sola manens, esse beata.

Opinio quorundã, q corpus requiritur ad beatitudinem. *1. argum.* Aliqui dicunt, quòd requiritur corpus, quia perfectio virtutis, vel gratiæ, aut gloriæ præsupponit perfectionem naturæ, sed beatitudo est perfectio virtutis, sicut in morali, vel gratiæ, aut gloriæ, sicut in visione Dei: anima tamen sine corpore non habet perfectionem naturæ, cũ sit naturaliter pars naturæ humanæ, omnis autem pars est imperfecta separata à suo toto: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. argum. Item beatitudo est operatio quædam perfecta, quia aliàs non esset in ea omne bonum: operatio tamen perfecta non est nisi entis perfecti; quia nihil operatur, nisi secundum, quòd est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto, sequitur, quòd anima non H potest sine corpore esse beata.

3. argum. Item beatitudo est perfectio hominis, & proprium bonum eius: anima tamen sine corpore non est homo: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

4. argum. Item operatio, in qua consistit beatitudo, debet esse non impedita secundum Arist. 10. Ethi. Operatio tamen animæ separatæ à corpore, est impedita, quia vt dicit August. 12. super Gen. ad litteram: Inest ei quidam naturalis appetitus, corpus administrandi, quo appetitu retardatur quoddammodo, ne tota intentione pergat ad illud summum cælum, idest, in visionem diuinæ essentiæ: ergo sine corpore non erit beata.

5. argum. Item beatitudo est bonum sufficiens, & quietat appetitum animæ: animæ autem separatæ non competit quies: quia adhuc appetit administrare corpus vt dicit August. I ergo non est beata sine corpore.

6. argum. Item in beatitudine erunt homines æquales angelis Luc. 20. & tamen anima separata non potest esse æqualis angelis: ergo non potest esse beata. Patet per Aug. vbi supra.

Dicendum, quòd beatitudo est duplex, vna est imperfecta, qualis in hac vita habetur: alia est perfecta, quæ consistit in Dei visione. Ad beatitudinem imperfectam huius vitæ manifestum est, quod corpus requiritur: quia non potest homo esse in hac vita, nisi quandiu anima in corpore fuerit. Etiam quia beatitudo huius vitæ consistit in operatione intellectus speculatiui, vel practici, sed beatitudo speculatiua, de qua Arist. 10. Ethic. consistit in operatione intellectus speculatiui, speculari autem non fit sine phantasmate, in hac vita. 3. de Anima, scilicet, oportet intelligentem phantasmata speculari: phantasma autem nõ habetur, nisi per organum corporeum: K ergo beatitudo speculatiua huius vitæ, quodámodo dependet à corpore. Est alia beatitudo imperfecta huius vitæ, quæ consistit in actu intellectus practici, & hoc est per virtutes morales, s. per actum optimatum virtutum, de qua 1. Ethic. scilicet operationes morales sunt circa res exteriores: ergo ista beatitudo, adhuc magis dependet à corpore, quam beatitudo speculatiua. Si autem loquamur de beatitudine perfecta quæ in Dei visione consistit, quidam dixerunt, quod non potest esse beatitudo in anima separata a corpore, & dicunt, quod animæ sanctorum quandiu à corporibus separatæ sunt ad istã beatitudinem non pertingunt, nisi perueniant in die iudicij, quando corpora resumunt. Istud patet esse falsum auctoritate, & ratione: auctoritate patet, quia Apostolus dicit 2. ad Corinth. 5. Quandiu sumus in corpore peregrinamur a Domino. Et subdit ibi rationem huius peregrinationis dicens: Per fidem enim ambulamus, & non per speciem, idest, nondum videmus, sed solum credimus. Ex quo apparet, quòd quandiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem, carens visione diuinæ essentiæ, nondum est Deo præsens per quod homo beatus efficitur. Vnde subditur, eo. c. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Deum. Et sic innuit, quòd immediate, vt homo peregrinatur à corpore, potest esse præsens Deo. Sic manifestum est, quod animæ separatæ à corporibus ambulant per speciem, scilicet, præsentes sunt Deo, & eius essentiam clarè vident, quod est ambulare per speciem, & non per fidem: ergo beatitudinem habent, cum in hac visione sit beatitudo.

Item patet hoc ratione, quia intellectus ad sui operationem non indiget corpore, nisi propter phantasmata, per quæ intelligit. Diuina tamen essentia non potest videri per phantasmata, nec per aliquam similitudinem creatam, intellectualem. Quia quælibet talis distat ab ea in infinitum, sed per seipsam solum videri potest, vt ostensum est supr. q. 40. & tamen in hac visione est beatitudo, ergo anima separata a corpore potest esse beata. Considerandum, tamẽ, q ad perfectionem alicuius rei, potest aliquid dupliciter pertinere. Vno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo dicitur requiri ad perfectionẽ rei illud, quod pertinet ad bene esse suum, & sic ad perfectionẽ hominis requiritur pulchritudo, & robur corporis, & viuacitas sensuum, & sanitas, & similia. Accipiendo primo modo non pertinet corpus ad beatitudinem perfectam, quia totum, quod est de substantia beatitudinis, anima sola habere potest. Accipiendo secundo modo corpus pertinet ad perfectionem beatitudinis: cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in natura sua, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua consistit beatitudo. Corpus tamen pertinet aliquo modo ad perfectionẽ animæ: quia naturale est animæ esse in corpore, cum sit forma illius, & ambo sint partes speciei humanæ: ideo perfectius habebit anima beatitudinem in corpore, quam extra corpus. Vnde Aug. 12. super Gen. ad litteram, cum quæsiuisset vtrum spiritibus defunctorum, sine corporibus, posset summa illa beatitudo præberi: respondet, quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, vt sancti angeli vident, sine alia latentiori causa. Ideo quia in eis naturalis quidam appetitus est corpus administrandi. Et ob hoc licet animæ sanctorum beatæ sint, perfectior tamen erit earum beatitudo post diem iudicij, resumptis corporibus, quàm nunc. De his sanctus Thom. 1. 2. q. 4. artic. 5.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quam partẽ transcendit corporis organa, & non est beatitudo perfectio eius, secundum, quod est forma corporis humani. Et sic manet animæ sua perfectio, secundum quam potest esse beata. Si autem competeret ei beatitudo, inquantum est forma corporis, non posset illam habere, nisi in corpore, & esset tunc beatitudo solius compositi, & non animæ. Competit tamen sibi secundum partem superiorem, secundum quam absoluta est à corpore, etiam quando in corpore est: ideo non indiget corpore ad beatitudinem.

Ad 2. ar. Aĩa sola inter formas hẽc est, & q non nõ habet aliud esse, nisi animæ. Ad secundum dicendum, quod operatio perfecta, solius entis perfecti est: anima autem separata a corpore, esse perfectum habet, quia habet totum esse compositi: licet enim anima sit pars hominis, non se habet ad suum totum, sicut partes in alijs compositis. Quia generaliter in quolibet composito esse totius, non est alicuius partis suæ. Nam materia non habet esse, sed illud à forma suscepit: forma autem etiam non habet esse, sed est, quod compositum est. Quod patet, quia post compositum non manet, & tamen si forma haberet esse, etiam dissoluto composito maneret, cum non corrumpatur forma, sed compositum. Et ta-

men non manet ergo esse non suit eius, sed compositi. F Ideo corrupto composito generaliter partes omnino esse desinunt; sicut in partibus animalis, quæ postea esse nō habent tale, quale in cōposito: ideo nec aliquod esse, quia anima animalis mortui nihil omnino etiam, corpus etiam illius non habet esse: quia transit ad alteram speciem, & sic materia, & forma illius, nihil sunt. Aliquando autem manent partes. & non secundum idem esse. Sicut diuisa linea, manent partes lineæ: quia quælibet illarum est linea, & tamen non habent idem esse: quia prius nulla earum erat linea, sed pars: nunc autem quælibet earum est linea. Anima autem humana habet aliquid speciale, quia ipsa habet totum esse compositi. Nam in homine est vnicum esse, cum homo sit vnica res, & illud esse est animæ, quia anima per se habet esse, & illud communicat corpori, & esse hominis non est aliud, nisi per hoc, G quòd anima dans esse corpori, facit resultare vnam tertiam naturam, quæ est homo, & tamen tertia natura ista non subsistit per aliud esse, quàm per illud, quod habet anima. Quia aliàs daretur, quòd in homine essent duo esse, scilicet, vnum hominis, & alterum animæ, vel daretur, quòd esse, esset ipsius hominis, & anima non haberet esse. vtrunque est falsum.

Primum patet, quia tunc homo non esset, vna res, sed duæ. quia ens dicitur ab esse. Si ergo in homine essent duo esse, esset homo duo entia, quod falsum est.

Differentia inter hominū, & pecorū animas. Secundum patet, quia tunc homine mortuo non posset manere anima eius, si non haberet esse, & tamen manet ergo ipsa dum erat in corpore, habebat esse. Et ista est differentia inter animas hominis, & pecorum: quia illæ non habent esse in composito, sed esse est ipsorum H pecorum: ideo mortuo pecore, impossibile est manere animam eius, cum nullum esse habeat. Si autem haberent esse, necesse esset, quòd omnes animæ pecorum, manerent post mortem ipsorum, sicut animæ humanæ. Anima autem hominis, quia dum erat in corpore habebat totum esse compositi, nunc etiam separata à corpore habet totum esse hominis. Et sic in anima separata manet totum, & perfectum esse hominis: licet non maneat tota natura speciei. Et sic potest habere operationē perfectam, cum operatio consequatur esse rei, & sic habebit anima separata beatitudinem, quæ est operatio perfecta.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quòd licet anima separata non sit homo. potest tamen esse beata: quia beatitudo licet conueniat homini, non conuenit ei, nisi solum secūdum intellectum: ideo separato intellectu ab homine, poterit esse beatitudo in intellectu. Sicut Aethiops non est albus simpliciter, sed secundum dentes: ideo dentes sui euulsi, adhuc vocabuntur albi, & ipse si maneret sine dentibus iam nullo modo vocaretur albus, nec simpliciter, nec secundum quid.

Ad 4. ar. Ad quartum dicendum, quòd anima separata habet operationem aliqualiter impeditam, & tamen illud impedimentum non sufficit tollere beatitudinem. Pro quo sciendum, quòd aliquid impeditur dupliciter: vno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris. Et tale impedimentum in operatione tolleret beatitudinem. Alio modo est impedimentum, per modum cuiusdam defectus, vel imperfectionis in operatione, s. quia res impedita, non habet quidquid desiderat ad sui perfectionem, & tale impedimentum non K repugnat fęlicitati, sed repugnat perfectioni totali, fęlicitatis. Ita quod non potest esse res totaliter fęlix, & tamen fęlix erit. Ita separatio animæ à corpore dicitur retardare animam, ne tota intentione tendat in visionem diuinæ essentiæ. Appetit enim ipsa anima sic frui Deo. quòd etiam ipsa fruitio deriuetur ad corpus, per redundantiam quandam eo modo, quo est possibile: quandiu ergo anima fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in Deo, quòd adhuc tamen vellet, quod corpus suum pertingeret ad hanc participationem.

Ad 5. ar. Ad quintum dicendum, quod beatitudo quietat appetitum, & appetitus animæ separatæ quietatur, & tamen adhuc manet ei desiderium, quod corpus perueniat ad illam beatitudinem.

F Et cum dicitur, quòd beatitudo quietat desiderium, est sensus, quod beatitudo est perfectum bonum: ideo ipsa habita, quiescit appetitus, scilicet, quia non quærit aliud bonum, sibi satisfactum esse videns. Et tamen adhuc potest desiderare, quod ad istud bonum participandum perueniant alij. sicut ille, qui habet totum, quod vult, beatus dicitur, & tamen adhuc desiderat, quod amicus suus habeat partem illorum bonorum, quæ ipse habet. Et iste appetitus non repugnat beatitudini.

Vel potest dici alijs verbis, quod beatitudo quietat appetitum ex parte obiecti appetibilis, scilicet, quia appetitus habet bonum, quod ei sufficit, & tamen nō oportet, quod quiescat totaliter appetitus adhuc ex parte appetentis. s. quia fortè non possidet istud bonum secundum omnem modum, quo possidere posset, & vellet, & G sic anima separata fruitur Deo solum per seipsam. Posset autem frui etiam secundum quandam redundantiam in corpus, ideo illam desiderat, & sic quando corpus resumpserit, crescet beatitudo sua, non quidem intensiuè, scilicet, quia idem gaudium erit, & de eadem re: nec adueniet aliquod bonum, de quo anima nouiter gaudere possit, sed extendetur ista beatitudo, quia erat prius in anima, postea autem redundabit etiam in corpus.

Ad sextum dicendum, quod animæ beatorum, siue ante resurrectionem, siue post, erunt æquales eis, vel nō contemplentur, sicut angeli ante corporum resumptionem, potest intelligi secundum æqualitatem quantitatis, vel cuiusdam proportionis. Si primo modo, falsum est: quia multæ animæ ante corpora resumpta erāt beatiores angelis, sicut anima beatæ Virginis antequam H reuniretur corpori, (sicut piè creditur reunita) erat beatior omnibus angelis, & excellentius videbat diuinam essentiam, quam illi, sicut ecclesia cantat de illa: Exaltata est sancta Dei genitrix super choros angelorum, ad cælestia regna. *Ad 6. ar.*

Si secundo modo verum est, quia animæ separatæ nō contemplantur Deum, sicut angeli ex toto conatu suo contemplantur Deum, cum nihil habeant, quod eos retardet. Animæ autem separatæ retardantur aliquo modo, propter desiderium corporum, vt non toto conatu Deum contemplentur. Et sic intelligit August. Hoc tamen non facit animas separatas minores angelis in beatitudine, cum possint esse omnes simpliciter maiores quibusdam angelis.

I *An ad beatitudinem perfectam requiratur aliqua perfectio corporis. Quæst. LIII.*

QVæritur, an ad beatitudinem perfectam requiratur aliqua perfectio corporis.

Dicunt quidam, quòd non: quia perfectio corporis, est quoddam corporale bonum. Fuit tamen ostensum supra. quæst. 23. quòd beatitudo non consistat in bonis corporalibus, ergo non requiritur ad beatitudinem aliqua dispositio corporis. *1. argum.*

Item beatitudo consistit in visione diuinæ essentiæ, vt ostensum est sup q. 40. & tamen ad istam visionem corpus nihil confert, quia per corpus non ministrantur, nisi phantasmata intellectui. Sed ista non erunt necessaria ad beatitudinem, vt ostensum est præcedenti q. ergo nō requiritur perfectio aliqua corporis ad beatitudinem. *2. argum.*

K Item quanto intellectus est magis abstractus à corpore, tanto perfectius intelligit: beatitudo, tamen consistit in operatione perfectissima intellectus: oportet ergo animam, esse omnibus modis abstractam à corpore, ad habendam beatitudinem. *3. argum.*

Dicendum, quòd quando quæritur hic, an requiratur perfectio aliqua corporis ad perfectam beatitudinem, non quæritur, an in aliquo bono, vel perfectione corporis, possit esse beatitudo, tanquam in obiecto, quod ostēsum est, q nō potest esse beatitudo in bonis corporalibus sup. q. 23. sed quæritur, an aliquod bonum corporale requiratur tanquam dispositio quædam, ad consequendum beatitudinem, vel ad perfectè possidendum eam.

Item cum quæritur hic de bonis corporalibus, an pertineant ad beatitudinem, non debent accipi largè bona corpo-

corporis, pro omni bono, quod est extra animam. quia illa vocantur bona exteriora. Et sunt corporalia, quædam ipsorum, non tamen sunt bona corporis. Hic autè quærimus solum de bonis corporis, & ista sunt quædam perfectiones corporis, vt est sanitas, pulchritudo, robur corporis, viuacitas sensuum, agilitas membrorum, & similia. Nunc dicendum quod, vt sæpe dictum est, duplex est beatitudo: quædam perfecta, & alia imperfecta. Si loquamur de imperfecta qualis habetur in hac vita, dicendum, quòd requiruntur aliqua bona corporis, quia beatitudo ista est duplex, scilicet, quædam speculatiua, & quædam pratica. Speculatiua beatitudo indiget sanitate: quia ægri non possunt speculari, indiget etiam bona dispositione organorum saltem phantasticorum: quia ex dispositione bona, vel mala phantasiæ prouenit, quòd quidam homines sint omnino rudes, alij verò acutissimi, quod requiritur ad speculari. Quia licet quilibet, quantumcunque rudis, agente labore, & disciplina, perueniat ad aliquid intelligendum, non tamen sufficiet ad beatitudinem speculatiuam: quia non qualibet operatio causat fœlicitatem, sed operatio secundum perfectam virtutem 1. Ethic. In hominibus autem, qui sunt naturaliter valdè rudes, est speculatio cum difficultate, & sic est operatio impedita: & non potest peruenire ad magnam excellentiam. Ideo non poterit esse in talibus beatitudo speculatiua, etiam secundum præsentem vitam. Si autem loquamur de beatitudine practica, etiam requiritur sanitas: quia cum illa consistat in operatione virtutis, & multæ ægritudines sint, quæ omnino tollunt vsum rationis, sicut frenesis, & similes, necesse est ab his esse liberum hominem. Generaliter tamen omnis ægritudo, & si non tollat omnino actum virtutis, tamen impedit valde, beatitudo tamen est operatio non impedita. 10. Ethic. sanitas ergo requiritur ad beatitudinem. Alia autem corporis bona, scilicet robur, pulchritudo, & similia, & si non sint omnino necessaria ad beatitudinē practicam, sunt tamen valde conuenientia, tanquam adiuuantia, vel condecorantia. Et sic ad beatitudinem requiruntur aliqua bona decorantia, & sic est delectatio. 10. Ethic. scilicet, delectatio perficit operationem, sicut decor iuuentutem, & agitur ibi de operatione fœlicitans. Etiam patet hoc, quia licet beatitudo huius vitæ principaliter consistat in operatione, cum sit operatio secundum virtutem perfectam. 1. Ethic. tamen dicit etiā quandam aggregationem bonorū, sicut dicit Boetius de consol. lib. 3. prosa 2. Beatitudo est status, omnium bonorum aggregatione perfectus. Bona tamen corporis, scilicet robur, pulchritudo, & similia sunt quædam bona. Ideo ad beatitudinem, ista aliquid faciunt, sic dicit Aristo. 1. Ethic. Non omnino fœlix est, qui turpis facie est, vel sine prole. Si autem loquamur de beatitudine perfecta, dicunt quidam, quòd non requiritur ad eam aliqua corporis dispositio, sed potius requiritur, quòd anima sit omnino separata à corpore. Vnde August. 22. de Ciuit. Dei. Introducit verba Porphyrij dicentis, quòd ad hoc, q̀ anima sit bona, omne corpus fugiendum est.

Duplex beatitudo.

Sed hoc est inconueniens, quia naturale est animæ vniri corpori, cum sit forma eius, & pars speciei, non est autem possibile, quòd istud, quod est naturale animæ, tollat perfectionem eius maximam, scilicet beatitudinem, ad quam naturaliter inclinatur. Ideo dicendum, quòd ad beatitudinem perfectam, quæ est in visione Dei, non requiritur corpus, vt probatum est præcedenti q. quia anima separata potest Deum videre, & ista est substantia beatitudinis. Ista tamen non est omnino perfecta beatitudo, quia vt ibi ostensum est, anima separata aliqualiter retardatur ab hoc, quòd tendat in Dei visionem toto conatu, per hoc, quòd appetit corpus administrare. Dicendum ergo, quod habere corpus, & habere perfectiones eius requiritur ad beatitudinem omnino perfectam, tanquam antecedens, & tanquam consequens. De primo patet, quia vt dicit August. 12. super Genes. ad litteram sic: tale sit corpus, cuius sit difficilis, & grauis administratio, sicut caro, quæ corrumpitur, & aggrauat animam, auertitur mens ab illa visione summi cœli, idest à visione Dei. Vnde concludit, quod cum hoc corpus

A iam non erit animale: sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, & erit ei ad gloriam, quod hic fuit ei ad sarcinam, idest proficit corpus istud ad gloriam, & sic erit quasi quoddam antecedēs ad perfectam beatitudinem. De secundo patet, quia de beatitudine animæ, fiet quædam redundantia in corpus, vt etiam ipsum corpus sua perfectione potiatur, sicut dicit August. in epistola ad Dioschorum, quòd tam potentis naturæ, Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine, redundet in inferiorem naturam, incorruptionis vigor. Illud autem est valde conueniens, quia licet anima per se possit esse beata, tamen ipsa non est homo. Vt ergo natura humana, quæ beatitudinis capax est, aliquando beatificetur, oportet corpus esse vnitum animæ, & habere perfectiones suas. Ideo Deus ad beatitudinem non solum promi-
B sit bona animæ, sed etiam bona corporis: Isa. vlt. scilicet videbitis, & gaudebitis, & gaudebit cor vestrum, & ossa vestra sicut herba germinabunt: ergo in corpore erit perfectio aliqua, in beatitudine.

Ad primum dicendum, quòd beatitudo non consistit in aliquo bono corporali, quasi in obiecto: requirit tamen quasdam dispositiones corporales ad habendum plenius beatitudinem, vel ad eam magis possidendum. Ad 1. ar.

Ad secundum dicendum, quod ad visionem Dei, in qua consistit essentia veræ beatitudinis, corpus nihil facit directè, & tamen requiritur ad istam visionem, quia si anima non haberet corpus, retardaretur, ne totaliter tenderet in Deum, vt sup. dictum est. Ad 2. ar.

Ad tertium dicendum, quod ad operationem perfectam intellectus non requiritur abstractio à corpore, Ad 3. ar.
C simpliciter, sed abstractio à corpore corruptibili, quod intellectum impedit. Nam corpus absoluiè non impedit intellectum; sed corpus, vt est corruptibile. Sap. Corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam. Corpus tamen post resurrectionem erit incorruptibile, & spirituale. 1. ad Corinth. 15. ergo tale corpus non impediet, sed potius iuuabit beatitudinem. De his S. Thom. 1. 2. q. 4. articu. 6.

An ad beatitudinem perfectam requirantur bona exteriora. Quæst. LIIII.

QVæritur, an ad beatitudinem perfectam requirantur bona exteriora.

Aliqui dicunt, quod sic: quia istud, quod in præmium 1. argum.
D sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet: sanctis tamen promittuntur bona exteriora, scilicet, cibus, & potus, & regnum. Luc. 22. Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus, regnum, vt edatis, & bibatis super mensam meam, in regno meo. Et quia dicitur, quòd sancti habebunt thesauros, sequen. cap. Thesaurizate vobis thesauros in cælo, & inf. 25. dicitur: Venite benedicti patris mei, possidete regnum: ergo ad beatitudinem, exteriora bona pertinent.

Item secundum Boet. 3. de conso. prosa 2. beatitudo est status, omnium bonorum aggregatione perfectus, exteriora tamen, sunt quædam hominis bona, licet minima, vt ait August. ergo requiruntur ad beatitudinem. 2. argum.

Item sup. in littera dicitur: merces vestra copiosa est in cælis, sed esse in cælis est esse in loco: ergo saltem locus 3. argum.
E exterior requiritur ad beatitudinem.

Dicendum, quod hic non quæritur, an bona exteriora, quæ sunt propriè bona fortunæ, pertineant ad beatitudinem, ita quòd in eis sit beatitudo, tanquam in obiecto, quia ostensum est sup. q. 19. & 20. & 21. & 22. quòd hoc esse non potest. Sed quæritur an pertineant ad beatitudinem, idest, aliquo modo ad illam faciant, tāquam dispositio necessaria, vel tanquam aliquid adiuuans, aut decorans. Considerandum, quòd beatitudo est duplex, perfecta, & imperfecta, vt dictum est. Loquendo de imperfecta, quæ potest haberi in hac vita, dicendum, quòd requiruntur bona exteriora ad illam, siue sit beatitudo speculatiua, siue practica. De speculatiua patet, quia ad eā requiritur cibus, & potus, qui computantur inter bona exteriora, & tn̄ sine illis nō est vita: Requiritur ēt vestis, & domus. Ista enim quatuor ponuntur esse necessaria ad

Quæ bona requiruntur ad fœlicitatem.

vitam humanam. Eccl. 26. Initium vitæ hominis panis, & aqua, & vestimentum, & domus protegens turpitudinem. Aliqua etiam alia necessaria sūt, licet pauca ad beatitudinem speculatiuam. Ad practicam autem beatitudinem requiruntur omnia prædicta, & multa alia. Nam cum illa consistat essentialiter in operatione virtutis, & ad istam operationem multa requirantur tanquam adiuuantia. & multa tanquam decorantia requiruntur bona multa exteriora ad beatitudinem. Et sic diuitiæ ad beatitudinem pertinēt, quia vsus illarum optimum est, secundum virtutem liberalitatis, & magnificentiæ, quas virtutes fœlix, excellenter habet. Requiritur etiam potentia temporalis, quæ ad operationem virtutum multum confert, sic dicit Arist. 1. Ethic. Multa per amicos, & multa per potentiam temporalem operata sunt. Sic etiam dicit Boetius de consol. lib. 1. prosa 4. scilicet, quòd tunc G sunt beatæ respublicæ, quando sapientes, idest, virtuosi eas regunt. Et ista est causa honesta ad hoc, quòd virtuosus desideret potentiam temporalem, scilicet, vt per eam virtutis actum exerceat, & prohibeat mala, quæ sequerentur, si flagitiosi in potestatibus constituerentur. Hoc etiam modo honor, & fama ad beatitudinem requiruntur, inquantum ista multa conferunt ad virtutis actum, & maximè in docentibus, qui si fuerint magnæ auctoritatis, proficient, si autem viri contemptibiles, etiam si bona dicunt, nihil proderunt. Requiruntur etiam ad beatitudinem, quædam exteriora bona, quæ non adiuuant, sed solum decorant, vt habere filios, sicut dicitur 1. Ethi. Non omnino fœlis est, qui turpis facie est, vel sine prole: sic etiam Boetius 2. de Consol. prosa 4. ostendens, quod beatitudo temporalis, nunquam prouenit alicui tota, H vel non diu consistit, dicit. Ille vitam cœlibem deflet, & ille nuptijs fœlis, orbus liberis, alieno censum nutrit, hæredi. In hac ergo beatitudine practica, requiruntur multa bona exteriora. In speculatiua autem pauca. Ex quo apparet, quòd practica beatitudo habet tanto minus de ratione veræ beatitudinis quāto pluribus indiget. Nam vera beatitudo nullo indiget, sed est per se sufficiens, quę autem paucis indiget, licet non sit vera beatitudo, aliquo tamen modo ad illam accedit. Si autem loquamur de beatitudine perfecta, quæ est in Dei visione, dicendum, quòd nullis bonis exterioribus indiget, eo quòd ipsa est per se sufficiens, immo nulla exteriora bona habebit. Nam in vita æterna, vbi erit vera beatitudo, nullæ diuitiæ temporales, nulla potestas mundana, aut huiusmodi aliquod erit, nec etiam filios quisquam vltra generabit, tanquam ad beatitudinis decorem pertinentes, I sicut gentiles poetæ posuerunt, quod in cœlis erant nuptiæ inter Deos, & Deas, & numerosa Deorum proles quotidie crescebat, vt ait Marcianus Capella lib. de Nuptijs Mercurij, & Phisiologiæ. Sic etiam tude vulgus putabat. Vnde quando Christus prædicabat resurrectionem mortuorum, Saducæi quæsierunt ab eo de illa muliere, quæ habuerat septem viros, cuius illorum esset in resurrectione. Christus autem hunc errorem repulit, dicens: Erratis, nescientes scripturas, nec virtutem Dei: in regno enim cælorum non nubent, nec nubentur, sed erunt sicut angeli Dei infra 22. & Luc. 20. De alijs autem bonis exterioribus quòd non sunt in illa beatitudine, apparet, quia talia bona, aut sunt necessaria ad corporis sustentationem, sicut cibus, & potus, & vestis, & K domus: aut sunt adiuuantia ad operationem virtutis, sicut potentia temporalis, honor, & fama; aut condecorantia, sicut habere filios. Bona ista prima non erunt ibi, quia corpus humanum erit iam incorruptibile, & spirituale, 1. ad Corinth. 15. Non indigens cibo, & potu ad conseruationem suam.

Secunda etiam non erunt: quia ibi non erit necessarius aliquis vsus virtutis, immo non manebit ibi aliqua virtus moralis, quantum ad actum, quem nunc habet, nec etiam virtus theologica aliqua, nisi charitas, 1. ad Corinth. 13. Ideo non erit necessaria potentia temporalis, nec honor, nec diuitię, nec alia adminicula ad actum virtutis.

Tertia etiam bona exteriora, quæ sunt ad decorem, ibi non erunt, quia beatitudo ipsa erit per se sufficiens bonum, & non indigebit aliquo extrinseco bono, quia omnia ista sunt minora bona, & sunt in defectum veri boni. Nullum ergo illorum ibi erit, sed ipsa visio Dei sola, hominem beatificabit, sic dixit David. Psalm. 72. Quid mihi est in cælo, & à te quid volui super terram? Quasi dicat: Domine ex quo ego habeo bonum in cęlo, quod tu mihi parasti, nihil volo a te super terram, idest, de bonis temporalibus, exterioribus, & subdidit ibi causam, dicens: Mihi autem adhærere Deo, bonum est, idest, totum bonum meum volo, quod sit in adhærendo Deo, & istud adhærere, est per visionem. Non sunt ergo aliqua bona exteriora, conuenientia veræ beatitudini. 3. De his S. Thom. 1. 2. q. 4. artic. 7.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod omnes illæ auctoritates loquuntur mysticè: quia in scriptura solent spiritualia intelligi, per temporalia, vt ex his quæ animus nouit, surgat ad incognita, quæ non nouit, vt ait Gregor. in quadam homilia. Et sic per cibum, & potum intelligitur delectatio, quæ erit in beatitudine. Mahometistæ tamen, turpes, & insipientissimi viri, volunt post resurrectionem beatitudinem futuram in delectationibus ciborum, & potuum, & venereorum. Contra quos fortè dicetur in libello nostro impugnatorio contra errores alcoranı. Per diuitias autem, vel thesauros cæli, intelligitur sufficientia omnium bonorum. Per regnum autem, quod est maxima dignitas terrena, intelligitur maxima exaltatio hominis, quæ erit vsque ad coniunctionem cum Deo.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd bona ista temporalia non erunt in illa vera beatitudine, quia ista non sunt bona simpliciter, sed solum in defectum veri boni, & quia in præsenti, verum bonum haberi non potest, ista quæruntur, tanquam quædam partia bona. In beatitudine autem erit verum bonum, scilicet Deus, qui est ipsa essentia boni, & eo præsente, nullum aliud bonum poterit esse necessarium, & qui habet ipsum, habet omnia bona simul, quia in eo sunt omnia virtute, sicut in suo fonte. In cæteris autem non est bonum nisi per participationem.

Ad 3. arg. Ad Tertium dicendum, quòd secundum August. in lib. de sermone Domini in monte, non dicitur esse merces sanctorum in cælis corporeis, sed per illos, intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nullus tamen, locus corporeus est, in quo fit beatitudo, nisi cælum empyreū: & tamen non confert locus ille aliquid ad beatitudinem de necessitate, tanquam in loco illo sit aliqua virtus, faciens aliquid ad beatitudinem, quæ non fit in alijs locis, quia in quolibet loco poterat esse beatitudo, sicut & in sinu Abrahæ dicitur fuisse beatitudo per triduum mortis Christi, quo vsque Christus resurgens eduxit secum inde animas sanctorum Est tamen locus empyreus aptior ad beatitudinem: quia est locus altissimus, & in parte optima rerum corporalium, omnino à motu sequestratus.

An ad beatitudinem requirantur amici.

Quæstio LV.

1. argum. Quæritur, an ad beatitudinem requirantur amici. Dicunt aliqui, quòd sic, quia beatitudo futura, in scripturis, gloria solet appellari. Consistit autem gloria in hoc, quod bonum alicuius, ad multorum notitiam deducitur. sed bonum nostrum nulli melius, quàm amico manifestari potest: ergo amici requiruntur ad beatitudinem.

2. argum. Item, dicit Boetius, quòd nullius boni, sine consortio, est iucunda possessio, ad beatitudinem tamen requiritur iucunditas, vel delectatio: nullius tamen consortium magis est delectabile quam amicorum, ergo requiruntur amici ad beatitudinem.

3. argum. Item charitas nostra perficietur in beatitudine, charitas autem extendit se ad Deum, & proximum, ergo proximi erunt necessarij ad beatitudinem, quod maximè conuenit in amicis.

Dicendum sicut sup. duplicem esse beatitudinē, de imperfecta,

perfecta, dicendum, quòd amici requiruntur ad eam, siue sit speculatiua, siue practica. De speculatiua patet, quia duo simul se exercentes, magis aliquid poterunt intelligere, quam vnus; etiam quia amici conuersabuntur inter se in ipso actu speculationis, sicut dicitur nono Ethicor. Et indiget amicis speculatiuus, etiam propter quandam delectationem, quæ in conuiuere sequitur. De beatitudine practica idem est, quia illa consistit in actu virtutum, & ad illum, multum conferunt amici. Nam quæ possumus per amicos, per nos ipsos posse dicimur 3. Ethic. Multa tamē potest homo efficere per amicos, quæ alias solus facere non posset, vt dicitur 1. Ethic. 5. Multa per amicos, & multa per potentiam temporalē operata sunt, & tamen ad beatitudinem magis sunt necessarij amici, vt benefaciamus eis, & vt bonitatis eis causam præstemus, quàm vt ab eis bonum recipiamus, vt dicitur 9. Ethic. De amicis tamen, in quo conferant beatis, & an conueniant eis amici vtiles, vel delectabiles, aut honesti, & an pauci, vel multi, & qualiter fęlix se habeat ad amicos, & amici qualiter inter se habere se debeant, declaratum est latè in lib. nostro de amore, & amicitia, parte 2. per multa capitula. De beatitudine autem perfecta, quæ in visione Dei consistit.

Dicendum, quòd nón requiratur ad illam aliqua societas amicorum, de necessitate, cum ipsa diuina visio, sit per se bonum sufficiens, & qui illam habet, nullo alio bono indiget. Sunt tamen conuenientes amici illi beatitudini, ad quodam bene esse. Nam gaudet homo, quòd amicus suus participet bono illō, quo ipse participat. Sic dicit Aug. 7. super Genes. ad litteram, quòd creatura spiritualis ad hoc, ꝙ beata sit non nisi intrinsecus adiuuatur æternitate, veritate, & charitate creatoris. Extrinsecus verò (si adiuuari fortasse dicēda est) eo solo adiuuatur, quòd inuicem vident, & de sua societate gaudent in Deo. De his sanctus Thom. 1. 2. q. 4. art. 8.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd gloria illa, quæ ad beatitudinem pertinet, non consistit in hoc, quòd bonum hominis, ab alijs cognoscatur, sed in hoc, quod à Deo cognoscitur, quia cognitio hominum nihil confert ad beatitudinem, eo quòd est causata à bonitate nostra, si illa fama vera est. Cognitio autem Dei confert ad beatitudinem, quia ab eius cognitione causatur beatitudo nostra, vt ostensum est sup. q. 21. Ideo gloria in conspectu hominum, nihil confert ad beatitudinem, sed gloria nostra, in conspectu Dei, ad beatitudinem est necessaria.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd istud dictum Boetij intelligitur de bonis imperfectis, quorum nullum per se sufficiens est ad beatitudinem nostram. Ideo ad hoc, ꝙ etiam causet quandam iucunditatem, necesse est superaddi ei aliud bonum, & istud est societas amicorum, quia ipsa de se iucunda est, vt patet 9. Ethic. Vera autem beatitudo, quæ est in Dei visione, per se sufficiens est, ideo non requiritur aliqua iucunditas superaddita ei, ex conuersatione amicorum.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quòd perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantum ad dilectionē Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima videns Deum, non habēs proximum aliquem, quem diligeret esset beata, dato tamen aliquo proximo, sequitur immediatè dilectio eius, ex perfecta dilectione animæ, ad Deum. Vnde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam, & nō essentialiter.

An homo possit peruenire ad beatitudinem.
Quæstio LVI.

QVæritur, an homo possit peruenire ad beatitudinem.

1. argum. Dicunt quidam, quòd non, quia sicut natura rationalis, est supra sensibilem, ita natura intellectualis, est supra rationalem. Vt patet per Dionysium lib. de Diuinis nominibus, in multis locis, & tamen natura sensibilis non potest peruenire ad finem rationalis naturæ, scilicet animalia non perueniunt ad finem hominis: ergo homo, cuius est natura rationis, non poterit peruenire ad beatitudinem, cum beatitudo sit bonum naturæ intellectualis.

Alij h. Tost. super Matth.

A Item beatitudo vera consistit in visione Dei, qui est pura veritas, est tamen homini naturale, veritates non per seipsas, sed per phantasmata intelligere 3. de Anima, non poterit ergo homo videre Deum, qui per phantasmata non videtur, & sic non poterit esse beatus. 2. argum.

Item, beatitudo consistit in adeptione summi boni, ad quod non potest aliquis peruenire, nisi transcendat omnia intermedia. Est autem inter Deum & hominem natura angelica, illam tamen homo non potest transcendere, quia homo est minor angelo: ergo non poterit homo esse beatus. 3. argum.

Dicēdum, quod homo potest peruenire ad beatitudinem, quia beatitudo propriè dicta, nihil est, nisi adeptio summi boni, vel coniunctio ad istud. Ipsum enim summum bonum est, in quo consistit beatitudo nostra, sed B non est ipsum beatitudo. Peruenire autem ad ipsum, vel vniri ei, per quod participamus ipsū, est beatitudo. Quicunque ergo potest peruenire ad istud bonum, vel potest esse capax eius, potest esse beatus: homo autem capax est illius, ideo beatus esse potest. Nam quòd aliquis sit capax summi boni, nihil aliud est, nisi quòd possit istud velle, & possit ei vniri: vtrunque autem homo potest. Nam pecora velle non possunt summum bonum, homo autem potest. Est enim summum bonum, vniuersale bonum, idest, habens totam naturam boni, & non specialiter aliquam particulam eius: vt declaratum est sup. q. 23. & 24. appetitus autem quilibet de bono est, & tamen si appetitus est limitatus, & contractus per materiam, vtpote si sit virtus corporis non potest ferri in bonum, sub ratione boni, sed bonum, quòd est bonum illi corpori, cuius est C appetitus, istud autem necessariò est bonum particulare. Ideo impossibile est, quòd pecora, vel homo secundum appetitum sensitiuum, appetant bonum vniuersale, sed solum bonum particulare, quod est bonum secundum sensum, & tamen summum bonum, non est specialiter bonum secundum sensum, sed est tota natura boni. Ideo pecora, & homo secundum appetitum sensitiuum non possunt desiderare summum bonum; & consequenter nec beatitudinem. Voluntas autem nostra est appetitus, ideo est de bono, & quia non est potentia limitata per organum, sed totaliter absoluta à corpore, non habet aliquid, per quod limitetur specialiter ad volendum potius hoc bonum, quàm istud. Et tamen vult bonum: ergo necesse est, quod velit bonum, sub ratione boni. Et istud est, velle bonum vniuersale, quod est tota natura D boni, quod quare vocetur bonum vniuersale, dictum est. q. ea. Voluntas ergo vult directè summum bonum, & consequenter vult beatitudinem, quam pecora velle non possunt. Potest etiam homo peruenire ad beatitudinem, quod est vniri ipsi summo bono. Istud autem non potest esse, nisi per actum intellectus, quia summum bonum, est bonum maximè intellectuale, & sic per viam intellectus ad istud perueniendum est. Etiam, quia beatitudo cum sit operatio, debet necessariò esse operatio perfectissima, est autem perfectissima operatio, quæ est à potentia nobilissima, & circa obiectum optimum, nobilissima tamen potentia hominis est intellectus: ideo per intellectum potest homo vniri summo bono. Et hoc conuenienter fit, quia summum bonum est, bonum vniuersale, & nō potest cognosci nisi à potentia, quę possit apprehendere vniuersale, sic autem est intellectus, E qui non potest iudicare, nisi de vniuersali. Et ob hoc phantasmata, quæ sunt materialia abstrahuntur per intellectum agentem, vt possint repræsentare rem vniuersaliter. Potest ergo intellectus cognoscere summum bonum, & hoc est vniri ei, & effici beatum. Pecora autem non possunt cognoscere summum bonum, cum iudicium ipsorum, sit per solas species, prout sunt in sensu, vel vt sunt phantasmata reseruata in imaginatione, & vtroque modo repræsentant rem particulariter. Bonum autem summum est vniuersale, ideo de illo iudicare nequeunt, & consequenter non possunt beata effici. Istud dicendum est de vera beatitudine. Nam de imperfecta beatitudine, quæ est in hac vita, nemo dubitat, quia ad beatitudinem speculatiuam quilibet potest peruenire, qui habet scientias speculatiuas, cum speculatio

Cur homo pōt esse beatus & nō pecora.

per illas, s. per altissimam earum sit beatitudo 10. Ethic. Ad beatitudinem etiam practicam quilibet potest peruenire, cum illa consistat in actu virtutis, quilibet tamen, virtutem habere potest, hoc verum est, nisi in illis, quos natura orbatos fecit, sicut sunt insani, & similes, qui non possunt habere actum virtutis, nec speculationis. Vnde dicit Arist. 1. Ethic. quòd beatitudo est possibilis omnibus, non orbatis ad virtutem.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd aliter excedit natura rationalis, sensitiuam, & alterius intellectualis rationalē. Natura enim rationalis excedit sensitiuam, quantum ad obiectum cognoscibile. Est enim obiectum intellectus quidditas vniuersalis, sensus autem non potest cognoscere vniuersale, quod ratio cognoscit. Natura autem intellectualis excedit rationalem, non ex parte obiecti, quia vtrumque intelligit vniuersale, sed excedit in modo in- G telligendi. Quia natura intellectualis cognoscit veritatē rei immediatè, sine vllo discursu. Natura autem rationalis, per quemdam motum discursiuum veritatem cognoscit. Et quia beatitudo pertinet ad intellectum, & quidquid intelligit natura intellectualis, potest intelligere natura rationalis, sequitur, quòd si natura intellectualis, intelligendo potest assequi beatitudinem, quòd etiā rationalis poterit illam assequi. Quia tamen differunt ex modo cognoscendi, poterit natura intellectualis, quæ sine discursu cognoscit, peruenire immediatè ad beatitudinē. Natura autē rationalis, scilicet homo, quia cum discursu intelligit, post multos actus perueniet. Et sic angeli statim post principium suæ creationis, assecuti sunt beatitudinem, homines autem per longum tempus ad eam perueniūt, natura autem sensitiua nunquam ad H illam peruenire potest, quia ipsum bonū, in quo est beatitudo, est purè intellectuale, & non potest esse obiectū alicuius potentiæ sensitiuæ.

Ad 2. ar. Ad secundum dicēdum, quòd beatitudo erit in visione Dei, per essentiam. Vnde per phātasmata Deus videri non poterit, quia talis visio est quædam cognitio imperfectissima, quæ ad beatitudinem pertinere nō potest. Homini autem est nunc naturale per phantasmata intelligere, & tamen post hanc vitā, dabitur ei ex gratia, quòd possit Deum videre per essentiam. Et etiam omnia alia, quæ intelliget præter Deum, intelliget per Dei essentiā, & erit tunc sibi modus ille naturalis intelligendi, & tamen quantum ad hoc angelus non excedit hominem: quia angelus per naturalem cognitionem non potest esse beatus, quia non videt Deum per essentiam, sed per I quasdam similitudines intellectui suo inditas, vel creatas, quæ non faciunt videre quid Deus sit, sed quid non sit, vt dicetur. inf. quæst. 72, cum agetur de beatitudine Angelorum.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod homo debet transcendere Angelos ad hoc, quod sit beatus, non quantum ad gradum naturæ, s. vt naturaliter sit eis superior, sed quantum ad gradum obiecti intelligibilis, idest, quod id obiectum, per cuius cognitionem homo beatificatur, est superius angelis, & ad illud homo peruenit intelligendo, licet non in conformitate essendi. Quia tunc oporteret, ꝙ homo efficeretur excellentior secūdum naturam, angelis. Non tamen etiam est putandum, ꝙ debeat homo transcendere angelos intelligendo, idest. quod homo excellentius intelligat, quam angeli, sed quod obiectum, K quod homo cognoscit est excellentius angelis in essendo, & tamen illud etiam angeli intelligunt ita perfectè sicut homines, immo perfectius ex conditione naturæ, licet ex gratia, quidam homines sint superiores in cognoscendo Deum, omnibus angelis. De his sanctus Thom. 1. 2. quæst 5. artic. 1.

An homo per sua naturalia, posset assequi beatitudinem.
Quæstio. LVII.

QVæritur, an homo per sua naturalia, posset assequi beatitudinem.

Ad 1. ar. Dicunt quidam quod sic, quia natura non deficit in necessarijs, nihil tamen est homini magis necessarium, quàm habere istud, per quod perueniat ad beatitudinē, F quæ est finis totius naturę humanę, ergo per sua naturalia potest peruenire ad beatitudinem.

Ad 2. ar. Item homo cū sit nobilior creaturis irrationabilibus, debet esse sufficientior sibi, in bono suo, quā illæ sibipsis. Et tamē irrationales creaturæ, per sua naturalia, possunt consequi fines suos, ergo homo per sua naturalia poterit consequi beatitudinem.

Ad 3. ar. Item secundū Arist. 1. Ethi. beatitudo est operatio perfecta, eiusdem tamē est incipere, & perficere, cum perfectum, & imperfectum pertineāt ad eandem speciē, quia non variant rationem speciei. Sed ex naturali potestate homo potest facere operationem imperfectam dirigentem ad beatitudinem, cum sit homo dominus suorum actuum, ergo poterit pertingere ad operationem perfectam, quæ est ipsa beatitudo.

G Dicendum, ꝙ aut loq[illegible] de beatitudine imperfecta, aut de perfecta. Si [illegible] ta, quæ est in hac vita, siue sit speculatiua, siue practica, manifestū est, quod homo peruenit ad illam ex puris naturalibus. De speculatiua patet, nam ista consistit in operatione per scietias speculatiuas, & maxime per sapientiam, quæ est altissima, de qua 10. Ethic. Scientiæ tamen speculatiuæ, naturaliter, haberi possunt. Vnde eod. li. dicit Aris. ꝙ debet homo conari ad immortale, per particulā intellectus nostri, quæ est immortalis, & in hoc conatu ponit beatitudinē. Si tñ non putaret hoc naturaliter posse haberi, frustra diceret homines ad hoc debere conari. Alij etia posuerunt beatitudinem speculatiuam in continuatione intellectus nostri, & conuersatione cum similibus separatis. s. cōmentator, & Alexander, & etiā hoc asseruerunt possibile esse H homini in vita: ideo concedunt beatitudinem speculatiuam haberi ex puris naturalibus. De beatitudine practica, etiam satis apparet, quod cum illa cōsistat in actu virtutis, & quilibet se possit exercitare ad virtutes, cum sit innatum omnibus, posse suscipere illas, & perficiātur in nobis per exercitationē, vt dicitur 2. Ethic. in principio, poterit quilibet esse beatus practicè. Ideo Arist. 1. Ethic. nō solum dixit beatitudinem esse possibilem in vita, sed etiam omnibus cōmunem, scilicet, ꝙ beatitudo est possibilis omnibus non orbatis ad virtutem, i. non habentibus impedimenta, sicut est sania incurabilis, & ęgritudines similes. Si autem loquamur de perfecta beatitudine, dicendum, ꝙ nō potest homo peruenire ad illam per sua naturalia, quia illa cōsistit in Dei visione. vt ostensum est sup. q. 40. Nullus tamē homo, nec etiam creatura aliqua I pōt ex naturalibus pertingere ad Dei cognitionem, quia oīs cognitio rei est secundum conditionē substātiæ eius, sicut dicitur: in lib. de causis, ꝙ intelligētia cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea, quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suę. Oīs aūt cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ deficit à visione diuinę essentiæ, quæ in infinitum excedit oēm substantiā creatā. Vnde nec homo, nec alia creatura pōt ex suis naturalibus Deum videre, vt probauimus, sup. q. 45. In ista tñ visione consistit beatitudo cuiuscunque naturæ intelligentis.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, ꝙ natura non deficit homini in necessarijs, & tñ non dedit sibi oīa necessaria in actu. Quia non dedit sibi arma, nec indumenta, nec domū sicut dedit oībus bestijs. Dedit tamen sibi intellectum, & manus, quæ sunt sibi sufficientia instrumenta prouisiua K ad oia hæc, & quæcūque alia necessaria, Ita circa beatitudinē, licet natura non dederit homini ipsam beatitudinē in actu, sicut etiā nulli pecori dedit suum finem vltimū in actu. Dedit tñ homini aliquid, per quod possit habere beatitudinē. Differt tñ in hoc inter hominem, & pecora, quia, licet pecora non habeant suum finem vltimū in actu, habent tñ aliquas potētias naturales, per quarū actum assequuntur directè, & immediatè fines suos. Nā finis cuiuslibet pecoris consistit in aliquo bono delectabili secundum gustū, & tactū, aut in altero ipsorū, & per actus gustus, & tactus consequuntur pecora illa delectabilia. Aliæ autē irrationales consequuntur fines suos per naturales operationes, cum finis cuiuslibet rei irrationalis, sit quædam perfectio ei inhærens, quę est maxima secundum suam speciem, & ad quam peruenire pōt ex principijs speciei. In homine aūt, natura non posuit aliquod

quod principiū, per cuius actum directè, & immediatè A assequitur beatitudinem, quia hoc non erat possibile naturæ. Nā ostensum est sup. q.45. q lumen gloriæ, per qd videtur diuina essentia, nulli creaturæ potuit esse cōnaturale. Dedit tamen sibi liberum arbitriū, per quod posset cōuerti ad Deū, à quo haberet beatitudinē. Et quia illa, quæ homo pōt per amicos dicitur posse per seipsum, 3. Ethic. dicetur homo posse habere beatitudinē per seipsum, cū Deus sit hoi promptus semper ad oīa, quæ pent magis, q̃ amici ... immo magis, quā pater filio. inf. 7. & Luc. 11. vbi Christus dicit: Quis ex vobis petit à patre panē, nunquid lapidem dabit ei? Si ergo vos cū sitis mali, nostis bona data dare filijs vestris, quanto magis pater vester de cælo dabit spiritū bonū petentibus se.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, q nobilioris conditionis est natura, quæ pōt cum aliqui bonum perfectū, licet indigeat B exteriori auxilio ad hoc consequendum, quā natura, quæ non pōt consequi bonum perfectum. Sed ... sequitur solum bonum imperfectum, licet ad eius consecutionē nō indigeat exteriori auxilio, sicut dicitur: Ar. 2. de Cælo, & mun. Sicut magis dispositus est ad sanitatē, qui pōt consequi perfectā sanitatē, licet hoc sit per auxilium medicantis, quam qui solum pōt consequi imperfectam sine auxilio alicuius. Et ideo creatura rationalis, quæ potest cōsequi perfectam beatitudinem, indigens ad hoc diuino auxilio nobilior est, quàm creatura irrationalis, quæ nullo modo est capax beatitudinis, sed ... quodam imperfectum bonum, virtute naturæ.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, q qui facit operationē imperfectam, potest facere perfectum, quando perfectū, & imperfectum pertinent ad eandem speciem sed non est hoc C verum, quando pertinent ad duas species. Sicut dispositio ad formam est operatio imperfecta, productio autem formæ est operatio perfecta. Ideo aliquid pōt facere aliquam dispositionem ad formā, quod non potest formā producere. Sicut agentia naturalia possunt disponere corpus humanum ad suscipiendum animam, & tamen nō possunt animā producere. Sic etiam est circa materiæ dispositiones, quia quædam agentia possunt causare dispositiones remotas ad formam, quæ nō possunt causare dispositiones propinquas, quia vltima dispositio est simul cum forma. Sic autē est in homine respectu beatitudinis, quia per hoc, quod est substantia intelligēs, est dispositus ad beatitudinē, dispositione remota, & hoc habet à natura, dispositio autem vltima est lumen gloriæ, quod naturaliter homo non potest habere, & sic operationē imper- D fectam, quæ est solum intelligere res materiales, vel creatas potest homo habere naturaliter, operationem autem perfectam beatitudinis, quæ est Deum per essentiam videre, non potest homo habere naturaliter, quia istæ duæ operationes differunt in specie ex parte obiecti, & ex parte medij, per quod cognoscitur, & ex parte modi. Cum autem dicitur, q perfectum, & imperfectum non variāt speciem, verum est, quādo solum differunt, vt perfectū, & imperfectū: sicut duæ cognitiones intellectuę de eisdem rebus creatis erunt inæquales in perfectione, quia vna poterit esse clarior, & firmior, & perspicacior. Et hoc non facit eas differre in specie, cognitio tamen, quam habet homo de rebus creatis per phantasmata abstracta per intellectum agentem, differt à cognitione Dei, quæ non est per similitudinem, sed per essentiam, plusquam per- E fectum, & imperfectum, sic differunt in specie. De his S. Thom. 1. 2. q. 5. art. 5.

An homo possit effici beatus per actionem angeli. Quæstio LVIII.

1. argum. QVæritur, an possit homo effici beatus per actionē alicuius creaturæ superioris, scilicet, angeli.

Aliqui dicunt, q sic, quia duplex ordo reperitur in rebus. Vnus, qui est ipsarum parium vniuersi adinuicem, & alius, qui est totius vniuersi ad bonum, quod est extra vniuersum. Nam rector vniuersi non est de vniuerso, sed super vniuersum, vel extra vniuersum, vt dicitur 12. Meta. primus ordo ordinatur ad secundum, tāquam ad finem, vt dicitur 11. Meta. sicut ordo partium exercitus ad ducem. Sed ordo partium vniuersi adinuicem attenditur, secundum, quod superiores creaturæ agunt in inferiores. Beatitudo autē hominis consistit in ordine eius ad bonum, quod est extra vniuersum, quod est Deus, ergo ordo creaturarum superiorum ad inferiores proficiet ad istam beatitudinem. Poterit ergo homo esse beatus p 2. argum. actionē alicuius creaturæ superioris, scilicet, Angeli. Itē, quod est in potentia tale, potest reduci ad actum per id, quod est in actu tale, sicut id, quod est in potentia calidū per id quod est calidum in actu, sed homo est in potētia beatus, angelus autem est beatus in actu, ergo potest ho 3. argum. mo effici beatus per actionem alicuius Angeli. Itē beatitudo consistit in operatione intellectus, vt probatum est sup. q. 33. Angelus autem potest illuminare intellectum hominis, cum possit vnus Angelus purgare, perficere, & illuminare alium, vt dicit Dio. lib. de cælesti ierarc. ergo poterit Angelus, beatum facere hominem.

Dicendum, quòd non potest homo effici beatus per operationem Angeli, siue in beatitudine perfecta, siue in imperfecta. De perfecta manifestum est, quia illa cōsistit in visione Dei: ideo Angeli per hoc, quòd se notificent hominibus nō faciunt eos beatos, quia Angelus nō est summum bonum, ideo in cognitione eius non potest consistere beatitudo. E de hoc etiā non quęrebatur nūc, quia sup. probatum est. q. 36. scilicet, an per actionem angeli posset homo effici beatus. Et de hoc dicēdum, quòd non, quia cum beatitudo consistat in clara visione diuinæ essentiæ, nemo potest facere alium beatum, nisi qui potest ei ostendere diuinam essentiam. Hoc autem non potest facere Angelus: quia diuina essentia non pōt videri per aliquam similitudinem creatam, sed solum per seipsam, scilicet, vt diuina essentia vniatur intellectui nostro, tanquam forma intelligibilis, vt ostensum est supra q. 40. Nemo tamen potest diuinam essentiam vnire intellectui nostro, nisi ipse Deus: Angelus autem non posset intellectū perficere, nisi causando in eo quasdam rationes intelligibiles, quæ ad beatitudinem non sufficiunt.

Item, Angelus non solum non potest beatificare hominem per operationem suam, sed etiam non potest disponere eum immediatè ad beatitudinem. Ipsa enim dispositio fit per lumen gloriæ, Angelus tamen non pōt creare lumen gloriæ, sed solus Deus, cum per lumen gloriæ essentia diuina efficiatur proportionabilis intellectui nostro ad intelligendum, quæ tamē aliàs distat ab eo in infinitum. Istam ergo coniunctionem rerum distantiū in infinitum non poterit facere nisi ens infinitæ virtutis, s. solus Deus, non ergo Angelus beatificabit hominem.

Item non solum Angelus non potest beatificare hominem, immo nescit ipse quātum est bonum istud, in quo consistit beatitudo hominis. Isa. 64. A sæculo non audierunt, nec auribus perceperūt, oculus nō vidit Deus absq; te, quæ præparasti expectantibus te. Solus ergo ipse scit, quantum est bonum istud, quod quilibet futurus beatus habiturus sit. Item, cum omnis creatura sit subiecta naturæ legibus, cum habeat potestatem, & actionem limitatam, istud quod excedit naturam creatam, non potest per naturæ alicuius creaturæ. Ideo si aliquid fieri oporteat quod sit sup naturam, hoc fit immediatè à Deo, sicut suscitatio mortui, & sanatio cæcorum. Beatitudo autem est bonum quoddam excedens naturam creatam: ideo impossibile est, quod conferatur virtute alicuius creaturæ. Sed homo fit beatus, solo Deo agēte. Sic dicitur. Psal. 83. Gratiā, & gloriam dabit Dominus, idest solus Deus est, qui potest dare gloriam, & gratiā. Si autē loquamur de beatitudine imperfecta, dicendum, quòd etiam illa non potest conferri per Angelos, quia siue sit speculatiua siue practica consistit in operatione: Angelus tamen non est principium operationis humanæ, sed homo habet in se ipso principium operationis suæ. 6. Eth. Vnde dicitur homo dominus actuum suorum, ideo ab Angelis non confertur homini beatitudo, etiam imperfecta, licet ad illā possent homines disponere, illuminando intellectū ad speculatiuam beatitudinem, & ad practicam conferre possunt adiuuando in multis ad operationē, & cōferēdo bona cōuenientēr, & tollēndo impedimēta: Ideo Arist. 1. Ethi. quærit, an beatitudo sit homini ab aliqua causa superiori,

periori,scilicet à Deo,licet in solutione huius nō insistat.

Ad 1.arg. Ad primum dicendum, quòd cum ergo pleruncque in potentijs actiuis ordinatis, quòd perducere ad vltimum finem pertinet ad potentiam supremam, inferiores verò potentiæ adiuuant ad consecutionem vltimi finis,disponendo. Sicut vsus nauis pertinet ad artem nauigatiuam, quæ præest omnifactiuæ cum propter nauigatiuam fit nauis. Ita in ordine voluerit homo adiuuatur ab Angelis ad consequēdā beatitudinē secundū aliqua præcedentia, licet nō possint sibi beatitudinem cōferre, nec disponere hominē ad beatitudinem dando vltimatā dispositionē,s. lumen gloriæ,vt nūc dictū est:faciunt tñ alias dispositiones magis remotas suggerēdo nos bona, & dirigendo in operationib.& custodiendo nos à nocuis. Nā ob hoc cuilibet homini datur vnus Angelus ad custodiā: immo hoc est officiū suum,s.dirigere hoīes ad beatitudinē. Ad Hebr.1. Omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi propter eos,qui hæreditatem capiunt salutis.

Ad 2.arg. Ad secundum dicendum,q Angeli,licet sint beati,nō possunt beatificare homines,qui ēt tunc vnus homo,qui iā est beatus, posset beatificare alios, quia vterq; est beatus in actu,sed neuter eorum pōt hoc. Causa est,quia qñ aliqua forma est in aliquo actualiter, secundum esse suū naturale,& perfectū pōt esse principiū operationis in alterum,sicut calidū per calorē calefacit,sed si forma existat in aliquo nō secundū esse naturale,vel si sit secundū esse naturale,& tñ non secundū esse perfectū,non potest per actionē suam causare se in alteru , sicut albedo est in oculo non secundū esse naturale,sed secundū esse intentionale. Et ita species sensibiles in omnibus sensibus, & species intelligibiles in intellectu,cū ibi solum habeant esse cognoscibile,vel intentionale,& non esse naturale, ideo albedo in oculo,& aliæ formæ in sensu, vel in intellectu nō habent aliquas operationes de illis, quas habēt in substantijs suis,eo q in subiecto sunt istæ formæ,secūdum esse naturale,& in sensu sunt solum secundum esse intentionale. De secundo patet, quia si aliquid sit calidū licet sit ibi calor secundum esse naturale, quia est vt forma in subiecto,si tñ est calor imperfectus,non poterit esse principiū calefaciēdi. Quod patet, quia tunc vna re calida existēte,omnia, quæ sunt in orbe essent calida, quia illa calefaceret aliā coniunctā sibi, & alia aliā. Et sic nihil maneret, q nō efficeretur calidum. Qd falsum apparet. Hoc autē est,quia calor nō est principiū calefaciendi, nisi secūdū q est perfectus in suo esse naturali. Et ita de actione cuiuslibet formæ. Sic est de lumine gloriæ , quia illud lumen nulli est naturale, nisi Deo,cui proprium est videre seipsum per essentiā suā,qui est sibi naturaliter forma in essendo,& intelligēdo, in cæteris aūt lumē gloriæ est per participationē,& enā est in eis secundū esse imperfectū,& diminutū.Et sic lumen gloriæ, qd est in quolibet beato,est sufficiens sibi ad hoc, q ipse sit beatus. Et tñ nō est sufficiens ad hoc,q aliū beatificare possit,quia ad hoc requirebatur maior perfectio,sicut calor existens in quacunq; re,vt in subiecto,sufficit ad hoc, vt ipsa res sit formaliter calida, etiam si sit ille calor qualiscunque. Et tamen non sufficiet ad calefaciendum aliam rem,nisi sit ille calor perfectus.

Ad 3.arg. Ad tertium dicendum,quòd vnus Angelus illuminat intellectum alterius Angeli inferioris, vel etiam hominis quantum ad aliquas rationes diuinorum operum,s. q faciet eū intelligere aliqua de diuinis operibus, quæ prius nō intelligebat,non pōt tñ illuminare intellectum eius,ita q deducat ad immediatē intelligēdū diuinā essentiam,videndo illam. De his S.Th.1.2.q.5.art.5.

An requirantur aliqua opera hominis , ad hoc,quòd perueniri possit ad beatitudinem. Quæst. LIX.

1.argum. QVæritur,an requirantur aliqua opera hominis ad hoc,q perueniri possit ad beatitudinem. Dicitur q aliqui,q non,quia Deus est agens infinitę virtutis,& non præexigit in agēdo materiam,tanquā subiectum,nec etiam dispositionem aliquam materiæ, sed potest totum statim producere. Opera autem hominis non possunt requiri ad beatitudinem, tanquam efficiens cau-

F sa eius:quia Deus solus est efficiens,vt ostensum est præcedenti.q. Non possunt ergo requiri,nisi sicut dispositiones. Deus tñ non præexigit dispositiones aliquas in operādo,ergo nō requirūtur aliqua opera hominis ad beatitudinem eius. Item sicut Deus est actor naturæ,ita est actor beatitudinis. Deus tñ naturā immediatè produxit , non præexigēdo dispositiones aliquas, sed simul res produxit in suo esse perfecto, [illegible] speciē. Cum ergo beatitudo sit perfectio hominis, [illegible] Deus homini sine aliqua operatione sua, sicut [illegible] cōtulit perfectionē naturæ, [illegible] aliqua operatione ipsarū. Item Apostolus dicit ad Ro.4. beatitudinem esse hominis,cui Deus confert iustitiam sine operibus, ergo non requirūtur aliqua opera ad consequendum beatitudinem. 2.argum. 3.argum.

Dicendū,q si loquamur de beatitudine imperfecta,q̄

G habetur hic,hoc sit practica, siue speculatiua,requiritur operatio hois. Nā ipsa beatitudo in operatione consistit. 1.Ethic.& illa operatio est hois. Non solum tñ requiritur ipsa operatio hois,quæ est beatitudo,sed ēt aliæ operationes humanæ præcedētes ad beatitudinē,quia beatitudo est operatio secūdū virtutē perfectā, eodē lib. Et tñ antequā sit in hoīe virtus pfecta,oportet dari tēpus,in quo virtutē non habeat,sed ipsam ex operationibus acquirat vt patet 2.Ethi.s.virtutes sunt innatę nobis suscipere illas,perfectis aūt per assuefactionē,& postq̄ fuerit in nobis habitus virtutum,necesse est,q prius sint illę virtutes imperfectæ,q perfectę. Nā per operationes incipiūt virtutes augmentū,& perfectionē. Ethic. Et istæ oēs operationes præcedent ad operationē beatitudinis. Vnde qui beatus est speculatiuè,necesse est. q prius habuerit multas speculationes imperfectas,q perueneriт ad speculatio

H nē perfectā,in qua consistit beatitudo: qui ēt hēt operationē perfectā sēm virtutes morales,in qua practica beatitudo cōsistit,necesse est,vt prius habuerit multas operationes imperfectas aliquas sine habitibus virtutum & alias cum habitibus. Si aūt loquimur de beatitudine pfecta,q̄ cōsistit in Dei visione. Dicendū, q ad istā requiritur rectitudo voluntatis,vt ostensum est,sup.q.51. Et ista rectitudo pōt esse consequens ad beatitudinē ex eo,q ille,qui videt diuinam essentiā,quæ est summū bonum , necesse est,q oia,quæ diligit,diligat in ordine ad illā,vt probatum est ibidē,& illa rectitudo non dicit aliq operationē præcedentē beatitudinē. Aliqñ accipitur rectitudo voluntatis,vt quidā ordo debitus ipsius voluntatis ad beatitudinē,inquantum est vltimus finis. Et illa rectitudo exigi

I tur ad beatitudinē,sicut debita dispositio materiæ,ad cōsecutionē formæ. Sed ex hoc non est necesse,q aliqua operatio nostra pcedere dēat beatitudinē, ita qd sine illa haberi non possit beatitudo. Posset.n. Deus facere simul voluntatē rectè tēdentē in beatitudinē, sicut simul Deus disponit aliq materiā ad formā,& producit formā. Non facit tñ sic Deus,sed regulariter aliqua operatio ex parte hois præcedit,per quā disponatur ad beatitudinē. Et hoc exigit ordo diuinæ sapientiæ. Dī.n secundo de cælo , & mundo, qd eorum,quæ nata sunt habere bonum perfectum,aliquid hēt ipsum sine motu, aliquid aūt vno motu,aliquid verò pluribus. Habere aūt bono pfectum sine motu conuenit illi,qd naturaliter hēt illud,habere autē beatitudinē naturaliter,solius Dei est , qa natura sua est beatitudo per essentiam, ideo solius Dei proprium est,q

Beatitudo in quibusdā sine motu, in alijs g vnicū motū in alijs per multos,& cur hoc.

K ab beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat oēm naturam creatā,nulla pura creatura consequitur conuenienter beatitudinem absq; motu operationis,per quam tendit in ipsam. Angelus tñ,qui est superior ordine naturæ,consecutus est beatitudinem secundum ordinem diuinæ sapientiæ, vnico actu operationis meritoriæ,vt ostendunt doctores.2.Sent. Homines autē consequuntur beatitudinem multis motibus operationum,quæ vocantur merita. Vnde recte dixit Arist. 1.Eth.quod beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

Ad primū dicendu,q non requiritur aliqua operatio hominis præcedens ad beatitudinē tanquā dispositio q̄dā necessaria, sine qua Deus nō possit homini dare beatitudinem. Nam dispositio ad introducendū formā in actionibus naturalibus nō requiritur, nisi propter insufficien- Ad 1.arg.

A ficientiã agentis. Quia si istud esset omnino sufficiens, simul materiã disponeret, & introduceret formã. Quia tñ non est tantæ virtutis præexigit dispositiones præcedentes in materia à se, vel ab alio agente factas, & tũc introducit formã, Deus aũt, qui est agens omnino sufficiẽs simul poterit conferre homini beatitudinem, & disponere eum ad illã non præcedente operatione aliqua ex parte hominis. Ordo tñ diuinæ sapientiæ exigit, ꝙ aliquę operationes ex parte hominis præcedant, quia licet homo per naturalia sibi collata, nõ possit assequi beatitudinẽ, vt ostensum est sup. q. 45. & 57. potest tñ se ex illis iuuare ad assequendã illã: iustũ est ergo, ꝙ se adiuuet. Et est iste rectus ordo vniuersi, & nulla virtus in toto vniuerso manet otiosa. Maneret tñ, si homo posset se adiuuare ex suis naturalibus ad consequendã beatitudinẽ, & non requireretur, ꝙ se adiuuaret faciendo aliquã operationem.

B *Ad 2. arg. Quare Deus creauit res sine dispositione prima, & tamen neminem beatificat sine dispositione.*

Ad secundũ dicendũ, ꝙ licet Deus sit institutor naturæ, & collator beatitudinis, fuit iustũ, immo necessariũ, ꝙ ad naturæ institutionẽ non præexigeret aliquã dispositionẽ. Quia cũ Deus oĩa ex nihilo produxerit, non erat ibi aliquis, qui posset præmittere aliquã dispositionẽ, vt postea Deus operaretur, nec ẽt adhuc erat materia, quæ reciperet dispositiones. Nã oẽs dispositiones ad formã recipiuntur in materia, & tñ materia non præexistebat, sed Deus eã produxit. Ideo necesse erat, ꝙ vel Deus nõ produceret aliquid, vel ꝙ nõ præexigeret aliquã dispositionẽ, sed simul formã, & materiã, & dispositiones in materia produceret. De beatitudine aũt secus est, quia homo qui beatificabilis est, iã subsistens est, & habet virtutẽ naturalẽ, per quã possit se iuuare ad beatitudinẽ, ideo iustũ est, ꝙ se adiuuet. Cũ aũt dicitur, ꝙ Deus instituendo naturã

C produxit oẽs res perfectas secundũ species suas. Dicẽdũ, ꝙ hoc fuit, quia Deus voluit, ꝙ per ista indiuidua singularũ specierũ, quæ ipse nũc produxerat conseruaretur natura ipsarũ specierũ per generationẽ, & quia ad hoc, ꝙ aliqua res generet, vel agat nõ sufficit ꝙ sit, sed ẽt requiritur, ꝙ pfecta sit, vt probatũ est præced. q. in solutione secũdi art. Debuit Deus in creatione oẽs res perfectas producere, quia aliàs periret tota natura pducta in rebus generabilibus, & corruptibilibus, cũ nõ posset cõseruari sine generatione, & tñ indiuidua imperfecta generare nõ possent. Secus aũt est de beatitudine, quia ẽt si Deus voluisset dare homini beatitudinẽ, quæ est pfectio sua vltima, tanquã aliquid sibi naturaliter inhærens, fieri nõ potuisset, quia licet Deus ex gratia possit homini dare beatitudinẽ, non põt tñ efficere, ꝙ beatitudo sit homini na-

D turalis, q̃a lumẽ gloriæ, per qd est beatitudo, non põt homini esse connaturale, cum solius Dei sit proprium, vt ostensum est sup. q. 45. Fecit tñ Deus hoc, ꝙ dedit vnũ hominem creatum in vltima sua perfectione, qui ab instãti suæ conceptionis habuit totam suam beatitudinẽ, & ille fuit Christus. Et hoc, q̃a sicut per indiuidua naturę, creata in totali pfectione, erat natura propaganda, ita à Christo in oẽs hoĩes beatitudo deriuanda erat. Iuxta istud ad Hebr. 2. Qui multos filios in gloriã Dei adduxerat. Hoc aũt singulare fuit in ipso, sicut fuit singulare in eo, ꝙ ipse solus in toto orbe esset simul Deus, & homo. Et sic etiã beatitudo sua nobis prodest, quia pueris baptizatis subuenit meritum Christi, ad consequendam beatitudinẽ, quibus merita propria desunt, eo quod per baptismũ effecti sunt membra Christi.

E Ad tertium dicendum, quòd Apostolus non loquitur de beatitudine in re, sed in spe. Et ista habetur per gratiã iustificantem. Gratia autem ista non est per merita præcedẽtia, cum sine gratia homo mereri non possit. Et ista beatitudo non habet rationem finis, sicut beatitudo in re, sed magis est quoddam principium motus ad consequendam illam beatitudinẽ: Et patet, ꝙ intelligatur de beatitudine spei, quia dicitur, ꝙ beatus est homo, cui data est iustitia sine operibus, ergo ista beatitudo, de qua loquitur Apostolus, consistit in iustitia. Beatitudo tamen vera, quæ est beatitudo in re non dicit iustitiam, nec aliquam virtutem, sed solam Dei visionem. Et ad istam requiruntur bene aliqua opera præcedentia. De his S. Tho. 1. 2. q. 5. art. 7.

A *An omnes homines appetant beatitudinem. Quæst. LX.*

Qværitur, an omnes homines appetant beatitudinem. Dicũt quidam, quod non: quia nemo potest appetere, quod ignorat, vt ait Aug. in lib. de Trin. Et hoc quia bonum apprehensum est obiectum appetitus. 4. de Anima. Multi tamen nesciunt quid sit beatitudo, vt dicit August. 13. de Trin. cum quidam posuerint eam in voluptate corporis, alij in diuitijs, alij in virtute animi, & alij in alijs rebus, ergo non appetunt omnes beatitudinem. Item essentia beatitudinis est visio diuinæ essentiæ, vt ostensum est sup. quæst. 40. Aliqui putant tamen impossibile esse Deum videri ab homine per essentiam, rationes quorum positæ sunt sup. q. 45. ergo illi

Primum arg.

2. Argu.

B saltem non desiderabunt beatitudinem. Item dicit Aug. 13. de Trin. quòd beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Aliqui tamen non volunt hoc, cum velint mala, & volunt illa se velle, ergo non volunt omnes beatitudinem. Item peccatum est, spreto bono incommutabili, rebus mutabilibus adhærere: beatitudo autem est incommutabile bonum: ergo qui peccant spernunt beatitudinem, & sic non volunt omnes beatitudinem. Dicendum, quòd omnes creaturæ rationales siue homines, siue angeli, & etiam dæmones beatitudinem volunt. Dicit enim August. 13. de Trin. quod si minus dixisset omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate, ergo quilibet in voluntate sua agnoscit, quod vult esse beatus. Item Boe. de consol. lib. 3. prosa 2. dicit, quod

3. Argu.

4. Argu.

C omnium mortalium cura ad beatitudinis finem nititur peruenire, & prosa 3. dicit quod inest mentibus hominum veri boni inserta cupiditas, sed verum bonum est ipsa beatitudo, ergo omnes beatitudinem appetũt. Item vnicuique appetibilis est sua perfectio, sed beatitudo est maxima perfectio hominis: ergo omnes homines appetunt beatitudinem. Considerandum pro hoc, quod in omnibus motibus, & motoribus ordinatis, oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem eis impressam ab ipso primo motore. Sic patet, cum anima nostra mouet manum, & manus mouet gladium, & gladius percutit, quæ percussio est finis intentus ab anima. Et sic anima est hic primus motor: manus, & gladius sunt secundi motores, & intendunt finẽ, quem anima intendit per solam impressionem, quam

D anima facit in eis mediatè vel immediatè. Ista tamen est differentia inter motum naturalem, & violentum, quia in motibus violentis impressio relicta à primo motore in secundis motoribus est præter naturam ipsorum. Et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis, & laboriosa. Sed in motibus naturalibus impressio relicta à primo motore in secundis motoribus est eis connaturale. Ideo operatio consequens istam impressionem est suauis, & quasi delectabilis. Ideo dicitur: Sapient. 7. quod sapientia Dei disponit omnia suauiter. s. quia vnaquæque res ex natura sibi diuinitus indicta intendit in illud, ad quod per diuinam sapientiam, & prudentiam ordinatur, & secũdum exigentiam impressionis magnæ, vel paruæ receptæ in ea à Deo. Et quia omnia procedunt à Deo inquantum bonus est, vt dicit Dion. & Aug. ideo

E omnia creata secundum impressionem a Deo in eis receptam inclinantur in bonum appetendum secũdum suum modum. Et sic in omnibus rebus inuenitur quędam circulatio. s. quæ a bono procedunt, & in bonum tendunt, sic dicit Boe. de consol. lib. 3. Met. 2. Repetunt proprios quæque recursus. Redituque suo singula gaudent. Nec manet vlli traditus ordo. Nisi ꝙ sibi iunxerit ortum stabilemque sui fecerit orbem. i. circulum. Ista circulatio in quibusdam creaturis inuenitur perfecta, in alijs autem est imperfecta. Illæ enim creaturæ, quæ non ordinantur vt pertingant ad istud primum bonum, a quo processerunt, sed solum ad consequendam aliqualem eius similitudinem qualemcunque non hñt istam circulationem perfectam, sed solum illæ creaturæ, quæ ad ipsum primũ principium aliquo modo pertingere possunt. s. ad ipsum secundum essentiam suam, & non ad aliquam eius similitudi-

litudinem. Et hoc solum est creaturarum rationalium, quæ Deum ipsum secundum se assequi possunt per cognitionem, & amorem, in qua assecutione consistit earũ beatitudo, vt ex dictis patet: ideo sicut quælibet alia res naturaliter appetit bonum suum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter appetit beatitudinem, quæ est bonum proprium eius. Sciendum tamen, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo secundum communem rationem beatitudinis, & sic necesse est, quod omnis homo velit beatitudinem. Ratio autem communis beatitudinis est, quod sit bonum perfectum in se omnia bona cõtinens, ita vt extra istud nihil maneat, quod desiderari possit: vt ait Boet. de cons. li. 3. prosa 2. Cum autẽ bonum sit obiectum volũtatis, bonum perfectum est id, quod voluntati totaliter satisfacit. Vnde appetere beatitudinem secundum rationem communem beatitudinis nihil aliud est, quam appetere, quod volũtas satietur, & hoc quilibet appetit. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem. s. quantũ ad id, in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes appetunt beatitudinem, quia non omnes cognoscunt illam, cum multi nesciant, quæ res est illa, in qua consistit beatitudo. De his S. Thom. 1. 2. quæst. 5. artic. 8. & 4. Sentent. dist. 49. q. 3. art. 1.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod sicut visibile est duplex. s. visibile per se, vt color, & visibile per accidens, vt homo, vel lapis. Ita etiam est duplex appetibile, per se, & per accidens, per se est obiectum voluntatis bonum in ratione communi boni, per accidens est obiectum eius istud bonum, vel istud. Et sicut bonum communiter loquendo est per se obiectum voluntatis, ita summum bonum est vltimus finis, accipiendo summum bonum sub hac ratione communi. Sed hoc bonum, vel istud, in quo potest poni vltimus finis ab aliquo, est vltimus finis, vel beatitudo per accidens, sicut ergo dictum est beatitudo quantum ad rationem suam est per se obiectum principale voluntatis, & ab omnibus est cognita: quia omnes cognoscunt rationem communem perfecti boni. s. illud, quod ita satiat voluntatem, quia nihil vltra desiderari possit, & omnes tale bonum desiderant, quando dicunt se beatitudinem appetere. Quod autem istud perfectum bonum ponatur esse in diuitijs, aut voluptate, aut honore, vel alijs, est per accidens ad ipsam rationem perfecti boni, & tale bonum à multis est incognitum, & consequenter non desiderant istud.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, siue rationis, sicut contingit, quod aliquid sit idem alteri secundum rem, & tamen sit diuersum ab eo secundum rationem, vel considerationem rationis, ita contingit, quod aliquid sit idem secundum rem, & tamen secũdum vnam considerationem desideretur, & secundum aliam non. Ita beatitudo potest considerari sub ratione boni vltimi, & perfecti, quæ est ratio communis beatitudinis, & sic naturaliter etiam ex necessitate voluntas tendit in beatitudinẽ. Põt autem considerari beatitudo secundum alias considerationes particulares ex parte operationis, quæ est ipsa beatitudo, vel ex parte potẽtiæ, cuius est operatio, vel ex parte obiecti, ad quod est, & sic non fertur ex necessitate voluntas in beatitudinem, sicut dulce est ipsum mel, & aliquis appetit dulce, qui non appetit mel, & fortè non cognoscit istud, quia dulcedini secundum rationem suam accidit esse in melle.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, ꝙ ista diffinito beatitudinis q̃ quidam posuerunt. s. ꝙ beatus est, qui habet omnia, quæ vult, vel cui omnia optata succedunt, quodam modo intellecta est bona, & sufficiens, alio autem modo est imperfecta. Si. n. intelligatur simpliciter de omnibus, quæ hõ vult naturali appetitu, sic verũ est, ꝙ qui hẽt oĩa, quæ vult, est beatus. Nihil. n. satiat naturalem hominis appetitũ, nisi bonũ perfectũ, ꝙ est beatitudo. Si verò intelligatur de his, quę hõ vult modo, quocunq; velit etiam si nõ secundũ apprehensionẽ rationis, non est verum, ꝙ habere omnia illa pertineat ad beatitudinẽ, sed potius quędam ipsorum faciunt hominem miserum inquantũ impediunt eum, ne habeat ea, quæ naturaliter vult, sicut dũ

F intellectus interdum accipit aliqua, vt vera, quæ tamen impediunt eum à cognitione veritatis. Et propter hoc Aug. addit huic diffinitioni, ꝙ nihil mali velit, quamuis possit sufficiens diffinitio esse beatitudinis. Beatus est, qui habet omnia, quæ vult si rectè intelligeretur.

Ad 4. arg. Ad quartum dicẽdum, quod illi, qui peccant adhærendo bonis mutabilibus tanquam fini, accipiunt ipsas res mutabiles tãquam summum bonum, vel perfectum bonum. Et sic eis inhęrendo beatitudinem appetunt, licet non appetant id, in quo consistit vera beatitudo, & sic spernunt istud bonum, in quo est beatitudo: ipsam tamen beatitudinem secundum rationem non spernunt, imo propter eam bonum incommutabile spernunt, quia beatitudinem desiderant, quam in alia re esse putant.

G *An aliquis possit appetere miseriam.* *Quæst. LXI.*

1. argum. QVæritur, an aliquis posset appetere miseriam. Dicunt quidam, ꝙ sic. quia potentiæ rationales sunt ad opposita. 9. Meta. Voluntas autem est potentia rationalis, ideo potest velle opposita, sed voluntas vult beatitudinem, ergo potest velle miseriam, quæ ei opponitur. Item si non posset aliquis velle miseriam, impossibile esset eam velle, ergo necesse esset, quòd nõ vellet eam, sed necessitas importat coactionẽ, aut prohibitionem, vt dicit Anselmus & sic voluntas posset cogi, hoc tamen repugnat eius libertati. Item sicut beatitudo est ab omnibus appetibilis, ita esse est appetibile ab omnibus: quia est prima perfectio, quidam tamen appetunt non esse, sicut patet de illis, qui se occidunt, ergo possunt aliqui velle

3. argum. H miseriam. Item voluntas est de fine, vt dicitur 3. Eth. ergo põtest desiderare non solum bonum, sed etiam apparens bonum, quantuncunque ergo miseria mala sit, cùm possit alicui bona apparere poterit eam appetere. Dicendum, ꝙ nullus potest miseriam appetere: sic enim Aug. in libro de Libero arbitrio ostendit, quòd nullus potest velle esse miser. Item sicut se habet intellectus ad primũ intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile, sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, scilicet affirmationem, & negationem simul esse veras, vt ostenditur 4. meta. ergo non potest voluntas velle miseriam, quæ est contraria beatitudini, & illa est primum appetibile. Considerandum autem pro hoc. ꝙ operatio causæ secundæ semper fundatur super operationem causæ primæ, & præsupponit eam, nec potest facere aliquid contra illam.

I Ita ergo cum anima sit vna de causis secundis, necesse est, quòd operatio eius procedat ex suppositione illius, quod inditum est ei ex impressione primi motoris, vel agentis, scilicet Dei. Et ideo videmus ex parte intellectus, quòd non potest procedere anima ad aliquid intelligendum, nisi ex suppositione illorũ quorum cognitio est ei innata, & sic non potest assentire alicui, quod sit contrarium principijs, quæ naturaliter intellectus cognoscit: quia illa sunt ei indita ex operatione primæ causæ imprimentis ei lumẽ intelligibile, cum quo ista sunt immediatè cognita. Sic necesse est ex parte voluntatis. Vnde cum voluntati sit inditum ex impressione Dei, quod bonum appetat, & nihil nisi bonum velit, & sic nemo potest velle malum nisi per accidens, nec miseriam, nisi interdum ipsum, quod malum est, vel in

K quo miseria consistit tanquam bonum existimans istud appetat. Et istud est per accidens malum velle. Nam sub ratione mali, aut miseriæ istud nõ vult: sed potius: quia bonum istud esse credit, & accidit malum esse id, quod appetitus tanquam bonum voluit. Item patet hoc: quia impossibile est aliquam potẽtiam ferri in aliquid, quod non est obiectum suum, nec pars obiecti. Distinguuntur enim potentiæ æternaliter propter distinctionem obiectorum. Nam ideo visus, & auditus sunt duæ potentiæ: quia color, & sonus non sunt eadem res. Si autẽ possent omnia obiecta apprehendi per eandem potentiam, vnica fuisset potentia, sicut vnicus est intellectus: quia omne intelligibile per ipsum intellectum potest. Quia tamen obiecta non poterant omnia apprehendi per eandem potentiam, fuit ex necessitate pluralitas potentiarum, & ex hoc consequuntur duo. Primum est, quia vna potentia

non

non poteſt habere actum alterius. Non enim poteſt oculus audire, vel auris videre, & voluntas non poteſt intelligere, & intellectus non poteſt velle. Secūdum eſt, q̄ vna potentia non pōt habere actum ſuum circa obiectū alterius, non enim poteſt oculus videre voces, nec auris audire colores. Nam ſi poſſet vna potentia circa obiectum alterius, poſſet eadem ratione circa obiecta omnium, & tunc ſuperfluum eſſet dari multitudinem potentiarum. Item, quia ſi vna potentia poſſet circa obiectum alterius poſſet habere actum illius: quia actus determinātur ex obiectis. Nam actus, qui eſt circa colorem, ideſt quo apprehenditur color eſt videre, cum actus potentiæ nō eſt niſi id, quo potentia pertingit obiectum, ſi ergo auditus poſſet aliquid circa colorem poſſet auditus videre, cū color non attingatur niſi per viſionem. Apparet ergo eſſe impoſſibile, q̄ vna potentia poſſit habere actum aliquē, niſi circa obiectum ſuum, obiectum autem volūtatis eſt bonum apprehenſum per intellectum 3. de Anima: impoſſibile eſt ergo, quòd volūtas feratur in aliquid niſi in bonum apprehenſum per intellectum, ſicut non eſt poſſibile, quòd oculus videat voces. Quod ergo non eſt poſſibile ab intellectu apprehendi tanquam bonum, nō eſt poſſibile à voluntate appeti: malum autem ſub ratione mali repugnat formaliter rationi boni, & ſic includit cōtradictionem, q̄ intellectus iudicet malum ſub ratione mali eſſe bonum: & ſic erit impoſſibile, quòd malū ſub ratione mali appetatur. Miſeria autem formaliter importat rationem mali: & non ſolum mali, ſed maximi mali, ſicut beatitudo importat formaliter rationem maximi boni: ergo impoſſibile eſt, quòd voluntas miſeriam ſub ratione miſeriæ appetat, aut beatitudinem ſub ratione beatitudinis oderit, vel ſpernat. Et licet aliquis dicat ſe odiſſe beatitudinem, vel eligere miſeriam non poteſt iſtud facere. De his S. Tho. 4. ſent diſt. 49. q. 3. art. 2.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quòd potentia rationalis habet ſe ad oppoſita quantum ad illa, quæ naturaliter non ſunt ei impreſſa. Et quia intellectui ſunt naturaliter impreſſa principia, non poteſt aliquis intelligere, quòd ſimul ſit verum, quòd iſte homo currit, & quòd non currit. Ita naturaliter impreſſum eſt voluntati bonum velle, cum bonum ſit obiectum ſuum, per quod à cæteris potētijs diſtinguitur. Ideo impoſſibile eſt, quòd malum velit ſub hac ratione. In illis autem, quæ non ſunt ſibi naturalia poteſt velle oppoſita: quia poteſt velle nunc cibū tanquam bonum, vel poteſt illum ſpernere cum cibus non dicat ipſam rationem boni abſolutè.

Ad 2. ar. Ad ſecundum dicendum, quòd coactio non cadit in volūtatem, nec etiam omnis neceſſitas dicit coactionē: quia omnia, quæ ſunt in Deo ſunt neceſſe eſſe, & tamen non eſt aliqua coactio. Ita neceſſe eſt hominem eſſe animal rationale, & tamen non cogitur homo ad hoc quòd ſit animal, ſed hoc eſt ſibi naturale. Ita voluntati naturale eſt ferri in beatitudinem, & non poſſe miſeriam appetere. Ideo neceſſe eſt eam ſic ſe habere: quia omnia naturalia ſunt ex neceſſitate, & non conſiſtunt in contingentia. Hoc tamen non diminuit aliqualiter libertatem arbitrij, quia libertas non opponitur directè inuariabilitati, ſed coactioni. Nam in Deo liberum arbitrium eſt, & maximè liberum, & tamen ibi nulla variabilitas.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid, quod ſecundum ſe eſt appetibile adiuncto ſibi aliquo fieri non appetibile, & ſic eſſe, quod ab omnibus per ſe deſideratur, & eſt ſecundum ſe bonum, adiuncto aliquo poteſt effici non appetibile, ſed magis odibile, vt ſi adiungatur ei triſtitia, vel miſeria. Et ſic non eſſe appetit per accidens, non quidem inquantum priuat, vel tollit eſſe, ſed inquantum tollit iſtud malum, quod erat coniunctū ipſi eſſe, & iſtud odioſum reddebat. Parete autem malo eſt quoddam bonū, ideo qui appetit non eſſe, appetit iſtud, vt bonum quoddam, putans ſe per hoc effugere iſtud, qđ maximum malum eſſe credebat, quod non poſſet eū affligere niſi haberet eſſe. Miſeria autem nunquam poteſt appeti vt bona, quia ipſa formaliter importat rationem mali. Vnde ſicut coniungebatur aliquid mali ipſi eſſe, quod iſtud odioſum redderet, nō poteſt adiungi aliquod bonum ipſi miſeriæ, quod eam amabilem reddat: quia

A quādiu manſerit miſeria ſub ratione miſeriæ manet malum ſub ratione mali. Ideo nullo adiuncto poteſt effici appetibile, niſi fortè iſtud adiunctum redderet ipſam miſeriam bonam, & iam non maneret miſeria ſub ratione miſeriæ, ſed ſub ratione cuiuſdam boni particularis. Secus autem eſt de eſſe: quia licet ipſum per ſe bonum ſit non tamen importat formaliter rationem boni: ideo adiuncto aliquo malo poteſt eſſe odibile, & ita eſt de illis, qui ſe occidunt: quia vitam ſuam laborioſam valde ſibi reputant propter memoriam præteritorum malorū, & malant ſpem futurorum, & præſentes triſtitias, & vellent ſeipſos fugere ſi poſſent, & quia non poſſunt interimunt ſe vt dicitur 9. Ethicor.

Ad quartum dicendum, quòd non poteſt exiſtimari, quòd albedo ſit nigredo: quia iſtæ ſunt formæ contra-B riæ, ſed poteſt credi, quòd id, quod eſt album ſit nigrū. Ita poteſt credi, quòd aliquid, quod bonum eſt, malū ſit, vel è contrario, & tamen, quòd bonitas ſit malitia non eſt poſſibile credi. Ita quòd miſeria ſit bona non poteſt putari, cum ipſa importet in ſe rationem mali, ideo non poteſt appeti.

An appetendo beatitudinem poſſit homo mereri. *Quæſt.* LXII.

Quæritur, an appetēdo beatitudinē poſſit homo mereri. Dicunt quidam, quod non: quia nullus meretur per ea, quæ ſunt purè naturalia. 1. argum. Appetitus autē beatitudinis eſt omnibus purè nātūralis, vt oſtēſum eſt ſup. q. 60. ergo appetendo beatitudinē nemo me-C retur. Item cum meritum, & demeritum ſint circa idē, Secundū. nemo meretur in illo, quod nullo modo vitare poteſt, ſicut nec etiam peccat in eo, vt ait Aug. Sed nemo poteſt non appetere beatitudinem, cum nullus poteſt appetere miſeriam, vt oſtenſum eſt præcedenti q. ergo appetendo beatitudinem nemo meretur. Item nullus poteſt ex pu- Tertium. ris naturalibus mereri vitam æternam, vt aſſerebat Pelagius hæreticus, & tamen ex puris naturalibus homo deſiderat beatitudinem, ergo illam appetēdo non meretur.

Dicendum, quòd appetendo veram beatitudinem, ſ. id, in quo conſiſtit vera beatitudo, meritum eſt licet appetere abſolutè beatitudinem non ſit meritum. Nam illi, qui voluptates, aut diuitias tanquam ſummum bonū appetunt non merentur, ſed potius peccant, & tamē beatitudinem appetunt, quam in illis conſiſtere putant. Pa-D tet primum: quia deſiderare Deum, & beatitudinem, idem eſt, ſi ergo appetendo beatitudinem non meretur, etiam non meretur appetendo Deum, quod eſt abſurdū. Item charitas eſt principium omnis meriti, charitas tamen principaliter reſpicit finem. ergo ex motu voluntatis in finem vltimum maximè merebimur, cum finis vltimus habeat magis rationem finis, quam quilibet alius. Conſiderādum pro hoc, quòd bonum, quod eſt obiectū voluntatis eſt in rebus, vt dicit Ariſt. 6. Meta. Ideo neceſſe eſt, quòd motus voluntatis terminetur ad rem extra animam exiſtentem. Quamuis autem res prout eſt in anima poſſit conſiderari ſecundum rationem communem non cōſiderando rationem particularem eius. Res tamen, quæ eſt extra animam, nō poteſt ſubſiſtere in ratione communi, & vniuerſali, ſed oportet habere ratio-E nem particularem. Et ſic neceſſe eſt, quòd cum voluntas feratur in bonum, quod eſt extra animam, feratur in bonum aliquod particulare, licet feratur in iſtud ſub ratione communi boni. Et ſic quando voluntas fertur in ſummum bonū, neceſſe eſt, quod feratur in hoc, vel in iſtud, quod ſummum bonum putat: habet ergo voluntas ex naturali inclinatione, quòd feratur in bonum ſub ratione communi, & ſic naturaliter fertur in beatitudinem prout eſt bonum perfectum, & vltimum, & ad hoc non eſt neceſſaria aliqua determinatio rationis. Quod tamen feratur in beatitudinem, quæ eſt in viſione Dei, vel in diuitijs, aut voluptatibus non eſt ex inclinatione naturæ, ſed ex determinatione rationis, quæ inuenit ſummum bonum in hac re, vel in illa conſiſtere. Et ſic quomodocunque aliquis appetit beatitudinem actualiter coniungitur ibi appetit' naturalis, & rōnalis. Ex parte aūt appe-

titus

titus naturalis semper est rectitudo, cum sit ad bonum sub ratione communi boni. Ex parte autem appetitus rationalis est aliquando rectitudo, vt si appetatur ibi beatitudo, vbi verè est. Quandoque autem est peruersitas ex parte eius, vt si appetatur beatitudo, vbi verè non est. Et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis mereri, vel demereri, non quidem inquantum naturaliter appetit bonum sub ratione communi, sed inquantum appetit summum bonum ibi, vbi vere est. Et istud non est naturale, sed per rationem determinatum, & voluntas sequitur tunc rationem, & est ibi laus merendi, vel demerendi, inquantum per gratiam potest homo adiuuari ad rectè iudicandum de eo, in quo est beatitudo, & ad abstrahendum voluntatem à bonis sensibilibus, in quibus sensus iudicabat beatitudinem consistere. De his sanctus Tho. 4. Sen. dist. 49. q. 3. artic. 3.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quòd appetitus beatitudinis non est purè naturalis, sed oportet ibi semper esse appetitum rationis coniunctum naturali, & ex parte appetitus rationis potest esse aliquid voluntarium non naturale: quia voluntas non determinatur naturaliter ad aliquod genus rei, sed solum ad bonum sub ratione communi, & ex parte appetitus rationalis potest esse meritum, vel demeritum. Et non vocatur hic appetitus rationalis aliquid distinctum à voluntate, sicut distinguitur sensitiuus appetitus ab intellectiuo, nec etiam distinguuntur ista, sicut distinguimus voluntatem, & electionem: quia voluntas est de fine, & electio de his, quæ ad finem 3. Ethic. Nam tam appetitus naturalis, quam rationalis vterque est hic de fine: quia ambo sunt de beatitudine, quæ est finis. Sed distinguuntur sic: quia voluntas accipitur, vel appetitus naturalis pro ipsa inclinatione voluntatis, nó præcedente aliquo actu intellectus. Nam istud, quod est naturale vni potentiæ non potest prouenire ei ab altera, & sic ferri in bonum sub hac communi ratione est naturale voluntati, & non præexigitur ad hoc aliquis actus intellectus, sed competit voluntati inquantum voluntas est. & sic vocatur iste propriè appetitus naturalis. Vocatur appetitus rationalis ipsamet inclinatio voluntatis in aliquod bonum, vt iam determinatum ab intellectu, quòd in illo consistat ratio communis boni. Et circa istum appetitum secundum est meritum in appetendo beatitudinem.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quòd nemo potest euitare quin beatitudinem sub ratione cómuni desideret, quod pertinet ad naturalem appetitum, & in hoc non est meritum. Potest tamen quilibet beatitudinem appetere, vt consistentem in hoc, vel in illo bono, & sic potest non appetere eam, vbi verè est: ideo appetere illam vbi verè est, meritum est.

Ad tertium dicendum, quòd ad appetendam beatitudinem sub ratione communi sufficiens est homo ex puris naturalibus, & in illo appetitu non est meritum. Ad appetendum tamen beatitudinem in re illa, in qua verè est, nō sufficit homo ex puris naturalibus, sed requiritur Dei gratia dirigens intellectum, vt iudicet eam ibi esse, vbi verè est, & confortans appetitum, vt tendat in istud bonum quod trascendit sensum, & vltra naturalem facultatem est. Sic enim dicit Gl. 1. Corint. 5. super illo verbo: qui efficit in nobis, hoc ipsum Deus est, idest Deus est, qui facit nos veram gloriam appetere.

An beatitudo sanctorum sit maior futura, quam nunc.
Quæst. LXIII.

Primum arg. QVæritur, an beatitudo sanctorum sit maior futura post resurrectionem, quam nunc. Dicūt quidam, quòd non, sed è contrario, quòd nūc sit maior, quia quanto aliquid magis accedit ad Dei similitudinem magis perfectum est, anima tamen separata à corpore est Deo similior, quam est in corpore existens: quia est purus spiritus, sicut Deus: Ioan. 4. ergo erit perfectior, & consequenter beatior, quam post resurrectionem, quando erit corpori vnita.

2. Argu. Item virtus vnita est fortior, quā diuisa in multa: anima tamen separata à corpore est magis vnita: quia

F potest secundum totum suum conatum tendere in aliquid, quod non potest facere existēs in corpore: quia extendit vires suas ad informandum, & vegetandum corpus: intensius ergo poterit operari separata existens, & sic poterit magis participare beatitudinem, quæ in actu consistit.

Tertium. Item beatitudo consistit in actu intellectus speculatiui, vt ostensum est sup. quæst. 54. intellectus tamē in suo actu non indiget organo corporali, nec vtitur illo. Ideo corpus reunitum animæ post resurrectionem non proficiet sibi ad actum suum, in quo est beatitudo, ideo non erit tunc beatior.

Quartum. Item infinito non potest aliquid esse maius, & ita si adiungatur finitum infinito, non sunt ambo simul maiora, quam infinitum: anima tamen separata ante resurre-

G ctionem est beata per hoc, quod gaudet de bono infinito. i. de Deo: post resurrectionem autem nō habebit gloriam de aliquo alio, nisi de quodā bono corporis, quod est bonum finitum: ergo gaudium, quod erit post resurrectionem non erit maius, quàm quod nunc.

Dicendum, quod necesse est gaudium animarum resumptis corporibus post resurrectionem maius fieri, quā nunc. Sic enim Apoc. 7. super illo verbo: vidi sub altare Dei animas interfectorum dicit Glo. Modo animæ sanctorum sunt sub altari, idest, in minori dignitate, quam sint futuræ, ergo maior erit beatitudo earum post resurrectionem. Item sicut bonis redditur pro præmio ipsa beatitudo, ita malis pro pœna ipsa miseria: tamen malorum pœna post resurrectionem erit maior, quam nunc: quia simul in corpore, & anima punientur: ergo con-

H formiter beatitudo sanctorum maior erit post resurrectionem.

Considerandum pro hoc, quod aliquid potest augeri intensiuè, vel extēsiuè. De beatitudine autem, quod post resurrectionem sit futura maior extensiuè, nemo dubitat: quia nunc solum est in anima: tūc autem erit in anima, & corpore, & tunc beatitudo animæ augebitur extensiuè, quia non solum gaudebit de bono suo, sed etiā de bono corporis. Quod autem beatitudo animæ augeatur intensiuè, ita quod gaudium ipsius non solum sit de pluribus rebus, sed etiam sit maius dubitant aliqui, & tamen dici potest, quòd aliquo modo sit maius. Et patet, quia potest considerari corpus hominis dupliciter, vno modo, vt est perfectibile ab anima solum, alio modo secundum, quod est in eo aliquid repugnans animæ

I in suis operationibus, vel impediens non perficitur omnino per animam, nec ei corporaliter subijcitur.

Quantum ad primum coniunctio corporis ad animā addit aliquam perfectionem ipsi animæ, inquantū anima est pars speciei humanæ, & pars non habet complementum suum nisi in suo toto, cum ad istud sit naturaliter, vnde totum ad partes suas se habet, vt forma ad materiam: quia est completiuum illarum sicut forma materiæ, Nam sicut desiderium materiæ completur per formam, ita inclinatio naturalis partium, quæ est ad esse in toto completur pro hoc, quod in toto sunt, vnde anima perfectior est in suo esse naturali, quando est in toto. s. in homine coniuncto ex corpore, & anima, quam quando est separata. Si autem consideretur corpus secundo modo, inquantum impedit animam in suis operationibus

K per vnionem suam, est corpus corruptibile, sicut dicitur Sap. 9. corpus, quod corrumpitur aggrauat animam. Si ergo remoueatur à corpore omne istud, per quod impedit operationes animæ, erit anima simpliciter perfectior existens in corpore, quam si fuerit separata, & tamē post resurrectionem tolletur hoc, ideo erit tunc anima perfectior in suo esse. Sed quanto aliquid perfectius est, tanto potest perfectius operari: ideo anima vnita corpori incorruptibili perfectius operabitur, quam separata: tale autem erit corpus gloriosum, quod totaliter animæ subijcietur. Ideo cum beatitudo consistat in operatione, erit perfectior beatitudo animæ resumpto corpore, quā ante resumptionem. Sicut enim anima separata à corpore corruptibile potest perfectius operari, quam coniuncta ei. Ita postquam fuerit coniuncta corpori glorioso perfectior erit eius operatio, quam quando erat separa-

ta:

ta: omne autem imperfectum appetit suam perfectionem: ita anima separata naturaliter appetit corpori reuniri. Et propter hunc appetitum præcedentem ex imperfectione retardatur anima in operatione sua, qua in Deum tendit, & est minus intensa, quàm si corpori esset vnita; quia tunc nihil esset, quód eam retardaret quin toto conatu in Deum tenderet. Et sic saltem per accidens erit intensiuè maior beatitudo animæ post resurrectionẽ, quàm nunc: quia tunc tota tendit in Deum, quod nunc nõ facit. Sic dicit Aug. 12. super Gen. ad litteram. De his S. Th. 4. Sent. dist. 49. q. 4. art. 1.

Ad 1. arg. An illa q sunt Deo similiora sint magis perfecta.

Ad primum dicendum, quód anima coniuncta corpori glorioso erit Deo magis similis, quà separata existens. In quantum coniuncta habet esse perfectius, quàm separata, & sic accedit magis ad similitudinem Dei, qui est simpliciter perfectus. Est enim error velle comparare aliqua vel assimilare in perfectione, nisi in re illa, in qua est perfectio ipsarum; & sic aliquando res magis assimilantur per id, quod apparet in eis æquiuocum: quà per id, quod videtur esse vniuocum. Sicut quia Deus est immobilis si comparetur ei aliqua res in immobilitate dicetur, quod centrum terræ, vel terra, quæ est in cẽtro est Deo similior, quàm homo, & consequenter perfectior, sed falsum est, quia homo est perfectior, quia accedit magis ad similitudinem Dei ad illud, in quo est vera perfectio Dei. Nã licet omnia absoluta, quæ in Deo sunt, sint vnum, & sic dicant perfectionem, tamen aliqua eorum sunt, quæ si sola considerarentur, non dicerent perfectionem, vel dicerent valde paruam, sicut magnus, immensus, infinitus, quia ista ad quantitatem pertinent, sed perfectionem simpliciter dicunt esse viuẽtem, & intelligentem, & sine defectu. Licet ergo elemẽta sint Deo similiora in simplicitate, quàm homo, non sunt ex hac parte perfectiora, quia simplicitas elementorum prouenit ex imperfectione, cum corpora mixta sint perfectiora, simplicitas autem Dei prouenit ex maxima perfectione, scilicet, quia est purus actus, & in eo omnia sunt idem. Cum ergo Deus sit ens simpliciter perfectum, quanto aliquid perfectius fuerit, tanto erit ei similius, licet non videatur similari in aliquo particulari, vel esse simplicem, vel magnum, & in similibus, & ita anima vnita corpori glorioso, licet sit magis Deo dissimilis in simplicitate, quàm quando est separata, est tamen simpliciter ei similior, eo quod absolute est perfectior.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quód virtus, quæ de natura sua habet, quod sit in materia potentior est existens in materia, quam si est separata, quamuis absoluté loquendo virtus separata à materia fortior est, quia in se magis vnita est, animæ autem competit naturaliter esse in materia, ideo potentior est vnita corpori nisi per accidens impediretur ab illo, sicut fit in corpore corruptibili.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quód licet in actu intelligendi anima non vtatur corpore, tamen perfectior est actus intelligendi animæ coniunctæ corpori glorioso, quà actus intelligendi eius, quando separata est, quia perfectio corporis quodammodo operatur ad perfectionem operationis intellectus inquantum ex coniunctione corporis anima erit perfectior in sua natura, & per consequens intẽsior in operatione, & sic bonum corporis cooperabitur instrumentaliter ad operationem illam, in qua consistit beatitudo animæ, sicut dicit Ari. 1. Ethi. quód bona exteriora operantur instrumentaliter ad fęlicitatem.

Ad 4. arg. Ad quartum dicendum, quód licet finitum additum infinito non faciat illud maius, facit tamen illud plus. Quia infinitum per se vnum est, finitum autem, & infinitum sunt duo, & sic extensio gaudij non respicit maius, sed plus. Vnde extensiuè augetur gaudium animæ secũdum quód est de Deo, & de gloria corporis respectu gaudij, quod erat solum de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad intensionem gaudij, quod habet anima de Deo inquantum cooperabitur ad operationem perfectiorem, quia anima feretur tota in Deum, vt dictũ est, & erit operatio delectabilior.

An sancti erunt æqualiter beati. *Quæst. LXIIII.*

1. argum. QVæritur, an sancti erunt æqualiter beati, vel omnibus, quibus beatitudo aduenit æqualiter adueniat. Dicunt quidam, quód nõ potest vnus homo beatior esse altero: quia beatitudo est præmium virtutis, vt dicitur, 1. Ethi. Pro operatione tamen virtutum omnibus redditur æqualis merces, quia infra. 20. dicitur, quód omnes laborantes in vinea acceperunt singulos denarios. Et dicit Greg. quod hoc est, quia æqualem vitæ retributionẽ sortiti sunt, ergo non est vnus beatior altero.

2. argum. Item beatitudo est summum bonum, & vltimum, sed summo bono non potest esse maius bonum, & quilibet beatus possidet summum bonum, ergo vnus non est beatior alio.

3. argum. Item beatitudo cum sit bonum perfectum, & per se sufficiens quietat hominis desiderium: non quietatur tamen desiderium, quandiu aliquod bonum deest, quod suppleri possit. Non poterit ergo vnus esse beatior altero, vel alias ille, qui est minus beatus, non erit beatus.

4. argum. Item bonum cuiuslibet est alteri appetibile, si est bonum communicabile, si ergo vnus esset beatior altero, posset minus beatus appetere beatitudinẽ magis beati, & sic non esset beatus, si nõ assequeretur eã. Quia vt dicit Aug. 13. de Tri. beatus est, qui habet omnia, quæ vult & nihil mali vult.

Dicendum, quod beatitudo potest accipi pro perfecta vel imperfecta, si loquamur de imperfecta, quæ habetur in hac vita manifestum est, q possunt homines esse inæqualiter beati, quia ista consistit in speculatione, vel operatione virtutum moralium, rarò tamen homines sunt omnino æquales in cognitione scientiarum speculatiuarum, ergo vnus erit beatior altero speculatiue. De fęlicitate practica eodem modo dicendum est, quia illa consistit in operatione virtutum, contingit tamen quosdã homines esse magis dispositos ad virtutes, q alios, & quosdam esse minus impeditos in operatione propter carentiam exteriorum impedimentorum, vel interiorum, sicut sunt ægritudines, aut alij defectus naturales. Contingit etiam quosdam habere plura adminicula ad operationem virtutis, quæ sunt diuitiæ, amici, potestas temporalis, honor, & similia, quia omnia ista conferunt ad vsũ virtutis 1. Eth. Alia quoq; sunt ad solum decorem fęlicitatis practicæ, sicut habere filios, & similia, de quib. omnibus q. 53. & 54. sup. dictum est. Ideo manifestum est, q vnus potest esse fęlicior alio secundum hanc fęlicitatem imperfectam. Si autem loquamur de beatitudine perfecta, quæ est in Dei visione, dicendum, q in beatitudine duo includuntur, scilicet finis exterior, qui est obiectũ beatitudinis, & ipsa adeptio, vel fruitio ipsius boni, quã formaliter vocamus beatitudinem. Quantum ergo ad ipsũ bonum, quod est beatitudinis obiectum, & causa nõ põt vnus homo esse beatior alio: quia idem est summum bonũ, quo omnes fruũtur, & per cuius fruitionẽ, sunt beati. Quantum vero ad adeptionem istius boni põtest aliquis esse beatior alio: quia quanto quis fruitur hoc bono, tanto magis beatus est. Contingit aũt vnum hominẽ frui perfectius Deo, quàm fruatur alius ex eo, q melius dispositus est, vel ordinatius ad eius fruitionẽ, & hoc modo vnus homo potest esse beatior altero.

De inæqualitate operationum, & beatitudinis.

Aliter potest dici, q beatitudo operatio quædã est 1. Ethi. Ideo quanto operatio ista est perfectior, tanto habens eã erit beatior. Operatio aũt põt esse perfectior vna altera ex parte potẽtiæ, vel ex parte obiecti, vel ex parte habitus. Non. n. videtur alia concurrere ad operationem. De primo, vt perfectior est actus intelligendi, quam videndi. De secundo, perfectior est actus intelligendi circa rem excellentẽ, vt Deum, vel Angelum, quã intelligere lapidem, vel lignũ. De tertio, vt perfectior est circa quancunque rem actus intelligẽdi ex habitu perfecto procedens, quã actus procedens à potentia nuda, vel ab habitu imperfecto. Quartũ potest addi de medio operationis, vt cũ intelligimus aliquid per speciem magis expressè repræsentantem, & magis vniuocè ipsam rem perfectius intelligimus, cum possit res aliqñ significari per similitudines multũ distãtes sicut apparet in cõceptionibus, quas singuli homines habent de Deo. Quia quidã verius, & perfectius de Deo sentiunt, quàm alij, quia similitudines, per quas intelligunt

gunt expressius aliquid repræsentant. In beatis autē non est differētia quantū ad primū: quia in omnibus est beatitudo per actum intellectus. Nec etiam in secūdo, quia omnibus erit idem obiectum, scilicet summum bonum, quod est ipse Deus. Nec etiam in quarta: quia medium intelligendi, siue forma intelligibilis, per quam omnes beati Deum intelligēt, erit ipsa essentia diuina, quę vnietur intellectui cuiuscunque: quia per nihil aliud Deus poterit videri, vt probatum est sup. q. 40. quātum ad hæc beatitudo omnium erit æqualis. Tertium autem erit in eis inęquale, scilicet habitus. Et non est putandum, quòd verè sit ibi aliquis habitus, sicut dicimus scientiā esse habitum conclusionis, sed quodlibet manens potest vocari habitus, cum actus sit aliquid transiens, & habitus dicat mansionem, vel immobilitatem. Et sic lumen glorię, qđ erit quędam qualitas creata in anima nostra, secundum quā essentia diuina reddetur ei proportionalis ad hoc, ꝙ possit Deum intelligere, vocabitur habitus gloriæ. Et qa istud lumen inæqualiter poterit communicari beatis poterunt esse inæqualiter beati, sicut non sunt æqualiter sapientes in aliqua arte, qui nō habent habitum eiusdem artis æqualem.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, ꝙ beati habebunt æqualitatē beatitudinis ex parte obiecti, sed habebunt inæqualitatē ex parte ipsius operationis propter inæqualitatem luminis. Primum signatur per vnitatem denarij, secundū signatur per multitudinē māsionum: quia Io. 64. dicitur. In domo patris mei mansiones multæ sunt, idest diuersi gradus beatitudinis.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, ꝙ si beatitudo accipiatur pro obiecto, ad quod homo perueniendo beatus efficitur, est summum bonum, & non potest esse aliquid maius eo. Si aūt accipiatur pro adeptione, vel fruitione, aut possessione illius obiecti, nō est beatitudo summū bonū simpliciter, sed summi boni possessio: ideo aliquid excellētius potest esse ipsa beatitudine, s. bonum, ꝙ possidetur, nō tñ pt esse possessio alicuius boni excellentior beatitudine. Aliter pōt dici accipiendo beatitudinē pro possessione summi boni, quod nihil est excellentius illa, & tñ vna beatitudo potest esse excellētior alia, sicut nullum animal est perfectius homine & tñ vnus homo est perfectior alio. Et sicut ignis est subtilissimus omnium corporū in specie vnus tñ ignis potest esse subtilius alio intra eandem speciem. Ita beatitudo considerata secundū suam specie est vltimum omnium desiderabiliū, & tamen nihil prohibet beatitudinem vnius hominis esse excellentiorē beatitudine alterius. Beatitudo tamen cuiuscunque est vltimum bonum ipsius: quia totaliter satiat appetitum eius, ita vt nihil vltra desideret.

Ad 3. arg. Ad tertiū dicendū, ꝙ nulli beato deest aliquod bonū desiderabile, quia possidet ipsum bonum infinitū, quod beatificat omnes beatos, vt dicit August. sed dicitur vnus beatior alio ex diuersa participatione illius boni. Additio aūt aliorum bonorum cum ipso bono infinito nō auget beatitudinem, sic ait Aug. 5. confessionum. Qui te, & alia nouit non propter illa beatior, sed propter te solum beatus, sic respondet S. Tho. Sed ad hoc manet arg. quia per hoc, ꝙ vnus participat magis illo summo bono, quæ participatio dicit perfectionem magnam, erit vnus beatior altero, & perfectionem vnius poterit alius desiderare. Sicut si sint duo homines, quibus apponatur idem cibus delectabilis, & quia vnus habet gustum magis dispositum magis delectatur in cibo illo, quā alius licet æquale bonum est, de quo ambo delectantur. Vnde potest ille qui minus delectatur, desiderare habere gustum tam dispositum sicut habet alius, vt æqualiter posset delectari. Ita in vita æterna licet idem bonum sit fruibile omnib. quia tamen non possunt omnes illo æqualiter frui, poterit desiderare vnus fruitionem alterius, & tunc nondum erit beatus, nisi illam assecutus fuerit. Dicendum, ꝙ nullus beatorum desiderat plusquam habet nec desiderare potest, licet sciat, quod alij sunt beatiores eo, & quod ipse posset suscipere illorum beatitudinem, si ei daretur. Vnde autem proueniat hoc, sunt quatuor quæ sup. q. 44. declarauimus.

Ad 4. arg. Ad quartū dicit S. Th. ꝙ in beatis erit perfecta charitas. **F** Vnde quolibet plus ibi diliget Deū, q̃ seipsum. Et ideo magis nolet illud, quod Deo erit cōueniencius, q̃ id, qđ sibi esset melius, & sic magis nolet diuinā iustitiā seruari in hoc, ꝙ ipse minus habeat, quod est Deo conuenientius, quā in hoc, ꝙ plus habeat, quod est sibi melius. Dicēdum tñ videtur, ꝙ istud magis pertinet ad iustitiam, quā ad fęlicitatē, s. ꝙ iste nolit plura, quia diuinæ iustitię nō competit, ꝙ sic per appetitum relatum, & tñ iste non tollit quin iste videns beatitudinem illorum, quæ simpliciter est melior, quā sua non concupiscat eam naturaliter, licet non appetitu cognoscit. Vnde si nihil aliud esset nō videretur hoc sufficere ad beatitudinem, in qua non solum appetitus regulatur, sed magis satiatur, quia regulare est actus virtutis, satiare est conditio beatitudinis. Ideo dicendum, ꝙ nemo beatorum desideraret plusquam ha**G**bet, etiam si non esset hoc contra Dei iustitiam. Sed non desideraret, quia desiderare non potest. Vnde autē proueniatur, quòd non possit desiderare, vide illa quatuor, de quibus dixi in solutione præcedentis argumenti. De his S. Th. 1. 2. q. 5. art. 2. & 4. Sen. dist. 49. q. 4. art. 2.

An conuenienter vocentur mansiones diuersi gradus beatitudinis. Quæst. LXV.

QVæritur circa gradus diuersos gloriæ, an cōuenienter vocentur mansiones, sicut sup. præcēdē. q. tactū est. Dicunt quidam, ꝙ non: quia beatitudo importat rationem præmij, mansio autē nihil dicit, quod ad præmium pertineat, ergo diuersi gradus beatitudinis mansiones dici non debent. (1. argum.) Item mansio dicit locu, sed **H** locus quo beatificantur sancti non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui vnus est, ergo non est nisi vna mansio beatorum, ideo diuersi gradus glorię mansiones non dicētur. (Secundū.) Itē sicut in vita æterna sunt homines diuersorum meritorum, ita sunt in purgatorio, & sicut in sinu Abrahæ, & tamen in neutro illorum distinguuntur mansiones, ergo nec in vita æterna debent distingui. (Tertium.)

Dicendum, quòd diuersitas meritorum, vel potius pręmiorum dicitur diuersitas mansionum, sic enim dicitur. Io. 14. in domo patris mei mansiones multæ sunt, i. in vita æterna, quæ est domus Dei, sunt diuersi gradus beatitudinis, qui vocantur mansiones secundum diuersitatē meritorum, sic exponit Augu. Ita in qualibet ciuitate est mansionum diuersis ordinata, sed patria cęlestis, ciuitati comparatur Apoca. 21. ergo ibi erit distinguere diuersos **I** gradus gloriæ, qui mansiones dicentur. Considerandum pro hoc, ꝙ motus localis est prior omnium aliorum motuū, ideo secundū Arist. nomen motus, & distantiæ, & omnia, quæ competunt motui locali deriuata sunt ab ipso motu locali ad oēs alios motus. Finis aūt motus localis est locus, ad quem cū quis peruenerit ibi manet quiescēs, & conseruatur in eo, & ideo in quolibet alio motu ipsam quietationem mobilis in fine motus mansionem vocamus, vel locationē. Et ideo cu nomen motus extendatur vsq; ad actum appetitus, & voluntatis ipsa assecutio finis, ad quē mouetur appetitus, dicitur mansio, vel collocatio appetitus in fine. Et sic diuersi modi consequēdi finem vltimū dicentur diuersæ mansiones, vt sic ciuitas terrena respondeat ciuitati cęlesti. Et sic cōuenienter dicitur, in domo patris mei mansiones multę sunt, i. ꝙ vna sit domus, & māsiones multæ intra illam domum. Acci**K**pietur aūt vnitas domus ex parte obiecti beatitudinis: quia oēs eodē bono fruuntur, & accipietur diuersitas mā sionū ex parte graduum fruitionis, qui inęquales sunt in diuersis beatis. Sic etiam est in naturalibus: quia vnus locus est omnium leuium, ad quem naturaliter tendunt, & tñ in illo loco est sursum, & deorsum, secundum, ꝙ leuia sunt inæqualia, & quædā plus ascendunt, alia aut minus. Vnde posset dici, ꝙ leuia habent diuersas mansiones in loco suo secundū differentiam leuitatis. De his S. Th. 4. Sent. dist. 49. q. 4. art. 3.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, ꝙ mansio benè conuenit beatitudini: quia importat rationem finis, cum sit terminus motus, & tamen ratio finis est propria beatitudini: quia est vltimus finis.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quòd accipiendo largē lo-

cutā

cum idem est locus, quo beatificantur oẽs sancti, s. Deus, & iste vocatur domus, & quia est vna, dr: in domo patris mei: quia tñ diuersimodè beati participãt hoc bono, istæ diuersitates appropinquationis vocantur mansiones, vt dictum est. Ad 3. argum. Ad tertium dicendum ꝙ illi, qui erant in sinu Abrahæ, & qui nunc sunt in purgatorio nondum peruenerunt ad finem suum vltimum, cum tendant ad patriã. Mansio autem dicit terminum motus, & quietem mobilis. Ideo in sinu Abrahe, & purgatorio mansiones assignari non possunt, sed assignantur in paradiso, & in inferno: quia vterque est vltimus terminus motus.

Mansiones istæ per quod distinguantur. Quæst. LXVI.

Primum. QVæritur de mansionibus istis per quod distinguantur. Solet. n. dici, ꝙ distinguũtur per diuersos gradus charitatis. Aliqui autem dicunt, ꝙ nõ: quia inf. 25. dr de patrefamilias, vel Domino, qui tradidit bona sua seruis suis. Et dr, quod dedit vnicuique secũdum propriam virtutem vniuscuiusque. Sed ista est virtus naturalis, ẜm q̃ aliquis potest plura, aut pauca: ergo dona gratiæ, & gloriæ distribuuntur ẜm diuersos gradus virtutis naturalis, & non ẜm charitatem. Secũdum Item dr in Psal. de Deo: Tu reddes vnicuique iuxta opera sua, sed istud, qd datur est beatitudo, ergo non mensuratur per gradus Tertium charitatis, sed secundum varietatem operationum. Item charitas est habitus: non debetur autem habitui præmiũ aliquod, nec honor, sed actui. Vnde 1. Ethic. dr, quod in olympiadibus non fortissimi coronantur, sed agonizantes, & secunda ad Timo. 2. dicitur: non coronabitur, nisi qui legitimè certauerit, ergo beatitudinis gradus non erunt ẜm diuersitatem graduum charitatis, sed secundum diuersitatem operationum. Sic ẽt dicit Arist. 1. Eth. quòd beatitudo est præmium virtuosarum operationũ: ergo non habituum: charitas tamen habitus est.

Dicendum, quòd secundum diuersos gradus charitatis fiet diuersitas in gradibus gloriæ: quia quanto aliquis magis coniunctus est Deo, beatior est: sed secundum gradum charitatis est modus appropinquandi ad Deum, cum ipsa charitas vniat nos Deo: ergo diuersitas graduũ beatitudinis ad charitatem pertinet. Item, quia secundũ regulam philosophi si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis ad magis: Sed ad habere charitatem sequitur habere beatitudinem: quia nemo illam assequi potest nisi in charitate decedit: ergo qui maiorem charitatem habet, maiorem habebit beatitudinem. In hoc tamen considerandum, quòd principium distinguendi diuersas mansiones, vel diuersos gradus gloriæ est duplex, s. propinquum, & remotum. Propinquum est ipsa dispositio, quæ erit in beatis, quando incipiunt esse beati, ex qua contingit in eis diuersitas beatitudinis. Et ista non erit lumen gloriæ: quia licet per istud diuersimode beati Deum videant, istud tamen pertinet ad præmium, & non ad meritum. Ista tamen dispositio secundum quam beatis dabitur diuersus gradus beatitudinis, erit aliquid ex parte ipsorum, quòd pertinebit ad meritum, & vocatur Charitas patriæ. Principium autem remotũ, quo consecuti sunt talem beatitudinem erit meritum. Principiũ distinctiuum vocatur charitas patriæ: quia quanto aliquis in patria maiorem habebit charitatem, tanto erit in maiori gradu gloriæ. Non erit tamẽ illa charitas, in qua homo decessit, sed valde maior: quia necesse est, ꝙ quilibet beatus post mortem maiorem habeat charitatem, quam viuens habuit. Etiam quia alias esset magnum inconueniens, quia aliquis est, qui decedit in magna charitate, & nunquam dum vixit, fortè habuit charitatem nisi tunc. Alius erit, qui tota vita charitatem habens multa opera ex charitate fecit, & tamen decedit in minori gradu charitatis, quam prædictus. Non est tamen dubium, quin iste habiturus sit maiorem beatitudinem, quam ille, & tamen non posset eam habere, si in patria haberet minorem charitatem, quã ille, ergo necesse est, ꝙ iste moriens in parua charitate habeat maiorem charitatem in patria, quam ille, qui moritur in maiori charitate. Fiet autem commensuratio per Dei sapientiam ẜm opera, & gradus charitatis, qui præcesserunt per totã vitam. Et illud pertinebit ad charitatem patriæ, quæ erit distinctiuum propinquũ graduũ gloriæ. Principium aũt distinguendi remotum erit ẜm charitatem viæ. Nã actus noster hẽt vt sit meritorius, non ex substantia actus, sed ex habitu virtutis, quo informatur. Tota aũt vis merẽdi est ex charitate: quia aliæ virtutes ẜm se non sunt meritoriæ, sed per charitatem, iõ charitas vocatur mr, & forma aliarum virtutum: quia actus aliarum virtutum formantur per charitatem quantum ad esse meritorium. Et sic secundum diuersitatem charitatis est diuersitas meriti, & consequenter gloriæ. Iõ charitas est principium distinguendi, tam propinquum, q̃ remotum diuersos gradus gloriæ. De his S. Th. 4. sent. d. 49. q. 4. artic. 4. Ad 1. arg. Ad primum dicendum, ꝙ non accipitur ibi virtus vniuscuiusque solũ pro naturali capacitate eius, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam. Et tunc virtus sic accepta erit quasi dispositio materialis ad mensuram gratiæ, & gloriæ suscipiendæ. Et sicut materia, quę est perfectius disposita est capax perfectionis formæ: ita qui hẽt virtutẽ naturalem maiorem, si habeat conatum ad gratiam iuxta magnitudinem suæ virtutis, est quasi materialiter dispositus ad suscipiendam maiorem charitatem, & maiorem gloriam. Et tñ illud non sufficit ad distinguẽdum gradus gloriæ: quia poterit esse, ꝙ aliquis habens minorem virtutem naturalem accipiat maiorem charitatẽ, quia magis ad illam conatur: vel quia Deus miseretur, cui vult, ad Ro. 19. iõ virtus naturalis non distinguit gradus gloriæ, sed diuersitas charitatis patriæ, & viæ. Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, ꝙ pro operibus nostris non daretur præmium gloriæ, nisi essent charitate informata, cum sola charitas sit principium merẽdi: iõ ẜm gradus charitatis, & non ẜm operationes erit diuersitas gloriæ. Non tñ est sensus, ꝙ quicunq; operatus est ex maiori charitate hic, habebit ibi maiorem gloriã. Quia si quis fecit mille operationes in charitate existens in decem gradibus charitatis, & alius fecit solum 20. opera bona existens in 30. gradibus charitatis, maiorem habebit qui ex maiori charitate operatus est: quia sępius ex charitate operatus est: quia multitudo præualet ibi intẽsioni. Nos tamen nescimus mensurare istam differentiã: quia nescimus de quolibet opere, in quo gradu charitatis fiat. Et dato, quod adhuc sciremus adhuc nesciremus quantum cuilibet operationi responderet de præmio. Solus ergo Deus mensurator est. Ad tertium dicendum, ꝙ quãuis habitus charitatis, aut alterius virtutis non sit meritum, nec debeatur ei præmium ẜm se, est tñ tota rõ merendi in actu ita, ꝙ actus non est meritorius nisi propter charitatem, à qua elicitur, vel imperatur. Ideo ẜm diuersitatẽ charitatis erit diuersitas gloriæ. Aliqñ tñ actus ex genere suo non inquantum informatur charitate, sed inquantum pertinet ad tale genus, habet, ꝙ debeat sibi præmium, sed hoc non est de essentiali præmio, sed de accidentali, ꝙ aureolã vocamus, quæ pro virginitate cõseruata, & martyrio, & doctrina sacrę scripturę debetur, licet verũ est, ꝙ etiam sine charitate nunq̃ consequetur quis ista præmia. Et tamen directè ipsa non debētur pro charitate magna, vel parua, siue pro aliquo actu informato charitate, sed pro actibus, vt sunt in tali genere.

An beatitudo semel habita possit amitti. Quæstio. LXVII.

1. argum. QVæritur de beatitudine semel habita, an amitti possit. Aliqui dicunt, quod sic: quia beatitudo est perfectio hominis, sed perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius perfectibilis. Cum ergo homo secũdum naturam suam sit mutabilis, videtur, quod beatitudo eius mutabilis sit, & sic possit perdi. Secundũ. Item beatitudo hominis consistit in actu voluntatis, qui actus subiacet voluntati, sed voluntas habet se ad oppositum, ergo põt desistere ab operatione illa, per quam beatificatur, & sic peribit beatitudo. Tertium. Item finis respondet principio, sed beatitudo hominis habuit principium, quia non fuit sẽper beatus: ergo aliquando habebit finem.

Dicẽdum, quod sicut sæpè dictum est, possumus loqui

de beatitudine perfecta, vel imperfecta. Si de imperfecta qualis habetur in hac vita, dixerunt quidam, quòd non poterat perdi, sic enim voluit solutio. Et quia qualibet operatio hominis est mutabilis non dicebat aliquem beatum esse quandiu viueret, sed cùm moreretur si mansisset in actu virtutis vsq; ad mortem, tunc incipiebat dici beatus. Et tunc beatitudo non poterat amitti: quia istud, secundum quod dicebatur iste beatus, iam transierat, & sic erat inuariabile. De hoc 1. Ethicor. circa finem.

Hãc tñ positionẽ ibi improbat Aris. vt diximus supra, q. 47. Dicendum ergo est secundum Arist. ibidem, & est ratio manifesta, quod beatitudo huius vitæ amitti põt, & tamen non faciliter: quia beatus non vocatur qui habet vnam operationem virtutis, quia ibi dicitur, quòd sicut vna hirundo non facit ver, ita nec vna operatio aut modicum tempus facit beatum, sed debet beatus multũ assuetus esse operationibus virtutum. Et secundum hoc erit iam valde firmatus, ita vt non possit faciliter moueri à virtute. Vnde dicitur ibi, quòd non dicimus beatũ debiliter firmatum: quasi quendam Camæleontem, sed oportet eum valde firmatum esse. Et tamen adhuc perire potest ista beatitudo: quia voluntas humana peruerti poterat degenerando à virtute in vitium: cum tamen in actu virtutis consistat beatitudo. Non est tamen putandum, quòd quælibet exterior mutatio in bonis fortuitis, aut circa corpus tollat fœlicitatem: quia tunc esset beatus debiliter firmatus, sicut Camæleon: qui ad quamlibet rem obiectam mutat colorem; sed potius in ipsis aduersitatibus fulget excellens virtus, & ipse beatus tanquam verè virtuosus omnia fortiter, & prudenter tolerans immobiliter se habet, & est sicut thetragonus sine vituperio, vt dicitur ibidem. De fœlicitate speculatiua eodem modo dicendum, quòd non potest faciliter perire; quia pauciora habet conturbantia quam fœlicitas practica, cum paucis exterioribus indigeat, vt ostensum est supra. q. 53. & 54. Potest tamen perire, quia ipsa consistit in actu considerandi per scientias speculatiuas, & illæ perire possunt per obliuionem: sicut fit in quibusdam grauissimis ægritudinibus, in quibus læso capite turbantur, vel pereunt phantasmata, quæ manebant in organo interiori: & ipsum organum disponitur ad quæcunque phantasmata postea suscipienda. Ideo licet ad hoc maneret habitus scientificus in intellectu, non sufficeret ad cõsiderationem scientificam: cum oporteat intelligentem phantasmata speculari, vt dicitur 3. de Anima. Potest ẽt perire scientia per distractionem longi temporis ab actu considerandi propter occupationes incidẽtes. Et sic quæcunque beatitudo huius vitæ perire potest. Si autem loquamur de beatitudine perfecta, quæ est in visione Dei post hanc vitam, putauerunt quidam, quòd adhuc illa semel habita poterat perire. Hoc tenuit Origenes secutus positionem erroneam quorundam Platonicorum. Sed hoc falsum est: & apparet primo ex ratione communi beatitudinis, quæ est bonum perfectum, & per se sufficiens. Ideo necesse est, quòd satiet desiderium hominis, & quietet istud, atque omne malum excludat: naturaliter tamen homo desiderat retinere bonum, quod habet, & cupit habere securitatem de retinendo istud, si autem non est securus de retinendo necesse est, quòd affligatur timore amittendi, si amissio incerta est; vel dolore, si amissio est certa. Requiritur ergo ad beatitudinem, q homo habeat certam opinionem, quòd bonum, quod habet, nunquam amittet, quæ opinio si sit vera consequens est, quod beatitudinem nunquam amittat, si autẽ falsa est opinio, per hoc ipsum infœlix est, vel saltẽ nondum fœlix, qui hanc habet opinionem. Quia sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius 6. Metaph. Non ergo erit iam beatus si aliquod malũ est, præcipuè in potentia illa, in qua beatitudo consistit. Secundò apparet hoc ex ratione particulari beatitudinis, quia vt probatum est supra quæstio. 40. beatitudo consistit in Dei visione. Est autem impossibile, quòd homo videns diuinam essentiam vellet eam non videre. Quia q aliqs vellet carere aliquo bono iam habito, est vel quia bonũ istud est insufficiens, & quæritur aliud sufficientius loco

F eius: aut quia habet aliquod incõmodum annexũ, propter quod in fastidium venit. Nullum autẽ istorũ est in visione diuinæ essentiæ; quia ipsa replet aĩam oĩbus bonis cũ coniungat eã fonti omnium bonorum: sicut dicitur Psal. 16. Satiabor cũ apparuerit gloria tua. Et Sap. 7. dicitur. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, idest cum contemplatione sapientiæ, in qua est beatitudo. Et sic visio Dei est bonum per se sufficiens. Etiam nõ habet secum aliquod incommodum annexu, quia Sap. 8. dicitur de contemplatione sapientiæ: Non habet amaritudinem conuersatio eius, nec tædiũ conuictus eius. Et sic apparet, q nullus beatus ex propria voluntate vellet cessare à Dei visione. Et tñ etiã non potest illã perdere Deo subtrahente visionẽ suam, quia cũ subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest prouenire à Deo, qui
G est iustus iudex nisi pro aliqua culpa. Sed in culpã cadere non põt ille, qui videt diuinã essentiam, cum ad hanc visionem sequatur necessariò rectitudo voluntatis, vt probatũ est. sup. q. 51. Et sic Deus nunquam subtrahet hanc beatitudinem. Non est tñ aliquod aliud agens, vel ẽt desiderabile, q eam tollere possit: quia anima vnita Deo p beatitudinẽ supra omnia eleuatur. Nihil ergo est, quod violenter ei subtrahat hanc beatitudinẽ. Nõ est ergo cõuenienter dictũ, q illa beatitudo possit perdi. Nisi forte diceretur, quod per diuturnitatem temporum illa beatitudo per se esse desineret, & transiret homo ad miseriã: quia tales alternationes tẽporales nõ possunt esse nisi circa illa, quæ subiacent tempori, & motui. Beatitudo aũt ex parte ipsius obiecti æternitatẽ quandam habet, vnde in ea non est aliqua vicissitudo. Et sic non est possibile, q
H beatitudo vera semel habita perdatur. Amplius hoc ostẽditur, quia omne, quod aliquando est, & non semper est tempore mensuratur. 4. Phy. Visio autem, quæ creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in æternitate, vt ostẽsum est sup. q. 29. Impossibile, ergo est, q ex quo quis Deũ viderit, videre desinat quantum est ex parte visionis. Itẽ creatura intellectualis non peruenit ad suum vltimũ finem, nisi quando eius desideriũ naturale quietatur. Sed sicut desiderat naturaliter fœlicitatem, ita desiderat perpetuitatem in ea. Cum enim in substantia sua sit ipsa creatura perpetua, id quod propter se desiderauerit necesse est, vt desideret ad semper habendum. Non ergo erit fœlicitas vltimus finis, nisi in æternum maneret, quia non haberet totum, quod desiderat. Item omne, quod cum amore possidetur si sciatur, quòd aliquando amittetur,
I tristitiam infert, visio autem, quæ beatos facit, cũ sit maximè delectabilis, & maximè desiderata, à possidẽtibus eam, maximè amatur, ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent eam quandoque se amissuros. Si autẽ non esset perpetua, sperarent necessariò, quod eam amitterẽt: quia videndo diuinam substantiam vident ea, quæ naturaliter sunt. Vnde multo magis cognosceret de illa visione, an futura esset perpetua, vel aliquandu desitura. Non ergo esset ista visio sine tristitia, & sic non esset beatitudo quæ extra omne malum constituit hominem. Itẽ, quod mouetur naturaliter ad aliquid tanquam in finẽ sui motus, non remouetur ab illo, nisi per violentiam, sicut graue cum sursum proijcitur, cõstat autem, quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit in illam visionem, non ergo deficeret ab eo, nisi per violentiam.

Beatitudo est æterna.

K Nihil aũt tollitur per violẽtiam alicui, nisi virtus auferentis sit maior, quàm virtus causantis rem in illo, à quo aufertur, visionem autem istam causat Deus. & nihil est maius Deo, ergo nihil potest auferre homini visionem illam per violentiam, & sic videbit in perpetuum. Item si aliquid desinat videre, quod primò videbat, aut hoc erit, quia deficit ei facultas videndi, sicut cum quis moritur, vel excæcatur, aut aliqualiter impeditur, aut erit. quia non vult amplius videre, sicut quis auertit visum à re, quàm visus videbat, vel quia obiectum subtrahitur, & hoc est commune tam in visione sensus, quàm intellectus. Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum per hoc, quod ipsa desinat, quia perpetua est, nec per defectum luminis, quo Deum videt: quia istud lumen incorruptibiliter re-

ci-

cipitur secundum conditionem recipientis, & dantis. Nec potest et deesse voluntas tali visione fruendi, cum sciat in ea consistere beatitudinem. Sicut non potest velle non esse beatus, nec etiam videre desinet per subtractionem obiecti: quia obiectum illud, quod est Deus semper eodem modo se habet, nec elongatur, nisi inquantum nos elongamur ab ipso Impossibile est ergo, φ visio Dei, quæ nos beatos facit desinat aliquando.

Item, vt supra tangebatur, impossibile est, φ quis à bono, quo fruitur discedere velit nisi propter aliquod malum, quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc, φ putatur esse impedimentum maioris boni. Quia sicut nihil desiderat appetitus, nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in visione Dei non potest esse aliquod malum, cum sit optimum, ad quod creatura intellectualis peruenire potest, nec etiam videns Deum potest putare malum aliquod esse in hac visione, vel quod aliquid sit melius, cum ita visio excludat omnem errorem, & fallaciam ab intellectu: ergo necesse est, quòd qui Deum videt nunquam velit hac visione carere.

Item fastidium alicuius rei, qua quis prius delectabiliter fruebatur accidit propter hoc, quod res illa facit aliquam mutationem in eo, cui fastidium fit corrumpēdo, vel debilitando virtutem eius. Et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem organorum corporalium à sensibilibus, à quibus etiam si fuerunt excellentia corrumpuntur, fastidiunt post aliquantum tempus frui eo, quo prius fruebantur delectabiliter. Et propter hoc intelligendo fastidium patimur post longam meditationem: quia fatigātur potentiæ vtentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Diuina autem substantia non corrumpit, seu maxime perficit intellectum, nec ad eius visionem concurrit aliquis actus, qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est ergo, quòd aliquis illam visionem fastidiat, qui prius illa delectabiliter fruebatur. Item nihil, quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum: quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet, diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus illam comprehendat. Impossibile est igitur, quòd intellectus creatus illam visionem fastidiat, & ita non est possibile, quod ab ea sponte desistat.

Item si aliqua duo fuerunt prius vnita, & postea separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de nouo absque mutatione alicuius eorum de nouo esse desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc, quod ei quodammodo vnitur vt dictum est supra q. 40. Si ergo visio ista desinat deficiente hac vnione, necesse est, quod hoc fiat mutatione diuinæ substantiæ vel intellectus eā videntis, quorum vtrunque est impossibile. Nam diuina substantia est immutabilis, substantia autem intellectualis eleuatur supra omnem mutationem, cum Dei substātiam videt. Impossibile est ergo, quod quis desinat videre diuinam substantiam, quam semel beatus existens videt.

Item quanto aliquid est magis Deo propinquum, qui est omnino immobilis, est minus mutabile, & magis perseuerans, sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare, quàm quæ eius substantiam videt. Intellectus ergo Deum videns summam immobilitatem consequitur, & sic impossibile est, quòd aliquando ab illa visione deficiat. Et sic dicitur Psal. 83. Beati qui habitant in domo tua Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te. Et Psal. 124. Non commouebitur in æternum, qui habitant in Ierusalem. Et Isa. 33. Oculi tui videbunt Ierusalem ciuitatem opulentam, tabernaculum, quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur claui eius in sempiternum, & omnes funiculi eius non rumpentur, quia solūmodo ibi est magnificus Deus noster.

Apparet ex his insanam esse positionem Platonicorū dicentium animas separatas postquam fœlicitatem vltimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora incipere velle

A ipsi. Fort. super Matth.

A reuerti, & finita fœlicitate illius vitæ, iterum miserijs huius vitæ inuolui. Errat etiam Origines, qui dixit animas, & Angelus post beatitudinem iterum posse ad miseriā deuenire.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, φ beatitudo est perfectio cōsummata, quæ omnem defectum excludit à beato. Ideo absq; mutabilitate conuenit habenti eam. Et hoc non fit ex parte hominis, sed ex parte Dei subleuantis hominem ad quandā participationem æternitatis transcendētis oēm mutationem, & mutabilitatē. Nam per beatitudinē homo participat diuinam bonitatē. Et quia totū, quod in Deo est, æternum est, necesse est, vt etiā simul participet æternitatē, non φ homo sit realiter æternus, sed φ sequatur quædam conditio æternitatis in participatione illius boni, vt supra q. 29. ostendimus.

B Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, φ volūtas se hēt ad opposita in illis, quæ ad finē ordināur, respectu quorū volūtas hēt dominiū, & libertatē. Et tñ ad vltimum finē volūtas nō mouetur per modū libertatis, sed naturæ, ideo ex necessitate mouet, & sic nō pōt homo velle nō esse beatus.

Ad 3. arg. Ad tertiū dicendū, φ beatitudini habere principium cōuenit ex conditione participātis, sed caret fine propter conditionē boni participati, quod in se finem non habet durationis, & æternitatem quandam confert ipsi in se participandum tribuit. Vera ergo beatitudo nunquā finitetur. Et sic Christus promisit 11. f. 25 dicēs tullis, φ ibūt in vita æternā. Et tñ qd æternum est fine caret. De his S. Th. 1. 2. q. 5. art. 4. & in Summa contra Gen. lib. c. 3. 60.

An Deus sit beatus. Quæst. LXVIII.

C QVæritur nunc circa Dei beatitudinē, cū in præcedētibus dictum sit de beatitudine hōis, & est dubium, an Deus sit beatus. Dicūt quidā, φ beatitudo non pōt esse in Deo, quia beatitudo est status oīum bonorū aggregatione perfectus, vt dicit Boe. de cōsol. li. 3. prosā aggregatio in dicit cōpositionē, q in Deo non est, ergo nō est ibi beatitudo. Itē beatitudo est præmium virtuosarū operationū, vt dicitur 1. Eth. in Deo tamē nō est præmiū, nec meritum, ergo non est ibi beatitudo. Primum. Secundū.

Dicendum, quod Deus sit beatus: sic enim testatur Apostolus 1. ad Tim. 6. dicens. In aduentu Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus, & solus Deus potens rex regum, & Dominus dominantium. Et patet hoc: quia beatitudo nihil aliud importat D nisi bonum perfectū naturæ intellectualis, cuius est sufficientiam suam cognoscere in bono quod habet, & cui competit, quod contingat ei aliquid bené, vel male, & sit suarum operationum Dominus.

Ista autem excellentissimè Deo conueniunt, s. habere esse perfectum, & esse intelligētem, vnde beatitudo maximè Deo competit. Non tamen cōparatur Deus ad bonum suum, sicut id quod tendit in aliquid nondum habitu, quia hoc est proprium mobilis, quod est ens in potentia, & nondum exiuit in actum suum, sed Deus est sicut ille, qui habet iam bonum suum, & non mouetur ad illud, & sic Deus non desiderat beatitudinem, sicut nos, qui nondum habemus eā, sed fruimur ipsa, & sic est beatus. Item illud, quod est maximè desideratum, vel volitum à natura intellectuali est perfectissimum, in ipsa. Et E hoc est beatitudo eius. Perfectissimum autem in vnoquoque est sua perfectissima operatio. Nam potentiæ, & habitus non reddunt rem simpliciter perfectam, sed potius ipsa perficiuntur per operationem. Vnde Arist. 1. Ethi. dicit fœlicitatem esse operationem perfectam. Perfectio autem operationis dependet ex quattuor. Primo ex suo genere, scilicet, quòd sit operatio manens in ipso operante: quia ista est operatio perfecta. Est autem operatio manens illa, per quam non fit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut videre, & audire. Tales aūt operationes sunt propriè operationes eorum, à quibus fiunt. Et istæ possunt habere rationem finis vltimi, quia sunt perfectiones ipsorum operantium, & nō ordinantur ad aliquod aliud per ipsās factū tanq terminus, φ sit finis ipsorum. Operatio autem, siue actio vocatur non manens, quæ transit in exterius: ex qua sequitur aliquid fa- Quadruplex perfectio operationis.

ctum tanquam terminus vltra ipsam operationem. Et ta F
lis operatio non est perfectio facientis, sed rei operatæ,
& comparatur ad ipsam, sicut ad finem. Ideo talis opera
tio si fiat à natura intellectuali non potest esse beatitudo
eius, cum non sit perfectio ipsius, sed rei factę. Secundò
accipitur perfectio operationis ex principio operatiuo, s.
vt sit altissimæ potentiæ. Vnde in operatione secundum
sensum non potest esse fęlicitas hominis: quia non est
potentia altissima, sed in operatione intellectus perfecti
per habitum. Tertiò accipitur perfectio operationis ex
obiecto eius, & propter hoc in nobis fęlicitas est in intel
ligendo altissimum intelligibile scilicet Deum. Quartò
ex forma operationis, s. vt perfectè. & faciliter, firmiter,
& delectabiliter operetur: omnia hæc sunt in operatione
Dei, cum ipse sit intelligens, quæ est operatio immanēs,
& sui intellectus, & aliarumq; potentiarum, & virtutum, G
& non indiget aliquo habitu: quia ipse perfectus est in
seipso: etiam intelligit seipsum, qui est altissimum om-
nium intelligibilium. Et intelligit perfectè, & faciliter,
& absque omni difficultate; & nimium delectabiliter,
ideo necessario beatus est.

Item per beatitudinem quietatur totum desiderium:
quia ea habita non restat aliquid desiderandum, cum sit
altissimus finis: necesse est ergo beatū esse eū, qui perfe-
ctus est quātū ad oia, quæ desiderare pōt, cū propter hoc
dicat Boe. ꝙ beatitudo sit status oium bonorū aggrega-
tione pfectus. Talis est aūt diuina perfectio, quæ sub qua
dā simplicitate, & vnitate cōtinet perfectiones oīum re
rū: erit ergo Deus beatus. Itē quādiu alteri deest aliquid,
quo indigeat, nondū est beatus, quia eius desideriū non
est quietatum. Quicunq; ergo sibi sufficiens est, & nullo H
modo indigens beatus est: Deus aūt est huiusmodi, qm̄
bonorum exteriorū nō indiget, Psal. 15. Dixi Dn̄o, Deus
meus es tu, quoniā bonorū meorū non eges. Hoc autem
est, quia perfectio sua non dependet ab aliquo exteriori,
& cum vult oia, quę sunt extra se pp se tanquam propter
finē non vult ea tanquā illius indigeat, sed quia sic boni-
tati eius conuenit, ꝙ omnia ordinentur in ipsum tanquā
in finem. Item Deus non pōt velle aliquid, ꝙ sit sibi im-
possibile. Est autē impossibile Deo, ꝙ aliquid sibi adue-
niat, quod nōdū habeat, cum ipse nō sit in potentia, sed
est purus actus, ergo non pōt velle habere, quod non ha-
bet. Quidquid ergo vult habet, & tn̄ nihil mali vult, cum
ipse pura bonitas sit, est ergo Deus beatus, quia sibi con-
uenit diffinitio illa beati posita cōiter. s. Beatus est, q hēt
omnia bona, quæ vult, & nihil mali vult. Et quanto istæ I
conditiones beatitudinis magis conueniunt Deo, quam
alicui alteri, erit Deus beatior omnibus. De his S. Tho. 1.
par. Sum. q. 26. art. 1. & in summa cōtra Gen. lib. 1. c. 100.

Ad 1.arg. Ad primum dicēdum, ꝙ in Deo est beatitudo, imo,
vt magis propriè dicatur, ipse est beatitudo. Et cum dici-
tur, ꝙ beatitudo est aggregatio bonorum, dicendum, ꝙ
non est de ratione beatitudinis esse aggregationem bo-
norum, sed esse statum perfectum in bono.

Et patet hoc, quia ita Boe. dixit in recto, ꝙ beatitudo
erat status perfectus, quod autē ista perfectio perueniat
ex aggregatione bonorum, per accidens est.

Quia tamen in rebus creatis non reperitur aliquod p-
fectum bonum, quod in se sufficienter contineat totam
materiam boni, & possit satiare appetitū quærimus istā
plenitudinē ex bonis multis simul aggregatis, vt quod
vni deest suppleatur per alterū. Et tn̄ adhuc in oibus istis K
bonis simul sumptis non cōpletur desideriū appetitus,
quia ēt oia simul sumpta nō æquiualent ipsa vni bono,
quod continet in se totam naturam boni. Si aūt istud ha
beatur per se poterit conferre beatitudinē, istud autē est
Deus. Ideo per eius adeptionē beati efficimur etiam ni-
hil aliud habentes, vt ait Aug. 5. Confessio. Sed Deus se
plenissimè possidet, & in simplicitate suæ essentiæ conti-
net perfectiones omnium rerum eminentius, quā sint in
ipsis, ideo beatissimus est. Diffinitio aūt Boetij competit
beatitudini, quæ in præsenti haberi potest, quæ ex aggre
gatione bonorum consistit.

Ad 2.arg. Ad secundum dicēdū, ꝙ esse præmiū virtutis accidit
beatitudini. Nā de substantia sua nō est, nisi esse perfectū
bonū, & tn̄ inquantū à nō habētibus acquiritur per ope

F rationes virtuosas, dicitur esse præmiū virtutis. Sicut esse
terminum generationis accidit enti, vel formę, inquan-
tum tn̄ per generationē res exit de potentia in actu, vel
de non esse ad esse, dicitur ipsa forma, vel ens terminus
gñationis, & tn̄ pōt esse forma, vel ens sine generatione.

Cū ergo Deus habeat esse, licet non generetur, ita ha-
beat beatitudinē, licet eam nō mereatur, aut acquirat.

An Deus sit beatus per intellectum vel per aliquid aliud
Quæst. LXIX.

QVæritur, an Deus sit beatus per intellectū, vel per
aliquid alterū. Quidā dicūt, ꝙ nō sit beatus per in
tellectū, sed per essentiā, quia beatitudo est summū
bonū. Bonū aūt in Deo dicitur secundū essentiā, & respi
G cit esse, s. essentiam. vt ait Boetius lib. de Hebdomadibus
ergo beatitudo in Deo erit secundum essentiam. Itē bea
titudo habet rationem finis: est autem finis obiectū vo-
luntatis, sicut bonum, ergo beatitudo in Deo dicitur se-
cundum voluntatem, & non secundum intellectum.

Dicendum, ꝙ beatitudo in Deo dicitur secundum in
tellectum. Nā dicit Greg. 22. moraliū. Ipse gloriosus est,
qui dū seipso perfruitur accedētis laudis indigēs non est,
esse aūt gloriosum significat esse beatū, sed nos fruimur
Deo secundū intellectū, quia visio est tota merces, vt ait
Aug. ergo videtur, ꝙ beatitudo Dei secundū intellectū
dicatur. Et patet hoc, qa beatitudo significat bonū intel-
lectualis naturæ. Et inde est, ꝙ sicut vnaquæq; res appe-
tit suā perfectionem, ita natura intellectualis appetit esse
beata, illud aūt, quod est perfectissimū in qualibet intel-
H lectuali natura est operatio intellectualis. Et ratio est, qa
secundum eā intellectus capit omnia, & est quodāmodo
omnia. Nā beatitudo perfectionē dicit. Quanto aūt ali-
quid habuerit plures perfectiones tāto magis accedet ad
naturā beatitudinis. Si quis ergo non solū suā, sed ēt om-
niū rerum haberet perfectionē videretur simpliciter pfe
ctus. Cū ergo aliqua res consideratur solum in substātia
naturæ suæ, habet solum perfectiones illius naturæ, quia
non attingit aliquā aliam. Inquantum verò est operans
circa aliquod obiectū, cōsequitur perfectionē illius obie
cti, si sit operatio immanens. Sicut videns consequitur p-
fectionē visibilis, cū operatio coniūgat potentiā ipsi obie
cto, quia tamen obiecta istarum potentiarum, vt auditus
& visus, & similia sunt quædam res determinatæ, nō po
test consequi homo per operationem illarum, nisi perfe-
I ctiones illorum generū. Intellectus aūt hēt pro obiecto
omne, quod hēt entitatē, quia quod qu est, est obiectum
intellectus 3. de Aīa. Cū ergo intellectus vniatur intelli-
gibili, & cōsequatur perfectionē eius, & ēt efficiatur vnū
per intellectum, consequitur homo perfectiones omniū
rerum, & erit homo quodammodo omnia, i illa ergo
operatio est, per quam possit homo, vel qualibet natura
intellectualis beatificari, nisi operatio intellectus, cū per
eam omnium rerum perfectionem consequatur. In Deo
autem non differt esse, & intelligere secundum rem, sed
solum, secundum rationem, ideo beatitudo in Deo licet
sit secundum omnia, quæ in eo sunt, quia omnia idem
sunt, tamen non est secundum rationem omnium, sed so
lum secundum rationem intellectus, quia ista est perfe-
ctissima ratio in eo. Vnde sicut cæteris beatis attribui-
mus beatitudinem secundum intellectū, & illi sunt bea
K ti per assimilationem quandam ad Deū, ita & Deo bea-
titudinem attribuemus secundum intellectum. De his
S. Tho. 1. par. sum. q. 26. art. 2.

Ad primū dicēdū, ꝙ ex illa ratione probat, ꝙ Deus sit
beatus secundum essentiā suā, non tn̄, ꝙ conueniat ei bea
titudo secundū rationē essentiæ, sed solum secundum ra
tionē intellectus. Competit Deo beatitudo secundū essen
tiam, quia ipse essentialiter est beatitudo, vel beatus. Et
nō est beatitudo sua acquisita sibi, sicut nobis, sed est sibi
naturalis, & non est aliqua perfectio eius distincta ab ip
so, sed est ipsa substantia eius, & tamen licet realiter es-
sentia Dei sit beatitudo, non est Deus beatus inquantum
ens, sed inquantum habet actum intelligendi perfectis-
simum, vt ostensum est.

Ad 2m dicēdū, ꝙ beatitudo cū sit bonum est obiectū
volun-

voluntatis: obiectum autem præintelligitur ipsi actui potentiæ. i. ratio iudicat obiectum esse ante positionem, cuius obiectum est. Quia alias potentia non moueretur in obiectum suum, nisi istud præexisteret: ergo beatitudo, quæ est obiectum voluntatis inquantum bonum præexistit ante actum voluntatis, & tamen beatitudo est actus 1. Ethic. ergo necesse est, φ sit actus alicuius potẽtiæ prioris voluntate. Non est autem nisi intellectus. Ideo necesse est, φ beatitudo Dei non sit per actum voluntatis, sed intellectus. Item, quia voluntas circa beatitudinem hẽt hoc, φ conquiescit, & delectatur in ea inquantum est quoddam bonum habitum, quod prius amabatur, & tamen necesse est beatitudinem præexistere, quando quis in ea delectatur: ergo beatitudo non est per actum voluntatis, sed intellectus, qui prior est.

An beatitudo Dei comprehendat in se omnes alias beatitudines. Quæst. LXX.

QVæritur, an beatitudo Dei comprehendat in se oẽs alias beatitudines. Dicunt quidã φ non, quia quędam sunt falsę beatitudines per solum humanũ (Primum arg.) errorem introductæ, & tñ in Deo nichil falsum est, ergo illas non comprehendit, aut continet diuina beatitudo. (2. Argu.) Item beatitudo ſm quosdam est in bonis corporis, & voluntatibus, aut in exterioribus bonis, vt in diuitijs, potentia, & honore, & ista sunt corporea: Deus aũt est incorporeus: ideo beatitudo eius non põt alias beatitudines continere. (3. Argu.) Item quia multæ sunt, & aduersæ quodãmmodo beatitudines positæ ab hominibus in Deo tñ nõ est multiplicitas, nec aduersitas aliqua, ideo beatitudo sua non C continet in se oẽs beatitudines. Dicendum. φ beatitudo diuina continet in se oẽs beatitudines, quia quælibet illarum dicit aliquam perfectionem. Diuina tamẽ perfectio complectitur in se omnem perfectionem ideo dicendũ, φ quidquid bonũ, aut desiderabile est in qualibet beatitudine vera, vel falsa, totum consistit eminentius in diuina beatitudine. i. perfectius ibi reperitur, q̃ in ipsa beatitudine, cuius proprium bonũ est. Patet hoc de beatitudine speculatiua, quæ est maxima inter humanas beatitudines: vnde in illa simpliciter posuit Arist. 10. Ethic. consistere bonum hominis. Ista namque in Deo perfectius est, qui hẽt continuam, & certissimam cõtemplationem sui, & omnium aliorum cum ab actu intelligendi nunquam cesset. De beatitudine etiam practica, quę inter humanas post contemplatiuam dignior reputatur apparet, D quia Deus habet gubernationem totius vniuersi, & nulla excellentior actio esse potest. De terrena fęlicitate, quę putatur in diuitijs consistere, voluptatibus, potestate, dignitate, & fama, secundum Boe. de consol. lib. 3. prosa 2. habet Deus omnes istas fęlicitates excellentissimė. Pro diuitijs, quæ videntur præstare beatitudinem, & nõ pręstant, Deus habet omnimodam sufficientiam: quam diuitiæ nulli præstare potuerunt. Pro potestate habet omnipotentiam: pro dignitate habet totius vniuersi gubernationem. Pro fama habet omnis naturæ intellectualis admirationem. Nulla ergo beatitudo est, quam non contineat diuina beatitudo in se. Non tñ continet illam ſm, φ ipsa in se est, sed continet eminẽter, sicut anima humana vna existens continet perfectionem animæ vegetatiuæ, & sensitiuæ, quę in diuersis rebus diuersę animę sũt. E Et istud vocatur continere per eminentiam, & non realiter: sicut dicit Arist. 2. de Anima. loquens de istis gradibus animæ, quòd vegetatiuum continetur in sensitiuo, sicut biangulus in triangulo: nam biangulus non est realiter in triangulo, sed eminenter, vel ſm virtutem, quia triangulus continet quidquid biangulus continet, & insuper plus. Ita beatitudo diuina cõtinet perfectiones beatitudinum animarum nostrarum, & insuper infinitam perfectionẽ. (Ad 1. argum.) Ad primũ dicendũ, φ beatitudo aliqua dr̃ falsa, non φ nichil boni contineat, sed quia deficit à perfecto bono. Nã de ratione beatitudinis est esse perfectũ bonũ: si ergo bonũ aliquod continet, & nõ perfectũ, erit falsa beatitudo, quia non est, φ esse putatur. Inquantum ergo ista est falsa beatitudo. i. deficiens a perfecto bono nõ cõtinet in diuina beatitudine, quia defectus nihil est. A Inquantum tamen continetur ibi aliquod bonum qualecunque ille sit, etiam si valde paruum, habet similitudinẽ aliq̃ cum beatitudine diuina, & continetur ab ea.

Ad secundum dicendum, quod perfectio bonorum corporalium reperitur in Deo incorporaliter: quia, vt dictum est perfectiones omnium rerum continentur in diuina perfectione eminenter. i. non secundum illum modum, quo sunt in rebus, sed secundum alium excellentiorem, sicut biangulus in triangulo. (2. argum.)

Ad tertium dicendum, quod perfectiones rerum, quę in eis sunt multæ in Deo continentur vnitiuė, & quæ in rebus sunt per modum cõpositionis sunt in Deo per modum simplicitatis, & quæ in rebus sunt aduersa in Deo sunt omnino idem, & consonans. Totum hoc prouenit ex differentia modi essendi Dei, & creaturarum. Quia B perfectio in qualibet re est necessario secũdum modum essendi ipsius, quia est, vt mensuratum in mensura: Deus autem habet modum essendi sub simplicitate, & vnitate. Ideo quidquid in eo est erit simpliciter, & vnitiuė. Et non est inconueniens aliquod, quod eadem perfectio sit diuersimodė in diuersis rebus, sicut perfectio biãguli est in triangulo, & tamen aliter est in biangulo, & aliter in triangulo. De his S. Tho. 1. par. Sum. q. 26. artic. 4. (3. argum.)

An diuina beatitudo sit excellentior omni alia beatitudine. Quæst. LXXI.

QVęritur, an diuina beatitudo sit excellentior omni alia beatitudine.

Dicendum sine dubio, φ sic: quia in ea reperientur C multa pertinentia ad dignitatem, quæ non reperiuntur in alijs beatitudinibus: nam Deus est sua beatitudo: in alijs autem rebus aliud est beatus, & aliud sua beatitudo, quæ est bonum quoddam acquisitum. De Deo patet, quod sit ipse sua beatitudo: quia beatitudo est actus intelligendi, vt probatum est, sup. q. 33. In Deo tamẽ intelligere est ipsa substantia Dei, cum non dentur plura absoluta realiter distincta: ergo beatitudo est essentia eius. Item cum beatitudo sit vltimus finis est istud, quod maximė vult, quod beatus esse potest: Deus autem principaliter vult essentiam suam: quia Deus vult se, & ea, quę extra ipsum sunt, & magis vult se, quam quæ extra ipsũ sunt: ergo ipsa est sua beatitudo.

Item quilibet ordinat omnia, quæ vult in suam beatitudinem: quia ipsa est, propter q̃ omnia desiderantur in D rebus, quæ volunt vnum pp alterum: cum ergo Deus velit omnia pp bonitatem suam, quæ est sua essentia necesse est, φ sicut ipse est sua essentia, & sua bonitas, ita sit sua beatitudo. Itẽ impossibile est esse duo summa bona: quia si duo essent, vnum deesset alteri, vel ambo essent vnũ, si vtrunq, haberet id, quod habet alterum. Si verò deesset aliquid alicui eorũ: iam non esset perfectum, nec summum bonum: Deus autem est summum bonum, cum nihil maius eo non solum esse, sed etiam nec excogitari potest, beatitudo etiam est summum bonum, quia est vltimus finis: ergo beatitudo, & Deus idem sunt: quia aliàs essẽt duo sũma bona, & sic erit Deus sua beatitudo. Aliã excellentiã habet diuina beatitudo, quia Deus est propinquior suæ beatitudini, q̃ aliquis beatus beatitudini suæ, & ista est magna perfectio. Nã tanto aliquis beatior est, E quanto beatitudini suæ magis cõiunctus est. Nam si quis habeat spem quasi certã de beatitudine vocatur beatus in spe, si aũt cõsecutus est iã beatitudinẽ vocatur beatus in re. Et differũt istæ duæ beatitudines quasi in immẽsũ, quia qui beatus est in spe, adhuc nihil est. qui aũt est beatus in re, totũ bonũ habet, & tñ nõ differũt istæ duæ beatitudines, nisi per magis, & minus appropinquare. Quia qui est beatus in re totaliter appropinquat beatitudini, q aũt est beatus in spe, adhuc multũ distans est. Deus autẽ est propinquissimus suę beatitudini, cum ipse sit sua beatitudo, vt nunc dictũ est. & hoc non conuenit alicui altери, ergo Deus beatissimus est. & alij vocabuntur soli beati.

Item in Dei beatitudine est maior delectatio, quã in alijs beatitudinibus delectatio enim causatur ex amore. Quod patet, quia quanto res magis amatur antequam possideatur, tanto maior delectatio causatur in possess-

possessione eius. Quilibet tamen communiter magis amat id, quod ipse est, quàm aliquid aliud. In Deo autem beatitudo est ipse Deus. In alijs verò beatus aliud beatitudo, quàm beatus. Magis ergo Deus amabit propriam beatitudinẽ, quàm aliquis beatorum suam. Quia, quòd Deus amet suam beatitudinem est amare seipsum, qui est sua beatitudo, quòd autem alius beatus amet suã beatitudinem non est amare seipsum, sed amare aliquid pro se. Magis ergo Deus amabit necessariò suam beatitudinem quàm quilibet alius beatus, & consequenter magis delectabitur in ea. Delectatio tamen facit ad quandam perfectionem beatitudinis, quia delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo iuuentutem. 10. Ethic.

Item istud, quod est per essentiam maius est, eo quod dicitur esse tale per participationem, sicut natura ignis magis reperitur in igne, qui est ignis per essentiam, quã in aliquo alio, quod habebit naturam illam per participationem, idest, quandam perfectionem naturæ illius p participationem. Deus autem est beatus per essentiam, quod nulli alteri competit, quia nullius potest esse summum bonum sibi, nec alteri nisi Deus. Oportet ergo, ꝙ quicunque sit beatus sit per participationem beatitudinis diuinæ: sicut quodcunque est calidum per participationem erit calidum per participationem eius, quod est per se calidum. Diuina ergo beatitudo cęteris erit maior quia non est per participationem sicut aliæ. Item beatitudo consistit in operatione perfecta intellectus. Nulla autem operatio intellectus potest esse æqualis intellectioni diuinæ: quia diuina intellectio est subsistens: quia in Deo nihil est inhærens, vel accidentale. Intellectio autẽ nostra non est subsistens, sed est subsistentis actus, & est inhærens intellectui: ideo minus perfecta est, quàm diuina intellectio. Item Deus per intellectionem vnicam intelligit perfectè seipsum, sicut est, & omnia alia, quæ sunt, & quæ non sunt bona, siue mala. In alijs autem intelligentibus non est ita perfectum intelligere, quia nemo potest perfectè Deũ intelligere, nisi ipse Deus, quia nullius rei esse est ita perfectum, sicut diuinum esse, & tamen perfectio operationis non potest esse maior, quàm perfectio substantiæ operantis: ideo nemo poterit perfectè Deum intelligere. Etiam nullus intellectus præter diuinum potest intelligere omnia, quæ Deus facere potest, vt ostensum est sup. q. 44. quia sic comprehenderet diuinam essentiam.

Etiam illa, quæ intellectus noster intelligit non cognoscit per vnicam operationem, sed per multas incomparabiliter: ergo diuinum intelligere est excellentius omni alio intelligere: consequẽter beatitudo eius excellentior erit omni alia beatitudine, cum beatitudo sit ipsum intelligere. Item quanto aliquid magis vnicum est, tanto eius virtus, & bonitas perfectior est: operatio autem successiua secundum diuersas partes temporis diuiditur. Non ergo potest comparari perfectio operationis successiuæ ad non successiuam: potissime, si operatio non successiua non transeat in momento, sed tota simul maneat in æternum. Diuinum autem intelligere est absque successione totum simul æternaliter existens: nostrum autẽ intelligere successionem habet inquantum adiungitur, ei per accidens cõtinuum, & tempus, scilicet quia homo intelligens habet esse per continuum, & tempus. Diuina ergo beatitudo excedit in infinitum quamcunq; aliam beatitudinem, & maximè humanam, sicut duratio ęternitatis excedit nunc tempus fluens, in quo homo est. Itẽ fatigatio, & occupationes variæ, quibus necesse est contẽplationem nostram in hac vità interpolari, in qua contemplatione consistit præcipuè humana fęlicitas præsentis temporis, si aliqua est, & errores, & dubitationes, & casus varij, quibus vita præsens subiacet ostendunt non posse vllo modo humanam fęlicitatem diuinæ comparari, & maximè loquendo de fęlicitate huius vitæ.

Item diuina beatitudo continet in se omnes beatitudines, & à nulla continetur. Nam continet contemplatiuam, & actiuam, & etiam terrenam fęlicitatem, quæ in voluptate, diuitijs, potestate, dignitate, & fama consistit, vt ostendimus præcedenti q. Est ergo ista diuina singularis beatitudo, ita vt ipsa sola propriè beatitudo nominaF ri mereatur, & excedit in immensum omnem aliam beatitudinem. De his S. Th. cõtra Gen. li. 60. 101. & c. 102.

In quo consistat beatitudo Angelorum.
Quæst. LXXII.

Quæritur, nunc circa beatitudinem Angelorũ. Dicendum est, quòd non potest consistere beatitudo Angelorũ in aliquo bono secundum sensum, vt in voluptatibus, aut in alijs bonis corporis, quia Angeli incorporei sunt. Item non potest consistere in diuitijs, honore, vel potestate, & similibus bonis fortunæ: quia ista sunt bona quædam hominum viuentium in corpore: Angeli autem sunt substantiæ separatæ nullo istorũ indigentes: immo nihil istorum potest eis proficere. Nã G diuitiæ sunt ad sustentationem corporis, Angeli autẽ tali sustentatione vti non possunt, quia purè spiritus sunt, honor autem, potestas, fama, & similia non sunt bona, nisi per respectum ad eos, quibus communicamus, Angeli autem non communicant nobiscum politicè, ideo non possunt esse bona eorum, quæ sunt propriè bona politica. Item non potest beatitudo Angelorum esse practica, quia illa consistit in operatione virtutum moralium, Angelis autem non competunt morales virtutes, nec operationes earum, quia illa sunt circa quædam obiecta, circa quæ Angeli nunquam operantur. Patet quia omnes virtutes morales sunt circa passiones præter iustitiam, quæ est circa actiones, in Angelis autem nõ est moderari passiones, cum nullas habeant, quia sunt incorporei. Iustitia etiam in eis non est, secundum, quòd est apud nos, prout H est commutatiua, & distributiua, aut legalis 5. Ethi. quia competunt pro humanis communicationibus, vel pro obseruantia legis cui aliquis subiectus sit. Angeli aũt cũ hominibus non communicant, nec etiã subditi sunt alicui legi, cũ sint in termino, & lex ordinet ad terminum, ideo Angelis non cõpetit vsus alicuius virtutis moralis. Necesse est igitur beatitudinẽ Angelorũ esse contẽplatiuã cum non maneat aliquid aliud, in quo possint esse fęlices dẽptis omnibus superioribus: maximè autẽ, quia beatitudo est perfectio maxima beati, ista tamẽ non potest esse, nisi in intellectu, cum intellectus sit potentia excellẽtior. Non est tñ putandum, ꝙ consistat beatitudo eorum in consideratione per scientias speculatiuas, sicut beatitudo nostra in præsenti: nã Angeli nõ acquirunt scientiã, sicut nos, sed perfectionem totã suã sine acquisitione sucI cessiua habent, maximè, quia Angeli scientiã propriè nullã habent, cũ scientia sit habitus conditionis habitę ex discursu principiorum, & sit actus rationis, & non intellectus. In Angelis autem nõ est discursus, sed simul cognoscunt principia, & conclusiones. Ideo non potest esse sua beatitudo per sciẽtias speculatiuas sicut nostra. Amplius non potest dici, ꝙ beatitudo Angelorum consistat in illa cognitione simultanea, quam habent de oĩbus rebus, q̃ sunt infra se, & ẽt de seipsis, quia ad beatitudinẽ requiritur operatio perfectissima, ad hoc aũt, ꝙ sit perfectissima, nõ solũ dẽt esse à potẽtia nobilissima sed ẽt de obiecto optimo, qñ tñ Angelus intelligit res, quæ sunt infra se, & ẽt seipsum non intelligit obiectum optimum, quia istud est excellentius intelligibile, s. Deus. Ideo in hac cõsideratione non potest consistere beatitudo angeli.

Dicendum ergo, quòd beatitudo Angeli consistit in inK telligendo Deum. Angelus tamen intelligit Deum dupliciter, vel secundum modum naturæ suæ, vel per ipsã diuinam essentiam. Est autem modus intelligendi Angeli secundum naturam suam, quod intelligat Deum per similitudinem quandam, sicut intelligitur causa per effectum, in quantum relucet in eo perfectio causæ. Istud autem non potest facere Angelos beatos, quia ista cognitio adhuc non est visio Dei per essentiam, & tamen in illa sola visione consistit beatitudo cuiuscunque beati, vt ostensum est supra quæstio. 40. Cùm autem Angelus cognoscit Deum secundum naturam suam, non videt ipsum per essentiam suam, sed sicut causam per effectum. Potest autem cognosci causa per effectum multipliciter. Vno modo inquantum effectus accipitur, tanquam medium ad cognoscendum causam: *Causa tripliciter cognoscitur per effectum.*

sicut

A ficut fit communiter in scientijs naturalibus, in quibus effectus sunt magis noo, quam causa, & ex eis arguit causas.

Velut si quis videns esse eclypsim Lunæ argueret, quòd Sol, & Luna sunt in capite, & cauda draconis, vel iuxta: quia istud est causa Ecclypsis Lunæ, & sic etiam si quis viderit, quòd aliquis generauerit alium, arguit eũ habere virtutem generatiuam.

Secundò modo cognoscitur causa per effectum ita, ꝙ in ipso effectu videatur causa inquantum similitudo causæ resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter similitudinẽ eius, quę ibi est. Et differt iste modus à primo, quia in primo sunt duę cognitiones, vna effectus, & alia causæ, & vna cognitio est causa alterius. Nam cognitio effectus est causa, quòd cognoscatur causa eius.

B In secundo autem modo est vnica cognitio, siue visio, quia dum videtur effectus videtur causa. Idem enim est videre hominem in speculo, & similitudinem eius, quæ est effectus ipsius. Nam habet visus duas conuersiones: vnam super hominem, & aliam super similitudinem eius.

Tertiò modo cognoscitur causa in effectu, ita, quòd similitudo causæ in effectu sit forma, per quam cognoscat effectus suam causam, sicut si arca haberet intellectum, & per suam formam traditam sibi ab arte à qua processit illa forma, tanquam à causa cognosceret artificem, vel artem. Nullo autem modo istorum potest cognosci effectus per causam, ita, vt sciatur quid est, nisi sit effectus adæquatus causæ, in quo exprimatur tota virtus causæ. Angeli autem cognoscunt Deum per seipsos, qui C sunt quidam effectus Dei: sicut cognoscitur causa per effectum. Non autem primo modo: quia cognitio eorũ esset discursiua, cum ibi sint duæ cognitiones, & tamen cognitio Angelorum est tota simul, sed est ibi secundus, & tertius modus. Nam Angeli vident Deum in seipsis, sicut aliquo modo videtur homo in speculo, licet non ita perfectè, quia similitudo hominis in speculo est magis vniuoca, & magis determinans ad cognitionem hominis, quam similitudo Dei resultans in Angelo, vt in effectu suo.

Tertio modo propriè Angelus cognoscit Deum, quia est effectus intelligens productus per artem diuinam, & per intellectum, qui est forma tradita sibi ab arte diuina, intelligit ipsam diuinam artem, à qua processit tanquam effectus.

D Et tamen nulla istarum cognitionum adæquat virtutem Dei, ideo per nullum istorum modorum potest videri Deus per essentiam ab Angelo. Item similitudo intelligibilis, per quam aliquid intelligitur, oportet, quod sit eiusdem speciei cum re, quæ intelligitur, vel potius sit species eius sicut forma domus; quæ est in mente artificis est eiusdem speciei cum forma Domus, quæ est fabricata, vel potius est species eius. Si autem differant in specie id, quod intelligitur, & forma intelligibilis, non intelligetur vnum per alterum, sicut non potest intelligi homo per speciem intelligibilem de lapide, natura tamen substantiæ separatæ non est eiusdem speciei: immo nec eiusdem generis etiam generalissimi cum natura diuina.

Ideo non potest substantia diuina intelligi per naturam Angeli tanquam per formam eius intelligibilem. E Item omne creatum pertinet ad aliquod genus, & speciem, sub quibus clauditur, & terminatur. Diuina autem substantia est infinita comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, siue entitatis, ergo non potest per aliquid creatum tanquam per formam diuina essentia videri. Item omnis species intelligibilis, per quam intelligitur quidditas, vel essentia alicuius rei comprehendit in signando totum esse rei. Ideo voces signantes, quid est res vocamus terminos, quia terminant, idest claudunt sub se naturam rei.

Ita vt nihil maneat de esse, vel natura rei, quod illis terminis non significetur. Impossibile est autem, quod aliqua species creata taliter Deum repræsentet: quia omnis species creata est alicuius generis determinati; vnde non potest repræsentare, nisi naturam illius generis, si-

A cut similitudo hominis in speculo nihil, nisi hominem repræsentat: Deus autem est extra omne genus, & continet eminenter esse, & perfectionem omnium generum. Ideo nulla species creata eum potest repræsentare. Nam repræsentare rem est perfectè eam secundum totum esse suum ostendere. Nam si aliquid repræsentaret manum hominis, aut pedes, non diceretur illud repræsentare hominem. Impossibile est autem, quòd aliquid Deum repræsentet, nisi istud contineat eminenter esse, & perfectiones omnium generum, sicut Deus continet. Nulla autem species creata potest hoc facere, cum habeat esse determinatum in aliquo genere. Ideo nulla forma, vel species creata potest Deum repræsentare. Item diuina substantia est suum esse, sed essentia substantiæ separatæ differt à suo esse: ergo substantia Angeli non est conue- B niens medium ad cognoscendum diuinam essentiam, vel quid Deus est. Cognoscit tamen Angelus per substãtiam suam de Deo quia est. & quòd est causa omnium eminens super omnia, & separatus ab omnibus non solum, quæ sunt, sed etiam ab illis, quę mente concipi possunt. Ad istam autem cognitionem de Deo homo naturaliter potest peruenire, licet non ita perfecte, sicut Angeli. Scimus enim per effectus, quia Deus est, & quòd omnium rerum causa est, & finis vltimus, & quod non est aliquid de his, quæ videmus, aut intelligere possumus. Et ista est altissima cognitio, quam homo in via de Deo habere potest, vt ait Diony. in lib. de mystica theo. Dicẽdum autem, quod in ista cognitione de Deo non potest consistere beatitudo Angeli, quia nondum cognoscit eũ per essentiam, nec etiam quiescit desiderium Angeli in C hac cognitione: quia omne imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei. Et ideo qui habet opinionem de aliqua re, quæ est notitia imperfecta illius rei, ex hoc ipso incitatur ad habendam scientiam de ipsa, quæ est notitia perfecta. Cognitio autem, quam Angeli de Deo habent, non videndo eum per essentiam est modus imperfectus cognitionis, quia nõ putamus nos aliquid intelligere, nisi substantiam rei cognoscamus, & sic principium in cognitione alicuius rei est scire de ipsa quid est: ideo in hac cognitione imperfecta, quam habent Angeli de Deo non poterit quiescere desiderium eorum, sed magis mutabitur ad videndũ quid Deus est. Item ex conditione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causas, & hoc modo homines videntes effectus admirabiles rerum incęperunt philoso- D phari inquirendo causas ipsorum. 1. Meta. ergo cum substantiæ separatæ cognouerint substantias omnium effectuum non quiescet adhuc desiderium ipsarum, donec cognoscant substantiam causæ, & hoc est videre Deum per essentiam. Item, nullum finitum potest quietare desiderium intellectus. Quod apparet, quia dato quocunque finito, adhuc intellectus desiderat maiora cognoscere, vel aliquid vltra illud. Omne tamen, quod est citra substantiam Dei est finitum: ergo non poterit quietari intellectus non solum Angeli, sed etiam nec noster, nisi perueniat ad videndum Deum. Item sicut in omnibus naturis intellectualibus est naturale desiderium sciendi, ita etiã est desiderium pellendi ignorantiam, sed Angeli cognoscentes se, & omnia, quæ infra eos sunt, cognoscunt diuinam naturam esse sibi cognitam, & sic desiderant pelle- E re istam ignorantiam cupiendo videre Deum. Item quãto aliquid est propinquius suo fini tanto maiori desiderio mouetur in illum. Vnde videmus, quod motus naturalis in fine est intensior, quàm in principio: & tamẽ Angeli sunt propinquiores Deo, quà nos: ergo magis desiderabũt peruenire ad ipsum per cognitionem, quà nos. Et tamen intellectus noster non quiescit etiam si cognoscat alia quousque perueniat ad Dei cognitionem, ergo Angeli hoc magis desiderabunt. Apparet ergo, quòd Angeli non possunt esse fęlices nisi videndo Deum per essẽtiam, cum desiderium eorum nũquam quiescat quousq; perueniat ad hoc. Beatitudo tamen satiat appetitum: ergo non sunt beati nisi vidẽdo Deum. Hãc autem cognitionem nunc habent Angeli boni: dęmones autẽ nunquã illam habuerunt, quia alias essent beati. Manent, ergo nunc Angelis duę cognitiones de Deo, & alijs rebus.

Vna est, ſm q̃ cognoſcunt res per ſubſtãtiam ſuam, ideſt per ſpecies ſibi indictas, vel cõcreatas. Et iſta ſolet vocari cognitio rerum in proprio gñe. Alia eſt cognitio, qua per eſſentiam diuinam ipſum Deum cognoſcunt, & omnia, quæ ſunt, ſm q̧ in Deo eis repręſentantur. Et iſta ſolet vocari cognitio in verbo: ſicut per verbum manifeſtatur cõceptus mentis, ita per viſionẽ diuinæ eſſentiæ manifeſtatur ipſa, & omnia, quæ ſunt. Et iſta ſunt quaſi quædam ſecreta in mente Dei, & ſic Apoſtolus ſecunda ad Corint. 12. volens innuere, q̧ vidiſſet diuinã eſſentiam dixit, q̃d raptus fuit vſq; ad tertium cęlum, & audiuit arcana verba, quæ non licet homini loqui. Primum iſtarum vocat Aug. ſuper Geneſ. ad literam veſpertinam cognitionẽ, & ſecundam cognitionem matutinam. Prima eſt veſpertina. i. obſcura, ſicut veſpere: ſecunda eſt clara, ideo vocatur matutina: prima eſt naturalis, ſecunda eſt gratuita. G Nam per ſecundam beatificantur angeli. Nullus tamen habet beatitudinem naturaliter niſi Deus, ẽt, quia nulla creatura põt peruenire naturaliter ad videndum diuinã eſſentiam, vt probatum eſt ſupra qõ. 45. De his S. Thom. in ſumma contra Gen. lib. 3. c. 47. & 48.

An angeli fuerunt creati in iſta beatitudine. Quæſt. LXXIII.

Primum arg. QVæritur, an Angeli fuerunt creati in iſta beatitudine. Dicunt quidam, q̧ ſic, quia dicit Aug. lib. de eccleſiaſticis dogmatibus, q̧ Angeli in illa, qua creati ſunt beatitudine perſeuerant, ſed Angeli boni habent nunc perfectã beatitudinẽ gloriæ, ergo vr, q̧ in illa

2. Argu. creati ſunt. Itẽ tota ſubſtantia beatitudinis cõſiſtit in Dei H viſione: ſic dr Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcãt te. Angeli m̃ in principio ſuæ creationis Deum viderunt, quia alias non potuiſſent hr̃e cognitionem matutinã de creaturis, quæ eſt in verbo, & tñ Aug. aſſerit eos habuiſſe

3. Argu. iſtam cognitionem: ergo in beatitudine creati ſunt. Item Angeli in principio ſuæ creationis habuerunt de Deo aliq̃ cognitionem, illa tñ non fuit in ęnigmate: ergo fuit in verbo: quia nõ datur medium inter eas, vt colligitur prima ad Corinth. 13. Patet hoc, quia dicitur ibi: Videmus nunc per ſpeculum in ęnigmate, tunc autem facie ad faciem, quod eſt videre diuinam eſſentiam, vel cognoſcere in verbo. Quod autem non cognouerunt Angeli in ęnigmate, patet, quia obſcuritas ęnigmatis eſt rationis obumbrantę per continuum, & tempus inquãtum à ſenſibus, & phantaſmatibus inquirendo cognitionem aſſumit. In I angelo autem non eſt ſenſus, nec phantaſma, conſequenter nec ęnigma: ideo Deum clarè viderunt à principio creationis, & ſic fuerunt beati.

4. Argu. Item, venire de poſterioribus in priora, & de cauſatis in cauſas eſt inquirentis, & conſerentis: ſed intellectus angelicus non inquirit, nec diſcurrit, ſed ſimul intelligit, ſicut nos principia ſine diſcurſu cognoſcimus: ergo non cognouerunt Deum per creaturas: quod eſt diſcurrere, ſed per ſeipſum, & ſic fuerunt beati. Dicendum, quòd Angeli non fuerunt creati in beatitudine, quia de ratione perfectæ beatitudinis eſt ſtabilitas, & firmitas, ſicut dicit Boe. de conſ. lib. 1. Met. 1.

Quid me felicem toties iactaſtis amici.
Qui cecidit, ſtabilis non erat ille gradu.

Quaſi dicat. Non eram fęlix: quia nõ eram ſtabilis: nam K ſi fuiſſem ſtabilis non cecidiſſem. Angeli tamen à principio creationis non fuerunt confirmati, cum quidam eorum ceciderint, ergo non erant beati. Si autem dicas, quòd aliqui eorum creati ſunt confirmati, non ſtat, quia cum nulla culpa præceſſiſſet in iſtis potius, quam in illis, non confirmaſſet Deus potius iſtos, quam illos, ita vt iſti carerent beneficijs, quæ conferebantur illis.

Item, ſimul Angeli boni effecti ſunt beati, & angeli mali miſeri, non fuerunt tamen angeli mali creati in miſeria, ergo nec angeli boni creati ſunt in beatitudine. Conſiderandum pro hoc, quod beatitudo cuiuſcunque naturę intellectualis, ſiue Dei, ſiue Angeli, ſiue hominis, conſiſtit in contemplatione altiſſimi obiecti. ſ. Dei: vt oſtenſum eſt ſupra quę. 40. Non eſt autem poſſibile iſtam contemplationem reperiri æqualiter in vnaquaque na- F tura intellectuali. Vnde beatitudo cuiuslibet conſiſtit inquantum attingit iſtam perfectionem operationis ſecundum modum naturæ ſuæ. Ideo diuerſimodè inuenitur in Deo, & in Angelo, & in homine ſecundum eorum naturalia conſiderata. Deus enim naturaliter ſeipſum per eſſentiam ſuam videt, & non per aliquam ſui ſimilitudinem. Intellectus autem angeli naturali cognitione videt Deum per quãdam ſimilitudinem illius, quæ in ipſo eſt. Vnde in lib. de cauſis dicitur, quod intelligentia cognoſcit id, quod eſt ſupra ſe, inquantum eſt cauſata ab ipſo. Vnde ſimilitudinem Dei habet angelus ſecundum eſſe proprij, cum non habeat ſimilitudinem eius, niſi inquãtum ab ipſo eſt. Intellectus autem humanus naturaliter Deum intelligit, non quidem per eſſentiam, nec etiã per ſimilitudinem Dei, quæ ſit in ipſo, ſed per ſimilitudinẽ G receptam, à creaturis. Ad Rom. 1. inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, &c. Si autem dicas quomodo intellectus noſter non cognoſcit Deum per ſimilitudinem aliquam illius, quæ in ipſo ſit. Quõ Angelus naturaliter cognoſcit Deum, & qualiter homo.

Dicunt aliqui, quod hoc ſit: quia non eſt ſimilitudo aliqua Dei in intellectu noſtro, ſed falſum eſt. Nam magis propinquus eſt intellectus noſter Deo, quam res materialis, & tamen in rebus materialibus eſt quædam Dei ſimilitudo, per quam intellectus noſter cognoſcit Deũ, ergo à fortiori erit in intellectu noſtro: maximè, quia homo dicitur creatus ad ſimilitudinem, & imaginẽ Dei Geneſ. 1. quam imaginem, & ſimilitudinẽ doctores ponunt in anima, & non in corpore. Dicẽdum ergo, quòd licet in intellectu noſtro ſit ſimilitudo quędam Dei magis, quam in rebus materialibus, tamen intellectus no- H ſter cognoſcit Deum per ſimilitudinem rerum materialium, & non per eam, quæ eſt in ipſo: quia naturale eſt intellectui noſtro nichil intelligere per ſeipsũ, ſed per ſpecies acceptas à ſenſu. Vnde ſeipſum non cognoſcit, niſi per exteriora: per reflexionem quandam inquantum illa cognoſcit. Ideo etiam ſicut intellectus non cognoſcit ſe per ſeipſum licet ſibi præſens ſit, ſed per exteriora: ita etiam Deum non cognoſcit per imaginem illius, quam in ſe habet per quandam ſimilitudinem eius acceptam à rebus materialibus.

Differt autem iſta triplex cognitio de Deo ſupra poſita nunc ſecundum modum, qui eſt in viſione, ſicut oculus videt lucem exiſtentem in pupilla, non per aliquam ſimilitudinem eius, ſed per ſeipſam ibi præſentẽ. Et huic viſioni ſimilatur cognitio, qua Deus ſeipſum videt, quia I non per ſpeciem aliquam, ſed per eſſentiam ſuam ſe videt. Eſt alia viſio, vt ſicut aliquis videt hominem reſpiciendo ipſum: nam videt tunc non per ipſam ſubſtantiã rei, ſed per ſpeciem acceptã immediatè ab ipſa re. Huic viſioni ſimilatur cognitio, qua angelus cognoſcit Deũ. Nam non videt eum per eſſentiam; ſed per ſpeciem acceptam immediatè ab ipſo. Alia viſio eſt, quam videtur res per ſimilitudinem ſuam, quæ eſt in ſpeculo, quando quis non reſpiciendo rem, ſed ſpeculum per imaginẽ rei, quæ ibi eſt, videt ipſam rem: tunc non videtur res per eſſentiam ſuam, nec etiam per ſpeciem acceptam immediatè ab ipſa re, ſed per ſpeciem acceptam à ſpeculo. Talis autem eſt cognitio, qua homo naturaliter Deum cognoſcit, quia non eſt per eſſentiam, nec etiam per ſpeciẽ impreſſam immediatè homini à Deo, ſed per ſpeciem K acceptam à rebus, in quibus per quandam tenuem ſimilitudinem Deum conſpicimus. Ideo propriè cognitio, quam habemus de Deo naturaliter vocatur cognitio in ſpeculo. 1. ad Corinth. 13. ſcilicet, quia Deum in creaturis, ſicut in ſpeculo conſpicimus. De angelis autem dicendum eſt, quod fuerunt creati in illa perfectione viſionis diuinæ, quæ eis naturaliter competit. ſ. per ſimilitudines, quæ in eis ſunt, & iſta poteſt vocari quædã beatitudo largè. Quia tamẽ iſta non ſatiat appetitum ipſorũ, vt oſtenſum eſt præced. q. non eſt vera beatitudo, ſed conſiſtit ipſorum beatitudo in viſione Dei per eſſentiam, quam viſionẽ nulla creatura ex puris naturalibus habere põt, vt oſtenſum eſt ſupra. q. 45. Et iſta beatitudo ſicut non cõpetit eis naturaliter, ita nec etiam habuerũt eã in principio ſuæ creationis, quia tũc ſolũ cõſecuti ſũt ea, quæ eis naturaliter cõpetere poterant, & in hoc fue-

De triplici viſione & triplici intellectione.

runt

runt æquales omnes angeli, siue qui postea boni, siue qui mali facti sunt, s. quòd nemo eorum creatus est in beatitudine, sed postea cadentibus eis, qui sponte mali facti sunt, reliqui ex Dei gratia beatitudinem assecuti sunt, quæ est in visione Dei per essetitiam. De his S. Thom. 2. Sen. dist. 4. artic. 1.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd August. accipit beatitudinem largè pro illa visione Dei, quæ angelis competebat naturaliter, s. vt Deum in seipsis viderent per similitudinem Dei in seipsis existentem. Per hoc tamen non erant beati simpliciter, cum maioris perfectionis essent capaces, sed secundum quid poterant dici beati, s. inquantum angeli, quia habebãt istud, quòd naturaliter ab angelis tanquam summum haberi poterat. Et sic 1. Ethic. dixit quosdam beatos, vt homines, idest, non simpliciter, sed secundum conditionem humanam.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd angeli viderunt verbum, & ita potuit esse cognitio matutina à principio suæ creationis. Et tamen non viderunt verbũ in seipso, quod est essentiam videre, sed viderunt istud in seipsis per similitudinem Dei, quæ in eis est.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quòd cognitio angelorum de Deo, quam naturaliter habent, non dicitur propriè in speculo, quia non videbant Deum, vt in ænigmate, sed per speciem eius immediatam in seipsis existẽtem, sicut homo non dicitur videre istud in speculo, cuius similitudo immediatè est in oculo suo, sed istud, cuius similitudinem in speculo videt, & tamen angeli in seipsis habẽt similitudinem Dei ab eo impressam, inquãtum ipsi sunt effectus eius, & per illam ipsum immediatè cognoscũt: sed cognitio illa, quam homo naturaliter habet, de Deo dicitur propriè in speculo esse, vt patet ex dictis. Et sic patet, quòd cognitio, quam naturaliter angeli habent de Deo, non est in speculo, & ænigmate, & tamen non est visio Dei per essentiam, vel quæ vocetur facie ad faciem. Cum autem dicitur, quòd in istas visiones non sit medium. dicendum, quòd verum est, quantum ad humanam cognitionem quam communiter de Deo habet, & tamen simpliciter bene datur medium. Nam visio naturalis, quam habent angeli de Deo est media, etiam si Deus imprimeret intellectui nostro speciem aliquam, per quam eum multum excellenter cognosceremus non accipiendo aliquid à rebus: esset cognitio media inter illa, quę est in speculo, & eam, quæ est facie ad faciẽ, cum ista species nõ acciperetur à rebus, sed à Deo immediatè imprimeretur.

Ad quartum dicendum, quòd angeli naturali cognitione non cognoscunt Deum discursiuè, & inquirendo: quia in hoc sunt multæ cognitiones, cum discurratur de vna re ad alteram: sicut in cognitione conclusionis ex principijs: nam vna cognitione fertur intellectus in principia per se, & alia cognitione in conclusionem ex principijs. In rebus autem, quæ cognoscuntur per speciẽ immediatè acceptam ab ipsis, eadem cognitione fertur potentia in obiectum, & in speciem. Sicut cum quis videt hominem præsentem videt eum per speciem ipsius, quæ ad cultum venit, & tamen oculus eadem visione fertur in speciem, & in rem visam: ideo nemo dicitur videre hominem præsentem sibi per discursum. Angeli autem naturaliter cognoscunt Deum per speciem immediatè ab eo acceptam: ideo non est cognitio discursiua, sicut nos cum videmus hominem præsentem.

Nunc autem dicto de beatitudine, dicendum erit de dotibus, quæ ad beatitudinem pertinent, & aureolis, de illis tamen, s. aureolis dicetur infra 13. & de dotibus dicetur infra 17. Et quoniam frui est actus, qui pertinet ad beatitudinem, de fruitione dicendum est.

Cuius potentia actus sit fruitio.
Quæst. LXXIIII.

1. argum. QVæritur, primo de fruitione, cuius potẽtię sit actus. Aliqui dicunt, quòd sit intellectus, quia frui nihil aliud est, quam fructum capere, sed fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo capit intellectus, cum beatitudo consistat in actu intellectus, vt ostensum est supra q. 33. ergo frui est intellectus.

A Item frui est actus nobilissimæ potentiæ, cum frui sit circa finem, & est perfectissimus actus hominis ponens eum in suũ finem, sed intellectus est potentia nobilissima in homine ergo ad intellectum pertinebit. 2. argum.

Item Aug. dicit, quòd visio est tota merces, sed merces operationis nostræ consistit in fruitione diuinæ essentiæ: ergo fruitio est ipsa visio: illa autem est intellectus, ideo fruitio erit in intellectu. 3. argum.

Alij dicunt, quòd fruitio sit omnium potentiarum, ita quòd quælibet posset frui obiecto suo: quia quælibet potentia habet proprium finem, qui est perfectio eius, sicut visus cognoscere visibile, & auditus distinguere sonos, finis tamen rei est fructus eius: ergo quælibet potentia poterit frui. 4. argum.

Item frui importat delectationem, sed delectatio sen- 5. argum.
B sibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto: ergo fruitio pertinebit ad potentias sensitiuas, quæ sunt apprehensiuæ.

Item patet, quia præmium respondet merito, & tamẽ homo meretur operando per omnes potẽtias: ergo præmiabitur in omnibus, sed præmium est fruitio, ergo in omnibus potentijs erit fruitio. 6. argum.

Item dicit Aug. super illud Ioan. 10. Ingredietur, & egredietur, & pascua inueniet, s. homo inueniet pascua interius in deitate Saluatoris, & exterius in humanitate eius, & tamen videre humanitatem Christi pertinet ad oculum: ergo etiam oculus fruetur. 7. argum.

Alij dicunt, quòd nullius potentiæ sit frui, quia actus denominatur ab illa potentia, cuius est, frui tamen non denominatur ab aliqua, sicut intelligere ab intellectu,
C velle à voluntate ergo nullus est.

Dicendum, quòd frui propriè voluntatis est. Pro quo considerandum, quod fruitio, & fructus ad idem pertinent, & vnum dicitur deriuari ex altero. Et quoniam sensibilia sunt nobis naturaliter magis nota, accipitur nomen fructus ab eis, quæ sunt in sensu. Fructus autem sensibilis est vltimum, quod de arbore expectatur, & cum quadam suauitate percipitur. & sic fruitio videtur pertinere ad amorem, & delectationem, quam aliquis habet de vltimo expectato: finis autem est vltimum, quòd expectatur, & finis habet rationem boni: bonum autẽ ad appetitum pertinet: ideo frui propriè pertinet ad potentiam appetitiuã. Aliter potest considerari, quòd fruitio, secundum quòd nos accipimus consistit in operatione perfectissima hominis, cum fruitio sit vltima fęlicitas
D eius, ipsa autem fęlicitas est in visione Dei, vt probatum est supra q. 40. Ex visione autem efficitur ipsum visum quodammodo intra videntem, cum non fiat visio per speciem aliquam, sed per ipsam essentiam, quæ videtur, & per hoc, quod visum est intra videntem est quædam comprehẽsio eius: quia quod est intra aliquod comprehensum est ab illo, & sic per visionem patrię fit comprehensio, quæ succedit spei, quæ habetur in via, sicut in via spes quædam modo gignitur ex fide, cui in patria respõdet visio. Et quia per visionem ipsum quod videtur receptum est intra videntem, fit quasi quędam penetratio mutua, vt vnum sit in altero, & alterum in altero, sicut dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Et per istam penetrationem sunt maximè vnita. Et quia ex vnione conuenientis ad id, cui conue-
E nit in rebus percipientibus causatur delectatio, necesse est ad istam visionem diuinæ essentiæ, in qua est fælicitas sequi maximam delectationem, quæ ad voluntatem pertinet ex suo complemento. Nam delectatio dicit complacentiã quandam sequentem ad coniunctionem conuenientis cum eo, cui conuenit: sentire autem aliquid esse conueniens alteri pertinet ad potentias apprehensiuas: complacentiam autem habere de illa coniunctione pertinet ad solam appetitiuam. Fruitio ergo in operatione perfectissima cõsistit, quæ est fęlicitas, & est visio Dei. non tamen est ipsa visio formaliter fruitio, sed inquantum est ista operatio perfectissima quiescit voluntas in illa, & complacet sibi de ea tanquam de proprio bono, & illa complacentia vocatur fruitio. Vnde formaliter fruitio, actus voluntatis est, & tamen non est propter aliquod bonum, quod in ipso sit, sed propter bonum, quod

est

est in actu intellectus, quo fruitur voluntas tanquã proprio bono per complacentiam, quæ est actus eius. Et secundum hoc posset dici, quòd fruitio cõsistat in actu intellectus, quia eo fruitur voluntas accepto sub ratione summi boni. Quia tamen ille actus est videre secundum se, & nõ delectari, licet ad illum sequatur necessariò delectatio tanquam per se accidens eius, vt ostensum est supra q.24. dicimus fruitionem esse voluntatis actum, quia licet ad intellectum solum pertineat videre ipsum summum bonum, ad voluntatẽ tamen solam pertinet quietari in illo, vt in fine, cum ratio boni, & finis ad voluntatem pertineat. Et sic generaliter loquentes dicimus fruitionem esse voluntatis. Sic enim dicit Aug. lib. de doctrina Christiana, q fruimur optatis. Et 10 lib. de Trinitate dicit, q frui est amore inhærere alicui rei propter seipsã, & tamen amare, & quiescere in rebus cum delectamur ad voluntatem pertinet. Ideo fruitio ad ipsam pertinet. De his S. Thom. inf. 2. q. 11. art. 1. & 1. Sen. dist. 1. art. 1.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, q fruitio potest pertinere ad intellectum materialiter, sed formaliter ad voluntatem pertinet. Voluntas nãque sola propriè fruitur. Id tamen, quo fruitur ad intellectum solum pertinet, sed ipsa accipit istud tanquam bonum proprium. Nihil enim prohibet vnum, & idem secũdum diuersas rationes pertinere ad diuersas potentias, & sic ipsa visio de Deo inquãtum est visio est actus intellectus, inquantum verò est quodda bonum est finis, & obiectum voluntatis, & sic fruitur illo. Vnde intellectus consequitur finẽ vitæ humanæ tanquam potentia agens & perueniens: voluntas autem consequitur finem tanquã potentia mouens ad fine, & fruens ipso iam adepto quiescendo in illo.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, q fruitio est nobilissimæ potentiæ, i. istud bonum, quo fruimur pertinet ad potentiã nobilissimam, & sic verè pertinet ad intellectum, qui solus videt Deum, & tamen frui isto bono non oportet, q pertineat ad potentiam excellentissimam, sed ad illam, quæ consequitur excellentissimam, & habet istud bonũ pro obiecto sub ratione boni, & ista est voluntas: ideo ipsa fruitur, licet non sit ipsa nobilissima potentia, sed intellectus, vt ostensum est sup. q. 33. licet quidã velint ipsam excellentiorem intellectu.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, q visio est merces, & ideo tota delectatio, vel fruitio est in visione Dei, & tamen ipsa visio non est fruitio, sed quietatio, & complacentia voluntatis in illa visione est fruitio, & tunc fruitio formaliter sumpta non est merces, sed est gaudium quoddam de mercede habita.

Ad 4. ar. Ad quartum dicendum, q ad potentias apprehensiuas non pertinet frui propriè, sed ad appetitiuam: quia frui est de fine vltimo. Finis tamen cuiuslibet potẽtiæ apprehensiuæ continetur sub obiecto appetitiuæ, sicut propriũ sub cõmuni, vel particulare sub vniuersali. Perfectio tamen cuiuslibet potentiæ, & finis eius inquantũ est quoddam bonum pertinet ad appetitum, & propter hoc appetitus mouet omnes potentias ad fines suos: quia ipse consequitur bonum, quod reperitur in fine, vel obiecto cuiuslibet potentiæ, & sic ad ipsum pertinebit frui. quia ipse solus consequitur fines omnium potentiarum in ratione cuiusdam boni, de quo est delectatio. Nulla autem alia potentia apprehẽdit obiecta in ratione boni, sed sub aliqua alia ratione propria.

Ad 5. ar. Ad quintum dicendum, q in delectatione duo sunt, vt supra diximus, s. percipere coniunctionem conuenientis ad id, cui conuenit, & delectari, vel complacere sibi de illa coniunctione. Primum est omnium potentiarum apprehensiuarum: secundum est solius potentiæ appetitiuæ, & sic denominatur fruitio à complemento suo, & sic sola voluntas fruitur. Si autem consideraretur fruitio quantum ad suum primum, omnes potentiæ apprehensiuæ fruerentur, & voluntas non frueretur.

Ad 6. ar. Ad sextum dicendum, q potentiæ inferiores appetitiuæ non possunt frui, quia non habent operationes circa vltimum finem, cum illum non apprehẽdant, quia sunt virtutes materiales. Et tamen sicut nunc intellectus perficitur accipiẽdo à sensibus, ita in patria erit è contrario: quia omnes potentiæ inferiores accipiẽt à superioribus.

F Nam bonum intellectus, & volũtatis redundabit in eas. Vnde Aug. dicit in lib. de Spiritu, & anima, q sensus vertetur in rationem, scilicet, inquantum sua remuneratio à ratione emanabit.

Ad 7. Ad septimum dicendum, q humanitas Christi non erat finis vltimus beatorum, sed visio diuinæ essentiæ. Vnde in visione humanitatis Christi non erit propriè fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, sicut in corpore excellentissimo totius vniuersi.

Ad 8. Ad octauum dicendum, quòd quando aliquis actus absolutè pertinet ad aliquam potentiam denominatur ab illa, sicut videre à visu, sed quando est actus vnius potentiæ non absolutè, sed in comparatione ad aliam à nulla denominatur. Sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum, scilicet inquantum deducit ex principijs conclusiones. Vnde non denominatur ab ali-
G qua potentia. Sic frui est actus voluntatis inquantũ consequitur actum intellectus, scilicet, Dei visionem. Ideo non denominatur ab aliqua potentia, licet sit voluntatis, sicut scire nõ denominatur ab aliqua licet sit rationis.

Cuius habitus est actus fruitio. Quæst. LXXV.

Quæritur, Cuius habitus est actus ipsa fruitio. Dicendum, quòd charitatis, quia sicut frui est actus optimus, ita debet esse optimi habitus. Et tamen charitas est excellentior inter omnes habitus, 1. ad Cor. 13. ergo charitas est fruitio.

Item fruitio propriè erit in patria, & tamen ibi non manebunt alij habitus theologici scilicet, fides, & spes,
H & multæ aliæ perfectionis viæ: de charitate autem sola dicitur, quod non euacuabitur, sed manebit in patria, eod. cap. ergo ipsius est fruitio.

Item frui est amorem inhærere alicui rei propter se vt ait Aug. 9. & 10. de Trinit. sola tamen charitas amat aliquid propter se: ergo fruitio ipsius est. Aliqui dicũt, quòd non pertinet ad eam, quia ad fruitionem tria requiruntur, s. perfecta visio, plena comprehensio, & inhæsio amoris consummati. Ista tamen pertinent ad diuersos habitus: ergo non ad solam charitatem.

Item per fruitionem homo Deo coniungitur: omnes tamen virtutes coniungunt hominem Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, 7. Ethicorum: ergo ad omnes virtutes pertinebit fruitio.

Dicendum, quòd solius charitatis est, vt dictum fuit.
I Et ad rationem primam dicendum, q quamuis ista tria concurrant ad fruitionem, vt ostẽsum est præced. quæst. tamen cõsummatur fruitio in vltimo, s. in delectatione, & ab illa nominatur.

Ad secundum dicendum, q omnes virtutes coniungunt nos Deo per modum meriti cuiusdam dispositionis: charitas autem coniungit nos ei per modum perfectæ vnionis, ad quod nulla alia virtus peruenit. Quod patet: quia virtus quælibet coniungit obiecto suo potentiã, cuius est, quia obiectum est vltimum illius: omnium autem virtutum sunt obiecta quædam res particulares citra Deum, vt in moralibus virtutibus, quarum obiecta sunt passiones, & actiones: charitas autẽ habet pro obiecto ipsum Deum. Ideo proprium eius est vnire hominem Deo, & sic ipsa sola fruitur. De his Sanctus Thom.
K 1. 2. distinct. artic. 1.

An solo Deo fruendum sit, vel etiam alijs rebus. Quæst. LXXVI.

Quæritur, an solo Deo fruendum sit, vel possumus alijs rebus frui.

Quidam dicunt, quòd etiam alijs rebus fruamur, quia fructus est, quo quis fruitur, sed ad Gal. 5. dicitur, q fructus spiritus sunt gaudiũ, pax, charitas, &c. ergo his frui possumus, quæ non sunt Deus, nec vltimus finis. 1. argum.

Item actus voluntatis possunt reflecti supra seipsos, quia volo me velle, & amo me amare, sed frui est actus voluntatis, per quẽ fruimur, vt dicit Aug. 10. de Trinit. ergo potest quis frui sua fruitione, & illa non est Deus: ergo non solum Deo fruendum est. 2. argum.

Item

3.argum. Item hominibus fruimur. Sic enim dicit Paulus in epistola ad Philemonem: Fruar te frater: ergo non solo Deo fruimur.

Item vt dicit August. in libro de doctrina Christiana. 4.argum. Illis reb. fruimur, quæ nos beatos faciunt, beatitudo tamen creata, quę est rei visio nos beatos efficit: ergo etiam illa fruimur.

5.argum. Item operatione perfecta fruimur, cũ ipsa sit vltimus finis hominis, quia est fęlicitas eius: & tamen vltimo fine fruendum est, & ita est de operatione, quæ est fęlicitas, quia nõ quęritur propter aliud, vt dicitur 1. Ethi.

Item virtutibus, & quolibet bono honesto frui possu- 6.argum. mus, quia fruitio est de eis, quæ propter se quęruntur, vt ait August. Tale autem est honestum, quia vt dicit Tullius: honestum est, quod sua vi nos trahit, & sua dignitate nos allicit: ergo non solo Deo fruimur.

Dicendum, quòd frui propriè sumptum de Deo solo est: nam fructus secundum rationem suam duo dicit, s. quòd sit aliquid vltimum, quia fructus est vltimũ, quod de arbore expectatur, & etiam quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel suauitate, aut delectatione. Vltimum autem potest dici aliquid dupliciter, s. simpliciter, aut secũdum quid. Simpliciter vltimum est, quod ad nullum refertur, vltimum secundum quod est vltimum aliquorum, sed non omnium. Illud autem quod est vltimũ simpliciter, est in quo, quis delectatur sicut in vltimo fine, & istud vocatur propriè fructus, & hac re dicemur frui. Illud autem, quod in seipso non est delectabile, sed solum appetitur propter aliud sicut potio amara propter sanitatem nullo modo potest dici fructus. Illud autem, C quod in se habet quandam delectationem, ad quam aliqua referuntur potest vocari fructus aliquo modo, sed non secundum perfectam rationem. Vnde & illo possumus dici frui, sed largè. Nam dicit Aug. 10. de Trinit. ꝙ fruimur cognitis, quibus mens delectata quiescit, & in ipsa non quiescit simpliciter, nisi in vltimo: quia quãdiu aliquid expectatur, adhuc manet motus mentis in suspẽso, licet ad aliquam partem eius, quod optat iam peruenerit, sicut in motu locali totum medium inter terminum, à quo, & in quem est aliquid, ad quod optatur peruenire: ideo quælibet pertransita voluntas aliquo modo quietatur & tamen non simpliciter quousque peruenerit ad terminum, quem sibi vltimum cõstituit. Et sic solo Deo, siue vltimo fine, quod idem est, frui possumus, quia istud est simpliciter vltimũ, in quod appetitus mouetur. D Considerandũ etiam, quod possumus dici largè loquendo de fruitione frui aliquo tanquam obiecto. Et sic fruimur Deo tanquam vltimo fine, & propriè. Largè autem loquendo quibusdam alijs bonis inferioribus frui possumus. Alio modo fruimur aliquo tanquam medio fruendi, & sic fruimur fruitione, quæ est mediũ fruendi obiecto. Fruimur etiam habitu eliciente operationem illam, & sic fruimur charitate. Alio modo fruimur aliquo tanquam instrumento fruitionis, & sic fruimur voluntate, quæ est potentia eliciens fruitionem, idest, quòd per ipsam fruimur, & non quòd ipsa tanquam bono quodam fruamur. De hoc S. Tho. 1. 2. q. 11. artic. 3. & 1. Sẽt. d. 1. quæst. 3. artic. 1.

Ad 1. Ad primum dicendum, quòd fructibus spiritus sancti non fruimur, nec vocantur fructus quasi eis fruamur. E Pro quo sciendum, quòd fructus aliter comparantur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Nam respectu arboris non dicitur fructus quasi arbor fruatur illo, sed quia est vltimum, quòd arbor producit, & comparatur ad eã fructus, vt effectus ad causam: comparatur autem ad hominem fruentem, sicut vltimum expectatum, & delectãs: & sic illa, quæ numerat Apostolus ad Gal. 5. dicuntur fructus, scilicet, sancti, quia sunt quidam effectus eius in nobis. Vnde vocantur fructus, non, quòd eis fruamur tanquam vltimo fine, sed quia in nobis à spiritu sancto causati sunt. Vel potest dici secundum Ambrosium, quòd vocantur fructus, quia habent in se aliquid, propter quod appetantur, scilicet, quandam suauitatem, secundum quam nobis placere possunt, & tamen hoc non tollit quin ad vltimum finem referãtur.

Ad 2. Ad secundum dicendum, quod fruitione possumus A aliquo modo frui. Nam finis dicitur dupliciter, scilicet, ipsa res, quæ propter se quæritur, & adeptio, vel possessio ipsius rei. Et isti non sunt duo fines, sed vnus finis: & tamen vnus applicatur alteri, quia res est finis per se: adeptio autem est finis, inquantum nos coniungit ipsi rei. Deus ergo vltimus finis est, sicut res quæ propter se vltimo quæritur. Fruitio autem est finis, quia est adeptio huius finis vltimi. Sicut ergo non est alius finis Deus, & fruitio Deitata nõ est alia ratio, qua Deo fruimur, & qua fruimur diuina fruitione. Potest tamen dici, quòd fruimur Deo tanquam obiecto fruitionis, ipsa autem fruitione fruimur formaliter, & nõ obiectiue, quia est id, per quod fruimur tanquam per medium, & non quo fruimur tanquam obiecto.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicit August. 3. de Ad 3. B doctrina Christiana, si Apostolus dixisset, fruar te, & non addidisset, in Domino, videretur posuisse finem dilectionis in homine, sed quia addidit, in Domino, signauit, ꝙ in Deo finem poneret, & eo frui se intelligeret, & sic dixit se frui homine non tanquam termino, sed tanquam medio. Hoc autem est quantum ad homines iustos, qui possunt repræsentare Deum, qui est obiectum fruitionis propter similitudinem gratiæ, secundum quam Deus habitat in sanctis. Peccatoribus autem non possumus frui etiam in Domino, quia non est in illis gratia, quæ faciat Deum habitare in eis, & quæ est exemplar illius summæ bonitatis Dei, qua fruendum est. Et à fortiori non possumus frui creatura irrationabili, idest, ꝙ fruamur Deo in ea, quia minus illa habet de similitudine Dei, quàm homo peccator.

C Ad quartum dicendum, quòd fruimur illis rebus, quæ Ad 4. nos beatos efficiunt, s. effectiuè, & est solus Deus, siue tres personæ diuinæ, quod idem est. Ipsa autem beatitudo, quæ est visio Dei, & aliquid creatum nõ efficit nos beatos effectiuè, sed formaliter, sicut albedo facit hominem album formaliter, sed non effectiuè. Aliter potest dici, ꝙ Deo fruimur tanquam obiecto fruitionis: beatitudine autem fruimur tanquam medio fruendi.

Ad quintum dicendum, quòd fruitio propriè est finis, Ad 5. operatio autem nunquam habet rationem finis vltimi simpliciter, etiam si sit immanens, cum ipsa sit de aliquo obiecto, & istud perficit, & terminat eam. Quia tamen obiectum non assequimur, nisi per operationem, idem est appetitus ad obiectum, & ad operationẽ. Et sic fruimur aliqualitèr operatione inquantum ipsa coniungit nos D Deo, quo vere fruimur, & tũc eadem fruitione fruimur Deo, & ipsa fruitione, vel operatione.

Ad sextum dicendum, ꝙ propter se appeti dicitur du- Ad 6. pliciter. Vno modo, ꝙ non appetitur propter aliud, & hoc modo virtutes, & omnia bona honesta non appetũtur propter se, cum appetantur propter alterum. Nam virtus propter actum appetitur, cum sit quidam habitus. Alio modo dicitur appeti propter se aliquid, i. non per accidens, & sic virtus, & honestum propter se appetuntur, quia habent in se aliquid, propter quod appetantur, s. dignitatem suam, etiam si nihil aliud esset, ad quod ordinarẽtur. Et sic possumus aliquo modo frui virtutibus, & tamen quia ipsæ ordinantur ad beatitudinẽ non fruimur eis absolutè, s. tanquam obiectis fruibilibus, sed solum, vt medijs, vel instrumentis ad vltimum finem, qui E est fruibilis.

An fruimur Deo tribus fruitionibus, vel vnica. Quæst. LXXVII.

QVæritur, cum fruitio sit propriè de Deo, & Deus sit tres personæ æqualiter bonæ, & perfectæ: an fruamur Deo trib. fruitionibus, vel vnica.

Quidam dicunt, ꝙ tribus, quia actus distinguuntur 1.argum. per obiecta: obiecta autem sunt tres personæ. Sic enim dicit Aug. ꝙ tres sunt res, quibus fruimur, Pater, Filius, & Spiritus sanctus, & istæ nos beatos efficiunt: ergo trib. fruitionibus fruemur.

Item operatio animæ, quæ terminatur ad aliquod cõ- 2.argum. mune non est perfecta, nisi descendat ad propria illius communis, sicut cognitio generis non perficitur, nisi per

cogni-

cognitionem differentiæ, & multo minus poterit amor perfici in communi, sed in particulari. Fruitio autem est operatio perfecta: ergo non fruemur essentia diuina solum, quæ est communis tribus personis, sed etiam ipsis personis, & proprietatib. earũ, & sic erũt tres fruitiones,
3. argum. Item quidquid habet filius ad patrẽ referre solet tãquam ad id, à quo habet, sicut dicitur Io. 5. Mea doctrina non est mea, sed eius, qui misit me. Si ergo bonitatẽ accipit filius à patre, & essentiam, & omnia alia nascendo, vt ait Hilarius, ergo fruitio bonitatis filij refertur in fruitionem patris: vnde æqualiter fruemur Patre, & Filio, & consequenter non erit vna fruitio, sed multæ.

Dicendum, ꝙ Deo fruimur, & etiam tribus personis fruimur, vt Aug. dicit: fruitio tamẽ propriè est de aliquo tanquam de vltimo bono, In quo mens delectata, quiescit: licet ergo tres personæ sit Deus, & sint æquales, & quælibet earum sit in infinitum bonum, non tamen sunt tria bona, sed vnum bonum, sicut est vna essentia trium, & non distinguuntur personæ, nisi per proprietates relatiuas, & illæ non habent rationem boni, nec fruibilitatis, quia sunt relationes, quæ perfectionem non dicunt. Id autem, quod dicit perfectionem vnum est in tribus personis, ideo vnica fruitione illis fruimur. Itẽ, sicut dictum est, fruitio est de vltimo fine, sed tres personę diuinæ sunt vnum bonum primum omnium rerum, & vnus creator: ita ergo erunt vnus finis, & sic non poterunt esse de illis multæ fruitiones. Item fruitio est de nobilissimo obiecto, cum sit fœlicitas, & fœlicitas est circa optimũ, vt dicitur 10. Ethic. nobilissimum autem vnum tantũ est, quia quod per excellentiã dicitur vni soli conuenit. Non ergo poterit esse fruitio, nisi de vno: & tñ fruimur tribus personis: ergo vnica fruitione illis fruemur inquantum ipsæ tres sunt vnicum, & idem summũ bonum. Alij etiã dicunt, ꝙ necesse est vnicam fruitionẽ ex parte proprietatum personaliũ, quæ sunt relatiuæ, quia qui nouit vnũ relatiuorum, nouit, & reliquum, vt dicit Arist. in Prædicamẽtis. Cum ergo fruitio oriatur ex visione. qui fruitur vno relatiuorum inquantum huiusmodi est, fruitur reliquo. Et sic eadem fruitione fruemur omnibus cum in fruitione vnius contineatur fruitio omnium. Rationes tamen præcedentes magis conuincunt, quàm ista. De his S. Thom. 1. Sent. dist. 1. artic. 1.

Ad primum dicendum, ꝙ quamquam tribus personis fruamur, nñ sunt tria obiecta fruitionis, quia obiectum fruitionis est bonum: personæ autem non distinguuntur per bonum, quia omnes tres sunt vnum, & idem bonũ, sed distinguuntur proprietatibus relatiuis, quę ad fruitionem non pertinent, & sic eadem fruitione eis fruemur.

Ad 2. Ad secundum dicendum, ꝙ proprietate cuiuslibet personæ fruemur inquantum ipsa est idem realiter cum essentia, vel bonitate diuina, & differẽs ratione, & tamen non erunt tres fruitiones, quia tres proprietates sunt idẽ realiter cũ essẽtia, vel bonitate diuina, qua p se fruimur.

Ad 3. Ad tertium dicendum, ꝙ reductio eorum, quæ habet filius in patrem ponit gradum inæqualitatis inter eos, sed solum ordinem naturæ, vel originis, & ideo manet vna, & æqualis fruitio trium personarum.

An fruitio sit de vltimo fine solum habito, vel etiam de non habito. Quæst. LXXVIII.

QVæritur, an fruitio sit de vltimo fine habito solũ, vel etiam de non habito: Dicunt aliqui, ꝙ solum fine habito fruimur, quia dicit Aug. 10. de Trinit. quòd frui est cum gaudio vti non adhuc spei, sed iam rei. Sed quandiu non habetur vltimus finis, non est gaudium in re, sed in spe: ergo non erit fruitio nisi de fine habito.

Item fruitio est de fine vltimo inquantum quietat appetitum, & tamen ipse non quietat appetitum, nisi quando habetur: ergo non est fruitio de fine, nisi quando habetur. Item frui est de re fructũ capere: & tamen non capitur fructus de re nisi quando habetur: ergo nemo potest frui fine, nisi quando habetur.

Dicendum, quòd frui importat quandam comparationem voluntatis ad finem vltimum, secundum, ꝙ voluntas habet aliquid de illo. Potest autem dupliciter haberi finis, s. perfectè, & imperfectè: habetur autem perfectè quando non solum in intentione habetur, sed etiam realiter possidetur: imperfectè autem quãdo habetur solum in intẽtione, vel est facta aliqua dispositio ad illum, licet nondum possideatur. Et vtroque modo est fruitio. Sed, quando finis perfectè habetur est perfecta fruitio: quando autem habetur solum in intentione, est imperfecta fruitio. Et tamen ista adhuc vocatur fruitio à doctoribus, cum homo existens in via, dicatur frui Deo. Et sic Apostolus dicit Philemoni: Frater ita ego te fruar in Domino. 1. fruar Domino in te: & tamen Apostolus adhuc erat in via. Patet etiam, quia Aug. dicit, ꝙ frui est amore inhærere alicui rei propter se, & tamen existentes in via Deum propter seipsum diligimus: ergo hic Deo fruimur.

Ad primum dicendũ, quòd Aug. loquitur ibi de fruitione perfecta, quæ non est in spe, sed in re. Secundo dicendũ, ꝙ quies voluntatis dupliciter impeditur. Vno modo ex parte obiecti, s. quia non est vltimus finis, & sic voluntas non pòt in eo quiescere, sed adhuc appetit aliud. Alio modo ex parte appetentis, qui non quiescit ex eo, ꝙ nondum consecutus est finem. Obiectum aũt dat speciẽ actui, sed modus, siue conditio actus, vt sit perfectus, vel imperfectus peruenit ab agente secundum modũ perfectionis. Primo modo nõ pòt esse quies, nec fruitio aliqua cum obiectũ non sit fruibile, quia non est vltimus finis. Secundo modo fruitio est: quia obiectũ est vltimus finis, & tamẽ est imperfecta fruitio propter imperfectionem agentis. s. quia nondum possidet finẽ, & sic habet se imperfectè ad illum. Ad tertium dicendũ, quòd fructus nõ capitur, nisi de re, quę habetur: & sic finis licet nõ habeatur realiter, habetur in intentione, quod est in parte habere: & sic fruitio est imperfecta, & tamen fruitio est. De his S. Thom. 1. 2. quæst. 11. artic. 4.

Cui conueniat frui an soli homini, vel etiam alijs rebus. Quæst. LXXIX.

QVæritur, cui conueniat frui, an soli homini, vel etiã alijs rebus. Quidam dicũt, quòd etiam ad alia animalia pertineat fruitio, quia fruitio dicit quietationẽ desiderij in fine, sed omnis creatura desiderat naturaliter aliquem finem etiam insensibilis. Cum ergo contingerit peruenire ad illum finem, fruetur eo: & sic etiam insensibilis creatura fruetur. 1. argum.

Item bruta, quærunt aliqua, in quibus delectentur, & non referunt illa ad alios fines, qui carent ratione ordinante: ergo fruentur illis delectabilibus. 2. argum.

Item videtur, quòd ex sola naturali inclinatione possit aliquis frui, quia contingit aliquem naturali dilectione diligere Deum super oĩa, cũ naturaliter cognoscatur esse summum bonum, sed fruimur eo. quod propter se amamus: ergo hominem existentem in puris naturalibus continget Deo frui. 3. argum.

Item poterit aliquis existens in peccato mortali Deo frui, quia existens in peccato potest constituere Deum, vt finem suum, non referendo eum ad aliquid aliud, hoc autem est frui, ideo peccator potest Deo frui. 4. argum.

Aliqui dicunt, quòd iusti non possunt frui dum sunt in via, quia fruitio est in illis, in quibus mens delectata quiescit, vt ait August. & hoc non est in via: ideo frui non erit cuiuscunque hominis. 5. argum.

Aliqui dicunt, quòd etiam iusti in patria non fruantur Deo, quia omne, quod fruitur alio, indiget illo, sed quidquid indiget aliquo, caret illo: cum ergo beati non careant Deo, quia ipsum habent, videtur, quòd non fruantur eo. Et eadem ratione dicunt, quòd Deus non fruitur seipso, quia non indiget se. 6. argum.

Alij dicunt, quòd fruitio sit hominis: dicunt tamen, quòd non competit brutis, quia dicit Ang. 1. de doctrina, quòd nos sumus, qui fruimur, & vtimur: ergo pecora non fruuntur. Item frui est vltimi finis, pecora tamen nõ cognoscunt finem vltimum, nec possunt ad eum peruenire, vt probatum est. sup. 56. ergo pecora non fruuntur. 7. argum.

Dicendum, quòd frui est actus potentiæ appetitiuæ. Nam non est actus potentiæ peruenientis ad finem, sicut exequentis, vel agentis, sed potentiæ imperantis executionem:

nem: appetitiua autem est, quæ imperat alijs potentijs: A ideo illius est frui: In rebus enim carentibus cognitione inuenitur aliqua potentia, pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grauitas est, qua graue descendit, & leuitas, qua leue ascendit. Et tamen locus est finis naturaliter desideratus à corporibus leuibus, & grauibus. Non tamen inuenitur in eis aliqua potentia, quæ iubeat tendere in istum finem, sed hoc reperitur in aliqua superiori substantia, quæcunque illa sit, quæ mouet totam naturam corporalem per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus mouet alias potētias ad suos actus: ideo manifestum est, quod in rebus carētib. cognitione, licet ad fines suos peruenire possint, non inuenitur fruitio, sed in habentibus cognitionem. Cognitio autem est duplex, perfecta & imperfecta. Perfecta est, qua non solum cognoscitur id, quod est finis, & bonum, sed etiā B vniuersalis ratio finis, & boni. Talis aūt cognitio solum est in habentibus rationem. Imperfecta aūt cognitio est, qua cognoscitur aliquis particularis finis, aut bonum. Et talis cognitio est in brutis. Vnde virtus eorū appetitiua non imperat liberè, sed solum secundum naturalē instinctum ad ea, quæ apprehendunt, mouentur. Et sic fruitio secundum rationem perfectam cōpetit soli naturæ intellectuali. s. Deo, Angelis, & hoībus. Nam Deus seipso fruitur, qui est sua beatitudo, vt dictū est sup. q. 71. Angelus aūt Deo fruitur, & etiā homo Deo, quia vtriusque beatitudo in Deo est: fruitio aūt secundum rationē imperfectam est in brutis. In rebus autem insensibilibus nō reperitur fruitio perfecta, nec imperfecta. Et quia hoīes in parte sensitiua cōicant cum brutis, dnr etiam interdum frui delectabilibus illis, quib. pecora fruuntur qn̄ in illis C finem constituunt. Sic dicitur Sap. 2. Venite, & fruamur bonis, quæ sunt, à bonis, quę apparēt in præsenti. & Eccl. 2. dicitur. Non prohibui cor meū, quin omnia delectatione frueretur. Et sic delectationibus, quæ sunt in sensu fruetur. Sic etiam dicitur Gen. 38. Quid mihi dabis, vt fruaris concubitu meo? Perfecta tamen ratio fruitionis in illis non est, vt supra dictum fuit.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod quamuis omne desiderium cōsequatur aliquam cognitionē: desiderium tñ̄ rerum insensibiliū nō sequitur cognitionē existentē in eis, sed cognitionem ipsius motoris totius naturæ corporalis quicūque ille sit, & ille ordinat vnūquodque in suū finē, ideo delectationem habere nō possunt: quia delectatio non est sine cognitione, & sic fruitio non erit in eis.

Ad 2. Ad secundum dicendum, ꝙ quamuis pecora delectentur in suo fine, tamen ille non est vltimus, sed est relatus ad alium finem, non ab ipsis, sed ab ordinatore totius creaturæ. Nam omnia propter se operatus est Dominus, Prouer. 16. Et sic cum non delectetur in vltimo fine non competet eis frui propriè, sed largè.

Ad 3. Ad tertium dicendum, quod delectatio consequitur operationem perfectam. Est autē perfecta operatio, quæ procedit ab habitu. Habitus aūt naturales, vel acquisiti nō possunt perficere operationē immediatè, & proximè ad beatitudinem patriæ: ideo sine habitu gratuito nō potest esse, talis delectatio, quæ ad fruitionē sufficiat. Vel potest dici, quod delectatio naturalis non ponit aliquā operationem in actu, sed solum quandam naturalem inclinationē, quę reducitur in actum per habitum charitatis. Qui ergo est in puris naturalibus nō pōt frui Deo, nec in E via, nec in patria, cum ad vtrāque fruitionem requiratur charitas, ad vnā charitas viæ, & ad aliam charitas patrię. Quæ autem sit charitas patrię, sup. quęst. 66. ostendimus.

Ad 4. Ad quartum dicendum, ꝙ existens in peccato mortali non pōt frui Deo, quia nō inhæret ei propter se per amorem, cum habeat aliquid, quod habitualiter magis diligit, quàm Deum, s. ipsam rem, cui inhæret per peccatum mortale. Et dicitur illi inhærere habitualiter, quia postquam quis cōmisit peccatū mortale quousque doleat de illo semper inhęret illi rei, ad quam per peccatū mortale motus est, licet nunc actualiter illum actum non repetat, sed habitualiter diligit, quia ab illo obiecto recedere nō vult. Ideo iste nō pōt frui Deo, quia non solū non habet charitatem, quę est necessaria ad fruendū, sed potius habet aliquid oppositū charitati, per quod fruitur creatura, A cui per peccatum mortale adhęsit quousq; displiceat sibi de peccato. Et sic interim non ordinat oīa in Deum tanquam in finem, sed in creaturam illam, quæ fruitur.

Ad 5. Ad quintum dicendū, ꝙ fruens Deo in hac vita quiescit: est tamē duplex quies, s. quies desiderij, & quies motus. Quies desiderij est, qn̄ desideriū alicuius quiescit in aliquo sistendo ibi, ita ꝙ nō desideret rem illam propter aliud, sed oia propter ipsam quietē habet aīa iusti in via. quia desideriū suum quiescit in Deo, & vltra ipsum nihil quęrit, sed oīa ad ipsū ordinat. Quies motus est, qn̄ peruenitur ad terminum quæsitum, & cessat oīno motus. Et ista quies nō est hic, cum voluntas nostra semper aliquid velit: quia quandiu hic manemus multa nobis deficiunt, quæ desiderare possumus: in patria autem erit quies. Nā cū voluntas habuerit Deum sibi pręsentē, qui est summū B bonū, nihil ei deficiet: ideo nihil desiderabit. Prima qes facit fruitionē imperfectā: secūda facit fruitionē pfectā.

Ad 6. Ad sextum dicendū, ꝙ aliquid dicitur egere altero dupliciter: vno modo sicut eo, à quo dependet esse suum, & hoc modo oīs creatura indiget Deo omni tpe, quia vt ait Greg. oīa in nihilum tenderent, nisi ea manus cōditoris teneret, cū Deus non solum sit causa rerum in fieri, sed ēt in facto esse, & conseruari. Et hoc modo ēt beati indigēt Deo, quia si non conseruaret eos, non solum beatitudo, sed ēt natura ipsorum rediret in nihilum. Alio modo dr̄ quis egere eo, quod nō habet, & istud est cōueniens sibi, & sic beati non indigent Deo, cum eū præsentē habeāt, & ad nutum possideant. Quod aūt dicebatur de Deo, ꝙ seipso egeat, dicendum, ꝙ indigere non est, nisi in rebus distinctis secundū essentiā. Deus ergo seipsū indigere nō C pōt, quia à se distinctus, nō est: se tñ̄ fruitur: imo tanto plenius fruitur se quātu magis sibi idē est. Sic dicit Greg. super Iob, ꝙ Deus gloriosus dū seipsū perfruitur accedētis laudis indigens nō est. Ad septimum dicendum, ꝙ loquitur Aug. ibi de fruitione perfecta, quæ non pōt conuenire pecoribus: fruitio tñ̄ imperfecta eis conuenit. Sic dicit ipsemet Aug. lib. 83. q. Frui quidē cibo, & potu, & & qualibet corporis voluptate nō absurdè existimantur & bestiæ. Ad octauū dicendū, ꝙ ad hoc, ꝙ sit fruitio perfecta, oportet, ꝙ sit vltimi finis: pōt tñ̄ fruitio esse aliqua de quocūq; fine, qui ponatur vltimus ab aliquo, ēt si nō sit verè vltimus: cum ergo pecora habeant voluptatē corporis pro vltimo fine pñt dici frui illa, licet sit fruitio imperfecta. De his S. Thom. 1. 2. q. 11. art. 2. & 1. Sent. d. 1. q. 3. art. 1. Dicto in præcedētib. de beatitudine in genera- D li, & de his, quæ pertinent ad eam, nunc dicendum est de istis beatitudinibus, quæ ponuntur in littera. Ad 7. Ad 8.

Quare beatitudines, quæ ponuntur in littera, dicuntur beatitudines. Quæst. LXXX.

QVęritur, quare beatitudines, quæ ponūtur in littera vocantur beatitudines, & an sint beatitudines. 1. ratio. Aliqui dīit, ꝙ non sunt beatitudines, quia multę sunt. Nam beatitudo est summū bonum, & vltimus finis, & tñ̄ non sunt plura summa bona, nec vltimi fines: ergo nō sūt istæ beatitudines. Nam siue accipiatur beatitudo pro ipso fine exteriori, qui est obiectū, siue pro interiori, q est possessio, vel fruitio illius boni semp est vnica beatitudo.

2. ratio. Itē de ratione beatitudinis est esse vltimum, ita, ꝙ pp E nihil quęratur, sed oīa propter ipsum, vt dicitur 1. Ethic. & tñ̄ istę beatitudines nō sunt pp se cum cuilibet earum ponatur præmiū, vt patet in littera: beatitudo tñ̄ non est ad præmium, sed potius ipsa est præmium virtuosarum operationum, 1. Ethic. ergo non sunt beatitudines.

3. ratio. Item aut essent vera beatitudo, & perfecta, aut imperfecta: non perfecta, quia ista est post mortem: istæ autem beatitudines sunt in vita, non etiam imperfecta, quia tales beatitudines assignatæ sunt à philosophis, qui posuerunt actiuā, & contemplatiuam, vt patet 1. & 10. Ethi. vel assignatæ sunt à carnalibus hominibus, qui in voluptatib. diuitijs, & similibus beatitudinē constituerunt. Primum non conuenit, quia illę beatitudines traditæ sunt à Christo, qui nouam doctrinā dabat, & nō eam, quam introduxerant philosophi. Secundum etiam non conuenit: quia Christus oīa talia bona sæculi fugienda,

da, vel contemnenda saltem esse docuit: ergo non pertinẽt ad illas beatitudines imperfectas. F

4. ratio. Item beatitudo dicit omnimodam sufficientiam, quia est status omniũ bonorum aggregatione perfectus, vt dicit Boet. de Consol. lib. 3. prosa. 2. & tñ quædã beatitudo ponitur hic, quæ est paupertas, & signat inopiã: ergo nõ sũt istę beatitudines.

5. ratio. Item beatitudo dicit quietationẽ desiderij, quia beatitudo est summũ bonũ, quo habito nihil est vltra quod desiderari queat, vt ait Boet. vbi supra: & tamen ponitur hic quædam beatitudo in esurire, & sitire, quod est desiderare: ergo non sunt beatitudines.

6. ratio. Item beatitudo importat nessariò supremam delectationem, quæ eam consequitur tanquam per se accidens eius, vt probatum est supra quæst. 24. hic tamen ponitur quædam beatitudo in tristitia, quia dicitur: beati, qui lugent: ergo non sunt istæ beatitudines.

G Dicendum, quòd beatitudo est vltimus finis, & non est nisi vnus consistens in visione, quam homo naturaliter assequi non potest, sed solũ ex Dei gratia, & non habetur in hac vita, sed post mortem, vt ostensum est supra q. 47. & de hac beatitudine Christus non loquitur hic connumerãdo eam cum aliqua istarũ: licet illa ponatur, vt præmiũ istarũ beatitudinum. Dicitur aũt homo beatus secundum, q̃ assequitur illũ vltimum finem, qui est

Beatitudo in re, & in spe. beatitudo. Habet aũt illum homo dupliciter, s. in re, vel in spe, & sic vocamus aliquos beatos realiter, sicut sunt sancti post hanc vitã, Apoc. 14. Beati mortui, qui in Dño moriuntur, i. illi sunt beati realiter. Et rñdit ibi cũ ponatur immediatè conditio vna beatitudinis, quæ est quietare desideriũ, & motũ: & sic dr̃ ibi. A modo dicit spũs, vt requiescãt à laborib. suis. Alij dñr beati in spe pp aliquã H speciẽ certam, vel verisimilẽ, quam homo habet de beatitudine habenda. Sic enim 1. Ethic. Arist. dicit, q̃ pueri vocãtur beati pp speciẽ, s. quòd qñ videmus aliquos pueros bonæ indolis, quia verisimile est tales peruenire posse ad beatitudinẽ vocamus eos in pueritiã beatos. Sic ẽt dr̃ ad Ro. 8. Spe salui facti sumus, i. licet nondũ assecuti fuerimus salutem, quæ est in liberatione ab oĩ malo, quę solum hr̃ in vita æterna, tñ dicimur salui facti, quia spem habemus de illa salute. Spes aũt de consequendo finẽ insurgit in homine ex eo, q̃ conuenienter mouetur ad illũ, & appropinquat aliqualiter ei. Hoc autem fit per operationẽ virtutis. Nam ipsa beatitudo dr̃ præmiũ virtuosarũ operationum, 1. Ethi. Cum ergo aliquis habuerit operationes virtutis, ad beatitudinẽ conuenienter mouetur. Et qm̃ beatitudo est operatio perfectissima, 10. Ethic. & I est secundum perfecta virtute, 1. Ethi. quanto aliquis habuerit operationes magis perfectas, tanto magis appropinquabit ad beatitudinẽ, & poterit vocari beatus. Sic Christus dixit Ioan. 13. Beati eritis si feceritis ea. Propter hoc ergo operationes illæ, quæ sunt excellentissimæ vocari possunt beatitudines. Ita Christus nunc in principio legislationis suæ posuit septem operationes perfectissimas, quæ ẽt procedunt à perfectissimis habitis, s. à donis, vt seq. q. dicet, & istas vocauit beatitudines septẽ, quia per eas appropinquat homo valdè beatitudini, & habet firmã speciem. Etiam appropinquat secundum rationẽ meriti, quia cum sint actus excellentes, meretur homo per illos excellentius beatitudinẽ, q̃ per aliquid aliud. Etiam appropinquat homo ipsi veræ beatitudini per istas secundum quandam propinquitatem naturæ, quia qui habet istas incipit in hac vita habere quãdam degustationẽ, li- K cet imperfectã beatitudinis, quę est videre Deũ, vt dicetur inf. q. 82. & illud etiam facit vocari illas adhuc magis immediatè beatitudines.

Ad 1. ar. Ad primũ dicendũ, q̃ beatitudo vnica est: istę aũt non sunt realiter illa beatitudo, sed beatitudines dñr, quia dirigunt, vel quia appropinquare faciũt ipsi veræ beatitudini. Et tunc obstat esse plures, quia licet sit vnicus finis: media tñ perueniendi ad illum finem sunt multa, i. actus multiplicati, vnde ad esse beatum non sufficit vnica operatio aut paruum tempus, sed multæ operationes sicut dicitur 1. Ethic. quòd sicut vna hirũdo nõ facit ver, ita nec paruũ tempus, aut vnica operatio beatum efficit. Et sic conueniens fuit beatitudines istas multas esse.

Ad 2. Ad secundum dicendũ, q̃ ipsa beatitudo vera, quæ est F vna, est vltimus finis. Et quæritur pp aliud. Istæ tñ nõ dñr beatitudines, nisi quia in illam dirigũt, vel appropinquare illi faciunt. Ideo pp aliud sunt, & cõuenienter eis præmia assignantur.

Ad 3. Ad tertium dicendum, q̃ non sunt istæ perfecta beatitudo, nec ẽt imperfecta eo modo, quo philosophi, & vulgares posuerunt: quia illas beatitudines imperfectas finẽ vltimum simpliciter constituunt, eo q̃ maiora bona non inueniunt. Nos aũt non ponimus istas beatitudines tanquã finem, sed vt ordinant in illã beatitudinem, quæ est simpliciter finis vltimus. Quod patet: quia cuilibet earũ Christus assignat pręmiũ, quod habet magis rationem finis. Possent in aliquo modo pertinere istæ beatitudines ad practicã beatitudinem, quam illi posuerunt in operationẽ secundũ perfectã virtutẽ, 1. Ethic. Et sic istæ beatitudines sunt actus perfectissimarũ virtu- G tum, s. donorũ. Et tñ non omnino cõuenit cũ intentione eorum cum ipsi ponant ipsam practicã beatitudinem finem simpliciter, quod non cõuenit istis beatitudinibus, vt dictũ est.

Ad 4. Ad quartũ dicendũ. q̃ vera beatitudo habet omnimodam sufficientiã, quod in visione Dei fit. Istæ tñ non sunt ipsa beatitudo, sed ordinant ad illam. Ideo pñt habere contrarietatem materialiter, s. quòd per egestatẽ diligamur in omnimodam sufficiẽtiã. Et hoc conueniẽs est. Nam beatitudo illa est summũ desiderabile. Si quis autẽ magno desiderio inhęreret rebus huius sęculi non posset ardenter amare illã futuram beatitudinẽ, cum sit impossibile appetitum nostrũ multa amare summè, sed si vnũ summè amat, cætera amat remissè. Ad amandum ergo ardẽter illam beatitudinẽ veram necesse est remissè amari bona huius sæculi. quo nemo remissus amat, H quã qui pęnitus cõtemnit: sic aũt est pauper spiritu: ideo paupertas spũs ponitur inter beatitudines. Considerandum ẽt, quod oẽs istæ beatitudines habẽt quandã difficultatẽ, & duritiẽ in actu: & hoc conueniens est, quia ponuntur, vt meritum respectu præmij. Si aũt præmiũ sit arduum necesse est meritũ habere aliquã difficultatẽ. Nam per delectationes, & iocũditatẽ ẽt in sæculo nemo meretur honorẽ, aut excellentiã, sed per aspera, & difficilia homo istud consequitur. Conuenit ẽt ex conditione medicinæ: nã ordinatur medicina ad sanitatem, quę est res iocũda: medicina tamen est aliquid amarũ, & triste. Ita ergo beatitudines, quæ sunt media ad illam beatitudinem, oportet, quod sint habentes durum aliquid.

Ad 5. Ad quintum dicendum, quòd in beatitudine vltima est quies, & tamen istæ ordinant ad illam: ideo habentes I eas non conuenit quiescere, sed adhuc moueri desiderando illam beatitudinem, & quia etiam ad perueniendum in illam multa requirũtur in hác vita, oportet illam desiderare, & istud est sitire, & esurire iustitiam.

Ad 6. Ad sextum dicendum, quòd beatitudo vera delectationem summã dicit: istæ aut, quæ ordinant ad illã, non dicunt delectationem, sed potius aliquid difficile, & triste pp causas dictas. Et sic Deus voluit, quod per huius sęculi tristitias acquiratur æterna iocunditas. Et qui voluerit in hoc sęculũ gaudere, quòd æternã sustineat tristitiã, sicut di Luc. 6. Væ vobis diuitibus, qui habetis hic cõsolationem vestrã. Væ vobis, qui saturati estis, quia esurietis. Væ vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis, & flebitis.

An beatitudines differant à donis, & virtutibus, vel sint aliquid ipsorum. Quæst. LXXXI.

K QVæritur de istis beatitudinibus, an differant à donis, & virtutibus, vel sunt aliquid ipsorum.

1. argum. Dicunt quidam, quòd sunt dona, vel virtutes: nã Glo. super illud verbum, purgatum septuplũ, Psal. 11. dicit in sermone Domini sepiẽ præmittuntur virtutes, quæ beatitudines dicuntur, quia perfectos, & beatos faciunt.

Secundũ. Item Aug. in lib. de sermone Dñi in monte beatitudines septem, quas Matth. enumerat, attribuit septem donis spũs sancti. Ambrosius vero super Luc. 4. beatitudines à Luca positas quatuor virtutibus cardinalib. attribuit: ergo non differunt beatitudines à donis, & virtutibus.

Tertium. Item humanæ voluntatis solum sunt duę regulæ, s. ratio, & lex æterna. Quantum ad rationẽ regulatur voluntas nostra per virtutes. In ordine aũt ad regulam æternã

regulatur homo per dona, quæ specialiter à Deo sunt, & non sunt plures regulæ hominis, cum non possit homo regi, nisi à seipso, quod fit per rationem, vel à Deo, quod fit p regulam æternam: beatitudines tamen regulant humanam volũtatem, cum per eas benè se habeat homo in quibusdam actibus: ergo vel erunt virtutes, vel dona.

Quartò. Item inter beatitudines ponitur hic iustitia, & mititas, siue mansuetudo, & misericordia, quæ sunt virtutes morales: ergo beatitudines sunt virtutes.

Dicendum, quòd aliqui putauerunt beatitudines esse habitus perfectiores virtutib. & donis, quia sicut sunt dona perfectiores virtutibus, ita, ꝙ essent beatitudines perfectiores donis. Vnde dñt, ꝙ virtutes perficiunt hominẽ ad actus primos: dona aũt ad actus secundos, & beatitudines ad tertios. Sed nõ est cõuenienter dictum, quia isti nõ assignant tantã differentiã inter actus istos, ꝙ sufficiat ad differentiã habituum. Nam virtutes, & dona differũt ex perfectione actuũ, & ex modo, quia licet virtutes, & dona sint circa eadem obiecta, tñ sunt habitus distincti specie ex modo operationis, quia virtutes dirigũt hominem modo cõi, & plano: dona aũt dirigunt circa eadem obiecta modo excellentiori, & quasi diuino. Sicut apparet in fide, quæ est virtus. Nam per eam credit homo ea, quæ credenda sunt solum assentiendo illis, & non videndo veritatẽ eorũ. Et iste est modus planus, quia oẽs hoĩes cognitionẽ istam habere poterunt. Donũ aũt intellectus correspondet virtuti fidei, & est circa idem obiectum: & tñ habet se circa illud modo excellentiori, & diuino. Nã non solum assentit eis, quæ credenda sunt, sed ẽt incipit habere quandam cognitionẽ illorum clarã, licet non ita perfectè, & clarã, sicut erit in patria. Et iste modus nõ est cõis, & humanus, sed ex sola cõcessione Dei alicui cõpetit. Et ideo vocatur donũ, quia à Deo specialiter donatũ est. Sic de fortitudine, quæ est virtus. Nam per illã sustinet homo terribilia, licet cũ difficultate quadam, vt non deserat rectitudinem rationis. Per fortitudinem aũt, quę est donũ, non solũ homo sustinet dura, sed etiã gaudet, quia sustinet, & promptissimè sustinet: Sicut dr̃ Act. 5. ꝙ ibant Apostoli gaudentes à conspectu cõcilij, quia digni habiti sunt pro noĩe Iesu contumeliam pati. Et ita applicari põt de oĩbus donis respectu virtutũ. De hoc S. Tho. 3. Sẽt. d. 34. ar. 1. Et sic dona sunt habitus distincti specie à virtutibus, licet sint circa eadẽ obiecta, & actus isti differunt inter se, sicut magis excellens, & minus, & sic diuinũ, & humanum. Quõ tñ beatitudines sint habitus distincti à donis, si sint circa eadẽ obiecta sicut est necesse poni, non põt apparere, quia dato ꝙ essent excellentiores operationes beatitudinũ, quàm donorum, non sufficeret quæcunque excellentia ad faciendum differentiã in habitibus, sicut diuersi hoĩes habentes virtutẽ temperãtiæ, vel fortitudinis nõ operantur per eas æqualiter sed vnus põt valde excellentius alio operari, & tamẽ illæ virtutes semper erunt in eadẽ specie. Sed excellentia actuũ, quæ facit differentiã in habitibus, non solũ debet esse in gradu operationis, quia sic perfectum, & imperfectum nõ diuersificant speciem, sed debet esse excellẽtia in modo, vt pote, quia alius sit modus operãdi per vnum habitũ, & alius per aliũ, sicut diximus de donis, & virtutibus, & per virtutes operamur modo plano, & humano, & per dona modo diuino. Et in illo modo humano potest esse differentia in excellentia actuũ, quia quidã excellentius alijs operantur. Et hoc non facit differre habitus in specie, cum tñ peruenerit aliquis ad operandum modo diuino. Nam habitus, per quem operatur, differt specie ab habitibus, per quos prius operabatur. Sic patet 7. Eth. vbi Arist. distinguit virtutẽ moralem ab heroica. Et distinguuntur specie, & tñ sunt circa idem obiectum. Quia tamẽ heroica virtus est diuina, i. operans modo diuino: & moralis est humana differunt nõ solum in gradu operationis, sed etiã in modo. Ideo differunt habitus in specie. Nunc aũt supra dona nõ possunt esse aliqui habitus excellentiores, quia per donum operatur homo modo diuino, vt declaratum est: & tñ supra modum diuinũ nullus modus excellẽtior est. Ideo sicut supra virtutes heroicas non est possibile esse aliquod genus virtutum excellentiorum, ita nec supra dona poterunt esse aliqui habi-

A tus excellentiores. Vnde licet ab eodẽ dono in eodẽ homine, vel in diuersis fiant operationes inæquales in excellentia, non differret habitus in specie, quia semper manet idem modus operandi, saltimus, non maneat idem gradus operationis. Et sic beatitudines non possunt esse habitus perfectiores donis, cum sint circa eadẽ obiecta. Dicendum ergo, ꝙ beatitudines differunt à donis, & virtutibus, non tanquã habitus distincti ab eis, sed sicut operatio differt ab habitu. Vnde necesse est dici beatitudines, esse operationes quasdã, & nõ habitus, & sunt operationes virtutũ perfectarum. vel ipsorum donorũ. Virtutes enim morales, licet sint perfectæ in genere suo, tamen non dicuntur simpliciter perfectæ, quando solæ manent. Si aũt adiungantur eis dona erunt magis perfectę, s. si idem homo habeat virtutes, & dona. Quia cũ sint do-

B na, & virtutes circa eadẽ obiecta, & operationes donorum sint perfectiores perficientur virtutes morales adiũctis donis, ita vt habeant iam operationes excellẽtiores: & talium virtutũ sic perfectarum volunt quidam ipsas beatitudines esse operationes. Dicẽdum tamen secundũ quod tenetur cõiter, ꝙ beatitudines non sunt operationes virtutum perfectarũ, sed ipsorum donorũ, nisi quis fortè æquiuocè loquẽs ipsum donũ appellet virtutẽ perfectam. Et patet hoc, quia beatitudines sunt actus perfectissimi facti modo diuino, ad quẽ non pertingit homo ex modo cõi: quales sunt actus donorũ: & tamen virtus moralis quantumcunque sit perfecta nunquam põt peruenire ad perfectionem doni, cum differant in specie, vt nunc ostensum est, sicut virtus ipsa moralis nũquam põt peruenire ad perfectionẽ virtutis heroicę, quia differunt

C specie. Et sic nunquam põt virtus aliqua moralis quantumcunque perfecta habere actum tam perfectum, sicut donũ: & tamen beatitudines sunt operationes perfectissimæ: ergo non possunt esse virtutum moraliũ quantumcunque perfectarum per adiunctionẽ donorum, sed necesse est esse operationes donorum, quia aliàs oporteret esse aliquas operationes perfectiores beatitudinibus, s. operationes donorum, quod tamen nemo concedit. Et sic dicemus beatitudines esse operationes donorum, vel virtutum perfectarum accipiendo ęquiuocè virtutẽ perfectam pro dono. Aliquando tamen doctores sancti vocãt ipsas beatitudines virtutes, sed debet intelligi, quod sunt virtutes, i. actus virtutum, sicut nos dicimus, ꝙ dare eleemosynam est virtus, i. actus virtutis. Istud ẽt cõuenit doctrinæ Christi, quia inter beatitudines ponit aliqua,

D quæ manifestè ad donum, & ad virtutes pertinent. Hoc idem videtur velle magister ex modo suo tractandi. Nã in 3. Sent. fecit tractatum specialem de virtutibus, & postea de donis, sed de beatitudinibus nihil locutus est innuẽs per hoc beatitudines pertinere ad dona, vel ad virtutem, quia aliàs de eis per se tractatũ fecisset sicut de donis, & virtutibus. Etiam consonat hoc doctrinæ philosophorum, qui ponunt beatitudinẽ esse operationem secundum perfectam virtutem, 1. Ethic. Cum ergo nos vocemus istas beatitudines, cõuenientius est, ꝙ sint operationes, quam quòd sint habitus. Nã beatitudo in habitu poni non põt, & sicut beatitudo est operatio perfecta, ita est à virtute perfecta, & hoc etiam cõuenit in præsenti, cum istæ beatitudines sint operationes donorũ, quæ sunt habitus perfectissimi. Pro quo sciendum, ꝙ virtus põt dici

E tripliciter perfecta. Vno modo secundum speciem, & sic prudentia, quæ est in intellectu est perfectior oĩbus moralibus virtutibus, quæ sunt in appetitu, s. in parte inferiori, sicut etiam sapiẽtia est perfectior oĩbus speculatiuis, quia est per causas altiores, 6. Eth. ideo in istis duabus tanquam in habitib. perfectissimis ponuntur secundum philosophos duæ beatitudines. Nam beatitudo speculatiua ponitur in actu sapiẽtiæ, vt colligitur 10. Ethic. beatitudo autem practica ponitur in operatione prudentiæ principaliter. Secundò virtus aliqua dicitur esse perfecta quãtum ad statum. Et hoc conuenit virtuti inquantum est quidã habitus, qui põt magis firmari in subiecto, & recipere intensionẽ perfectionis per multiplicationẽ operationum, & hoc etiam pertinet ad beatitudinem, ꝙ sit operatio secundum virtutem perfectam, i. secũdum virtutem, quę est perfecta ex specie sua, sed etiam debet esse

perfe-

perfecta per diuturnitatem temporis, & multiplicationem operationum. Vnde dicitur 1. Ethi. q vna operatio, aut paucum tps non efficit beatum, sicut vna hirundo nō facit ver. Tertiò dicitur aliqua virtus perfecta quantum ad modum. Nam licet sint duæ virtutes, quę habeant idē obiectum si vna illarū habet modum excellentiorē operandi illa est simpliciter perfectior. Et sic virtus heroica est perfectior, quàm virtus moralis ex solo modo operādi: quia vna modo diuino, alia modo humano operatur. Ideo si posset homo quilibet consequi virtutem heroicā, non poneretur aliqua beatitudo humana à philosophis, nisi in actu virtutum heroicarum, & tūc beatitudo esset operatio secūdum virtutem perfectam, quæ esset perfecta oībus istis trib. modis perfectionis. Quia tamen non est in potestate hominis cuiuslibet modo cōi, & humano consequi virtutē heroicam ponuntur beatitudines in operatione virtutis perfectæ per duos primos modos pfectè. Sic aūt est circa dona, & virtutes. Nā dona sunt habitus excellentissimi, sicut virtutes heroicæ super morales: ideo conuenientius est poni beatitudines esse operationes donorum, quæ possunt vocari virtutes tertio modo, s. ex parte modi. Vel poterat dici hoc tertio modo virtus aliqua perfecta ex adiunctione ad alias virtutes perfectas, quia si aliquis habens virtutem vnā, recipiat alias virtutes perficietur virtus præcedens ex adiunctione sequentium potius, quàm si sola esset. Vel melius si quis habeat simul multas virtutes, & quædam illarum sint minus perfectæ alijs ex conditione speciei cōsequentur istæ perfectionem in actibus suis ex adiunctione ad virtutes perfectiores, & sic virtutes morales perficiuntur in homine ex adiunctione ad dona, & hoc modo poterat dici, q beatitudines istæ essent operationes virtutū perfectarū, s. virtutum moralium perfectarū ex adiunctione donorum. Dicendū tamen est, q sunt beatitudines potius operationes donorum, quā virtutum moraliū quantuncunque perfectarum ex adiunctione donorum pp rationes supra positas. Ad primum dicendum, q beatitudines vocantur virtutes, non q sunt habitus virtutum, sed q sunt operationes virtutum, sicut dicimus, q dare eleemosynā est virtus, i. virtutis actus. Ad secundū dicendū, q Ambr. & Aug. attribuūt beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuuntur habitui, licet actus non sit habitus, & sic sunt actus donorum, vel virtutum. Sunt tamen actus donorum in veritate, & non actus virtutum. Aug. tamē, & Amb. attribuerunt diuersimodè. Nam Aug. in sermone Dñi attribuit septem beatitudines, quas ponit Matth. quas dicunt prædicatas Apostolis septē donis, quia verè sunt actus ipsorū donorum ipsis septē donis conueniūt. Ambr. autem attribuit eas quatuor virtutibus cardinalibus, quia Ambrosius exposuit Lucā, & Lucas solū ponit quatuor beatitudines, vt patet Luc. 7. & quia conueniūt quatuor virtutib. moralibus pp numerum non attribuit eas donis, quæ sunt septē, sed virtutib. cardinalibus, quæ sunt quatuor. Alij dicunt, q Aug. accepit septē beatitudines, quæ sunt perfectiores, & prædicatæ fuerunt Apostolis à Christo supra in littera. Ambr. aūt accepit beatitudines minus perfectas, s. quæ prædicatæ fuerunt turbis, Luc. 6. Et quia dona sunt excellentiora virtutibus, vt sup. dictū est, attribuit Aug. beatitudines donis, & Ambr. attribuit virtutibus cardinalib. Ad tertium dicendum, q illa ratio probat q non sint alij habitus dirigentes volūtatem, nisi virtutes, & dona. Et hoc concedendū est. Sunt tamē beatitudines actus, & sic non sunt dona, & virtutes, sed sunt actus donorū. Ad quartum dicendum, q licet ponantur hic aliqua nomina virtutū non debent accipi pro habitibus, sed pro actib. Vnde mititas, vel mansuetudo accipitur pro actu mansuetudinis, & iustitia, & misericordia prout sunt actus iustitiæ, & misericordiæ, nō prout sunt virtutes morales, sed prout quibusdā donis cōpetūt isti actus, qui sunt similes actib. quarūdā virtutū moraliū. De his S. Tho. 3. Sēt. d. 34. ar. 4. & 1. 2. q. 69. ar. 1.

An prima beatitudo competat ad hanc vitam, vel futuram. Quæst. LXXXII.

QVeritur, cum singulis beatitudinib. assignētur singula pręmia, vt patet in littera. An ista pręmia per- F tineant ad hanc vitam, vel ad futuram. Aliqui dicunt, q solum ad futurā, quia homines dicuntur hic beati in spe, & non in re, obiectū tamen spei est beatitudo futura: ergo præmia ista, quę spes respicit, in vita futura erūt. Item Luc. 6. vbi ponuntur istæ beatitudines, ponuntur quædā pęnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: Væ vobis, qui saturati estis, quia esurietis, vę vobis, qui ridetis, nunc quoniam lugebitis, & flebitis. Istæ tamen pęnæ non intelligūtur in hac vita, quia sæpe homines mali in hac vita non puniuntur, sicut cōqueritur propheta, Psal. 72. In labore hoīum non sunt, & cum hominib. non flagellabuntur, & Iob 21. dicitur: Ducūt in bonis dies suos: ergo consequenter præmia ista non pertinent ad hāc vitā. Item in prima beatitudine, s. paupertatis ponitur pro præmio regnum cęlorū: & illud est beatitudo cęlestis, vt G dicit Aug. 21. de Ciuit. Dei. Aliud præmium est, qm̄ ipsi saturabuntur: & tamen plena saturitas nisi in futura vita haberi non pōt, iuxta illud Psal. 16. Satiabor cū apparuerit gloria tua: & tñ etiā satietas ponitur hic pro præmio. Etiam ponitur hic vt præmiū, q filij Dei vocabuntur: & tamen homo non erit filius Dei, nisi in vita æterna, cum filius dicat assimilationem ad patrem, quod habebimus in futuro, sic dicitur 1. Io. 3. s. Nondū apparuit, quod erimus: scimus aūt qm̄ cum apparuerit similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est, & sic præmia ista non possunt ad hanc vitam pertinere. Dicendum, q circa ista præmia vr aliqua diuersitas inter doctores Sacrę Scripturę. Quidam. n. referunt oīa ista præmia ad futurā beatitudinē, Sic ponit Amb. super Lucam. Aug. aūt in lib. de sermone Dñi in monte dicit, q oīa pertinent ad præsentem vi- H tā. Chrys. aūt in quibusdam homilijs dicit quædam istorum pertinere ad præsentem vitā, & alia ad futurā. Pro quo considerandū, q istæ beatitudines vocantur sic, quia secundum illas est homo in spe ad futuram beatitudinē, vt dictū est supra q. 80. Est aūt in hoīe spes futuræ beatitudinis pp duo. Vno modo pp aliquam dispositionem, vel præparationē, quæ sit in nobis ad futuram beatitudinē per modum meriti solum, alio modo per quandam inchoationē futurę beatitudinis, qualis habetur in hac vita in viris sanctis. Cui aūt concessa est inchoatio alicuius rei pōt spem habere de cōplemento eius cōcedendo. Sed non est spes vtrobique æqualis, sicut non est vtrobique æqualis appropinquatio. Nam primo modo solū est spes de beatitudine pp meritum: secūdo modo non solum est meritū, sed ēt quædā inchoatio beatitudinis: & sic est ma- I ior spes. Sicut aliter homo hēt spē de fructu arboris, qn̄ fructus nasci incipit, quam qn̄ frondes pullulant. Primo modo beatitudo est in oībus viris bonis cum merentur illam: secundo modo est in viris sanctis, qui habent perfectionem magnam in hac vita. Nam hic sæpe incipiunt gustare, quā dulcis est Dñs. Considerandum ēt, q in istis beatitudinibus ponitur aliquid per modum meriti, & aliquid per modū pręmij. Primum est in ipsis beatitudinibus, quæ sunt dispositiones ad futurā beatitudinē. Et de istis non est dubium, quin oēs sint in hac vita. Nam in futuro nulla earū erit, cum dicant quasdam operationes laboriosas, vel afflictiuas: de pręmijs aūt, quę eis correspōdent constat, q non sunt dispositiones ad aliquid merendum, cum dicant quasdam perfectiones delectabiles, & sine aliquo labore, vt habere regnum cęlorum, & videre K Deum, & saturari, & sic de cæteris. Et de istis est rationabiliter dubium, an sint in hac vita, vel in futura. Et dicēdum est, q quędam illorum dicunt ipsam essentiam beatitudinis futurę, sicut videre Deū, & habere regnum cęlorum, & ista nō possunt haberi perfectè in hac vita, sed sancti viri habent aliqn̄ hic aliquam inchoationē istius beatitudinis, quia aliquo modo vident Deum, licet non per essentiam, quia non legimus, nisi de Moyse, & Paulo, vt declaratum est sup. q. 46. sed per quendam modum excellentē, qui non est oīno per speculum, & in ęnigmate. Et talis visio reficit mentem eorum oī gaudio. Habent etiam aliquid de regno cęlorum, quia aliquā participationem habent bonorum cęlestiū. Alia sunt præmia, quę non dicunt ipsam essentiā beatitudinis, licet aliquo modo pertineant ad beatitudinē, vt consequi misericordiā, & vocari filium Dei, & consolari. Et ista possunt adhuc

Q̄ď oēs septē beatitudines sunt ī hac vita, sed de p̄mio est dubiū.

perse-

perfectius haberi à viris sanctis in hac vita. Vnde potest dici, quòd quędam istorum possunt hic haberi perfectè, alia autem secundum inchoationem. Et hoc modo concordabuntur dicta doctorum. Nam Aug. vult, quòd habeantur omnia præmia in hac vita. Quod verum est saltem ad quandam inchoationem: quia nullum istorum est quantuncunque perfectum, cuius partem aliquantulam non gustent sancti in hac vita. Nam maximum eorum est videre Deum, & tamen istud multis conceditur: immo omnibus sanctis perfectis in hac vita, vt doctores volunt, cum etiam gradus ille summus visionis, s. per essentiam quibusdam sanctis hic ad horam collatus fuerit, scilicet, Paulo, & Moysi. Ambrosius autem dicit omnia pertinere ad futuram vitam. Quod verum ęst quantum ad perfectionem ipsorum. Nam licet in viris sanctis sint hic quędam degustationes istorum pręmiorum: in nullo tamen consummantur, cum in hac vita non debebat esse perfectum bonum hominis. Chrys. dicit quędam istorum haberi hic, & quædam in futuro, quia quædam eorum, quæ non dicunt ipsam essentiam beatitudinis, habentur quasi plenè in præsenti, sicut misericordiam consequi: & vocari filios Dei: alia autem, scilicet, quæ dicunt ipsam essentiam beatitudinis dicuntur non haberi hic, quia pro minima parte habentur. Aliter potest dici, & adhuc magis planè, quòd tota ista discordia prouenit ex diuerso modo exponendi præmia beatitudinum. Nam vno modo exponendo possunt hic haberi omnia præmia etiam plenè: alio modo exponendo nullum eorum habebitur in præsenti. Exponendo autem medio modo, scilicet, miscẽdo istas duas expositiones habebuntur hic quædam, & alia non. De prima expositione patet. Nam primum præmium est habere regnum cælorum: & istud secundum quosdam significat initium perfectè sapientiæ. Ita Aug. exponit: & communiter Doct. dicunt, quòd aliquando accipitur regnum cælorum pro intellectu Sacræ Scripturæ. Sic accipitur quando Christus dixit Iudæis, infr. xi. cap. Auferetur à vobis regnum cælorum, & dabitur genti facienti iustitiam eius, idest, auferetur à vobis intellectus Sacræ Scripturæ: quia non vultis eam intelligere, & dabitur genti facienti iustitiam eius, idest, quæ impleat illam iustè, sicut intelligi debet. Hoc modo regnum cælorum in præsenti haberi potest, quia multis viris bonis Deus dat hic initium veræ sapientiæ plenè, idest, plenè habent initiũ sapientiæ, licet non habeant plenè ipsam sapientiam.

Præmia beatitudinũ in hac vita diuersimodè haberi possũt.

Secundum præmium est, quòd possidebunt terram, & potest intelligi de possessione terræ secundum litteram, sicut dicitur Psal. 36. Mansueti autem possidebunt terram, & delectabuntur in multitudine pacis. Et intelligitur etiam de præsenti statu. Vel potest intelligi possidere terram. idest, pacificum habere desiderium, & istud homini in præsenti conuenire potest. Tertium præmium est consolari, & potest intelligi pro consolatione, quam homo accipit per spiritum sanctum in omnibus, in quibus Deum inuocat, cum ipse dicatur paracletus, idest, consulator, Ioan. 14. & hoc etiam in præsenti habetur.

Quartum præmium est saturari, & potest intelligi de saturitate illius cibi, de quo Christus loquebatur quando dixit: meus cibus est, vt faciam voluntatem patris mei. Et hanc saturitatem homo habet quando gaudet, quòd voluntas Dei impleatur: quia hoc petimus in oratione dominica, dicentes: fiat voluntas tua, sequenti cap. Quintum præmium est misericordiam suscipere. Et hoc satis conuenit in præsenti, quia semper nobis Deus miseretur.

Sextum præmium est videre Deum, quod etiam contingit hic in viris sanctis, qui purgato oculo mentis Deũ vident: licet non videant sicut in vita ęterna videtur. Septimum præmium est vocari filium Dei. Quod etiam homo hic habere potest: quia filius habet similitudinem patris. Et quia ad Deum pertinet pacem ponere in omnibus rebus vniuersi. Iuxta illud Iob 25. Qui facit pacem in sublimibus suis. Qui ergo ad similitudinem Dei hic pacem habet, & alios ad pacem reducere conatur, filius Dei vocari potest. Per istum modum exponendi,

A & similes possunt omnia ista præmia haberi in via. Et sic exponit ea August. in lib. de sermone Domini. Et sanctus Thom. post eum: dicens, quod regnum celorum potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secũdum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ signat affectum bonum animæ requiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram signatæ. Consolantur etiam in hac vita per spiritum sanctum, qui paracletus, idest consolator dicitur. Saturantur etiam illo cibo, de quo Dominus dicit: cibus meus est, vt faciam voluntatem patris mei. Misericordiam etiam in hac vita consequuntur. Hic etiam purgato oculo per donum intellectus Deus quodammodo videri potest. Et in hac vita, qui motus suos perficiunt ad Dei similitudinem filij Dei vocãtur. Hoc modo necesse est di-
B ci ista præmia in hac vita habita fuisse à multis viris sanctis. Sic dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte. Ista quidem præmia in hac vita compleri possunt, sicut completa fuisse in Apostolis creduntur. Nam illa omnimoda in angelicam formam mutatio quæ post hanc vitam promittitur nullis verbis exponi potest. Alio modo possunt ista præmia exponi. Primum est regnum cęlorum, quod significat mansionem in cęlo empyreo, vbi sancti regnãt cum Christo in æternum, Apoca. 5. Et hoc non potest esse in vita. Secundum est possidere terram non intelligendo de hac corruptibili, in qua homines moriũtur, sed de illa, de qua dicitur Psal. 14. Portio mea Domine sit in terra viuentium, idest, in terra, in qua semper viuitur, quæ est vita æterna & hic haberi non potest. Tertium est consolari, quod non significat imperfectam
C consolationem, sed illam, cui non succedit aliqua angustia, vel luctus, de quo homo indigeat iterum consolari, & hoc contingit post hanc vitam Apoc. 7. Ante thronum Dei sunt die, ac nocte, & qui sedet super throno habitat super illos non esurient, nec sitient amplius, nec cadet super illos sol, nec vllus æstus, quoniã agnus, qui in medio throni est, reget illos, & deducet eos ad vitæ fontes aquarum, & absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum. Hoc tamen manifestum est, quòd non erit nisi post mortem, cum dicatur, quòd isti sunt die, ac nocte ante thronum Dei.

Quartum est saturari. Et de hoc planum est, quòd plena saturitas in hac vita haberi non potest, sed post mortem. Psalm. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua.

Quintum est consequi misericordiam: est autem per-
D fecta misericordia cum miser omnino liberatur à miseria, quod in hac vita non contingit, sed post mortem, quando Deus absterget omnem lachrymam ab oculis sanctorum. Apoc. 7. misericordia autem, quæ hic est, quia adhuc cum miseria mixta manet nomen misericordiæ plenè non consequitur.

Sextum est Deum videre, quod hic non cõtingit: quia Exodi 33. dicitur. Non videbit me homo, & viuet, idest, non videbit me homo quamdiu viuit. Et sic quantumcunque viri sancti per donum intellectus eleuentur hic ad cognoscendum Deum, non vident Deum, sed aliquã Dei similitudinem, quę est effectus eius. Sic dicit Diony. in Epistola ad Caium monachum, quòd qui putauerit se hic Deum vidisse, non vidit Deum, sed aliquid diuinorum. Nam altissima cognitio, quam homo potest hic
E habere de Deo: est, quòd coniongatur homo ei quasi, vt in noto, vt ait Diony. lib. de mystica theologia. Septimũ est vocari filium Dei. Habet autem filius expressam patris similitudinem: non videbitur tamen quomodo habeat homo Dei similitudinem quousque ipse Deus videatur, & tunc apparebit quomodo filij Dei sumus, nũc autem non apparet. Sic dicitur 1. Io. 3. Nondum apparuit, quod erimus, scimus autem quoniã cum apparuerit similes ei erimus videbimus eũ sicuti est. Ergo nemo est, de quo hic apparere possit, quomodo sit filius Dei: quia nondum apparuit quod erimus, maximè quia nunc non possumus esse similes ei, quousq; appareat quod erimus. Hoc modo omnia ista præmia pertinent ad vitam futuram. Et sic posuit Ambr. & valdè consequenter. Tertiò modo possunt exponi ista præmia mixtim, partim sequẽdo vnam expositioné, & partim aliam. Et tunc oia, quæ

fuerint exposita per primum modum, pertinebūt ad vitam præsentem, & omnia, quæ per secundum pertinebunt ad futuram. Et sic exposuit Chryso. in suis homilijs, dicens, quædam præmia pertinere ad præsentem vitam, & alia ad futuram. De his S. Thomas 1.2. q.49. art.2.

Ad primum dicendum, quòd spes non solum est de beatitudine, sed etiam de gratia, per quam peruenitur ad beatitudinem, & de omnibus medijs perueniendi. Vnde dicitur homo sperare à Deo adiutorium in angustijs præsentibus. Psal.15. Conserua me Domine, quoniā speraui in te, & Psal.21. In te sperauerunt patres nostri, & liberasti eos. Vel potest dici, quòd spes est de beatitudine. Et dicitur aliquis beatus in spe propter beatitudinem illam, quæ est in futuro. Ista tamen pręmia, quæ ponuntur in istis beatitudinibus secundum modum exponendi August. possunt haberi in hac vita, vt sup. ostendimus. Et sic per ista præmia non dicetur aliquis beatus in spe, sed in re: quia realiter illa habet, & tamen beatitudo omnium perfecta. Et sic non arguitur conuenienter, ꝙ præmia ista sint in futuro: quia sumus nunc beati in spe, cum beatitudo in spe non sit, quæ habetur per ista præmia, sed per visionem Dei. Ideo poterunt esse præmia ista in præsenti volendo tenere modū exponendi Aug.

Ad secundum dicendum, quod tam pęnæ malorum, quàm præmia bonorum sunt in præsenti quantum ad aliquid, licet non perfecta pęna malorum. Nec consummatur gaudium bonorum, & maximè de pęnis spiritualibus, & gaudijs: quia licet mali in pręsenti aliquando careant pęnis corporalibus, nunquam tamen carent pęnis spiritualibus: quia intra se affliguntur, præ iniquitate conscientiæ. Sic dicit Aug. 1. Confes. Iussisti Domine, & sic est, vt pęna sit sibi omnis inordinatus animus. Et Arist. 9. Ethic. dicit de malis, quòd contendit ipsorū anima & hoc quidem trahit huc, illud autem illùc, & concludit. Si autem miserum est sic malum esse, fugiendum est esse malum intēse. Sic etiam de bonis, qui licet in hac vita non habeant semper corporalia præmia, spiritualia tamen eis nunquam desunt. Nam etiam corporalia habent, cum Christus dixit. Matth.10. quòd nemo est, qui dimiserit domum, aūt fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut filios, aut agros propter me, & propter euangelium, qui non accipiat centies tantum nunc in præsenti tempore, & in sæculo futuro vitam ęternam.

Dicendum tamen, quòd illæ pęnæ, quas Christus posuit Luc.6. scilicet. Væ vobis, qui ridetis, &c. secundum veritatem magis intelliguntur de futuro, quam de præsenti: quia ibi mali lugebunt, & flebunt: eo quòd ligatis manibus, & pedibus mittentur in tenebras exteriores, vbi erit fletus, & stridor dentium, inf.13. & 25. Et istum modum exponendi tenuit Ambr. super Lucam: dicens, ꝙ tam præmia, quàm pęnæ pertinet ad futuram vitam.

Ad tertium dicendum, quod omnia ista præmia possunt exponi in tali sensu, quòd sint omnia in præsenti, sicut, exposuimus supra secundum August. licet secundū alium modum omnia pertineant ad vitam futuram.

An conuenienter, & sufficienter hic enumerentur beatitudines. Quæst. LXXXIII.

QVæritur, an beatitudines conuenienter, & sufficienter numerentur hic.

Dicunt quidam, quòd non: quia sunt plures aliæ beatitudines in sacra scriptura, quæ non pertinent ad istas, sicut Iob 5. dicitur. Beatus homo, qui corripitur à Deo, & Psalm.1. dicitur. Beatus vir, qui non abijt in consilio impiorum: & Prouerb.3. dicitur. Beatus vir, qui inuenit sapientiam. Et illud: beatus vir, qui inuentus est sine macula. Et illud Iacobi.1. Beatus vir, qui suffert tentationem. Et similes beatitudines, quarum nulla ponitur hic.

1. ratio. Item hic ponuntur octo beatitudines, vt videtur, & Luc. 6. ponuntur solum quatuor: ergo hic, vel ibi enumerantur inconuenienter.

2. ratio. Item beatitudines dīr attribui donis Spiritus sancti, dona aūt sunt septem, & tñ beatitudines ponuntur octo.

3. ratio. Dicendum, ꝙ beatitudines enumerantur hic conuenienter, & præsupponendum est, ꝙ istæ beatitudines nō

F sunt ipsa vera beatitudo, quę vnica est, sed disponūt hominem ad beatitudinem, vel dant speciē eius, aut quandam degustationem imperfectam illius, vt ostensum est supra q.80. Beatitudo autē est operatio perfectissima rei viuentis secundum naturam rationalem, vt dicit Boet. de consol. lib.2. prosa 5. beatitudo est summum bonum naturæ ratione degentis, & quia beatitudo fundatur in vita secundum differentiam vitæ est differentia beatitudinis. Tres autem vitæ assignantur, vt ait Arist. 1. Ethic. scilicet, voluptuosa, ciuilis, & contemplatiua, & ab his denominātur tres beatitudines eis respondentes, scilicet, voluptuosa, practica, & speculatiua. Istæ tres beatitudines pertinent ad hanc vitam, & quia vera beatitudo nō potest haberi in vita ista, vt ostēsum est supra q.47. oportet ordinari istas ad illam. Prima autem earum, scilicet, G voluptuosa est falsa beatitudo: ideo non potest ordinari ad veram beatitudinem, sed potius præstat impedimentum ad illam. Et quia per beatitudines hic positas ordinamur ad veram beatitudinem. Et ad hoc, ꝙ quis tendat in aliquem finem non solum requiritur, quòd habeat ea, quæ in illum dirigunt, sed quòd etiam prius caueat omnia, quæ tēdentem ad illum finem impediunt. Ideò per beatitudines hic positas primo excluditur beatitudo voluptuosa, deinde ponuntur aliqua pertinentia ad beatitudinem practicam, & speculatiuam præsentis temporis, quæ dirigunt in futuram beatitudinem. Voluptuosa autem beatitudo in duobus consistit, scilicet, in abundantia rerum exteriorum, sicut sunt diuitiæ, & honores, & potentiæ temporales. Secundum est in delectatione ipsa, quæ est sequendo passiones proprias. Omnia H autem hæc caueri possunt tam per virtutes morales, quā per dona, quia eadem obiecta habent. Et tamen dona ha habent actus perfectiores, quàm virtutes morales, sicut heroicæ virtutes sunt excellentiores moralibus, vt ostensum est supra q.81. Perfectius ergo se habebit homo per actus donorum circa hoc, quàm per actus virtutum. Circa primum, scilicet, diuitias, honores, & potentiam, habet se homo conuenienter per moralem virtutem. Nam diuitiæ ad liberalitatem pertinent, per quam decenter expenduntur in mediocribus expensis. Ad magnificentiam autem pertinent in quantum ministrantur decenter in magnis expensis, & non quotidianis, de quibus Arist. 4. Ethic. cap. de liberalitate, & cap. de magnificentia. Honore autem decenter quis vtitur per virtutē philotimiæ, vel quæ secundum alios innominata est, & hæc I in paruis honoribus. Habet autem se decenter in magnis per virtutem magnanimitatis, de quibus Arist. 4. Ethic. cap. de magnanimitate. Circa administrationem potentiæ conuenienter quis se habet per virtutem iustitiæ, vt dicitur 5. Ethic. Circa omnia tamen ista excellētius quis se habet per actum doni contemnendo, & abijciendo omnia hæc propter desiderium futurorum bonorum. Et quia beatitudines istæ sunt actus donorum, vt ostendimus supra q. 81. Prima beatitudo est paupertas spiritus, per quam quis voluntariè contemnit, & abijcit diuitias, honorem, potestatem, & cætera bona huius sæculi, vt sic soli Christo expeditus militet. Et est ista paupertas spiritus, idest, voluntaria, quia si ex necessitate aduenerit, siue ex impotentia pertinebit ad quandam virtutem patienter tolerare paupertatem, tamen non vocabi- K tur beatitudo, quæ est paupertas spiritus. Nec etiam erit actus doni, sed erit actus virtutis moralis, quia per humanā virtutem pōt homo sustinere decēter paupertatē.

Secundum, in quo consistit voluptuosa beatitudo, est sequi passiones proprias, quæ sunt in parte irascibili, & concupiscibili. Circa irascibilem mediocriter se habet quis decenter refręnando iram per virtutem mansuetudinis, de qua Arist. 4. Ethic. cap. de mansuetudine. Excellentius tamen se habet circa hoc per actum doni reddendo totaliter hominem trāquillum à passione iracundiæ. Ita vt iam nullus motus eius insurgat, per virtutem autem mansuetudinis fręnatur ira insurgens, & tamen nō tollitur, quin aliquando insurgat. Etiam per mansuetudinem aliquando iniurias sustinemus, & aliquando vindicamus 4. Ethic. qui autem per actum doni à passione iræ tranquillus redditur, nihil habet, quod vindicet.

Ideo

Mebo circa hoc ponitur secunda beatitudo, scilicet, beati mites, & esse mitem est magis, quàm esse mansuetum, licet aliqui putant esse idem. Ne tamen aliqui errarent, cùm hic non ponantur virtutes morales, nec actus earum sed actus donorum, qui sunt valde excellentiores, non dictum est beati mansueti, sed beati mites, eo quòd mansuetudo nomen virtutis moralis est. In parte etiam concupiscibili sunt passiones, quas sequuntur voluptuosi. s. delectationes in gustu, & tactu, & cæteris sensibus. Circa istas autem decenter se habet quis per temperantiam, quæ est virtus moralis vtendo eis, vel abstinendo, sicut ratio suadet. De quo Arist. 4. Ethic. c. de temperantia, sed excellentius se habet circa eas per actum doni omnino eas reprimendo, & abstinendo ab illis, immo & luctum voluntarium in hac vita sibi imponendo, quod fit abstinendo ab omni delectatione: sicut dicitur 1. Pet. 2. Obsecro vos tanquam aduenas, & peregrinos à carnalibus desiderijs abstinere. Et tamen omnis delectatio sensitiua est carnale desiderium: Ob hoc est tertia beatitudo. s. beati qui lugent, & hoc fit abstinendo à delectabili, quia qui in aliquo delectantur non lugent. Istæ tres beatitudines disponunt hominem ad veram beatitudinem tollendo omnia illa, quæ pertinent ad beatitudinem voluptuosam, quæ à vera beatitudine distrahit. Manet autem practica beatitudo, quę conuenienter ordinatur ad veram beatitudinem, & consistit in operatione virtutis, & maximè circa illa, in quibus quis cum proximo conuersatur. Ea vero, in quibus conuersamur ad proximum possunt interdum habere rationem debiti, & interdum esse spontanea. In eis vero, quæ debita sunt, habet se quis decenter ad proximum, vt ea illi reddat non fraudando in aliquo ius proximi, quod fit per iustitiam commutatiuam, & distributiuã, de quibus 5. Ethic. Excellentius tamen se habet quis circa hoc per actus doni, scilicet, quòd non solum proximo sua reddat, sed etiam cum ardenti desiderio illa det, sicut esuriens, & sitiens ardenti desiderio cibum, & potum capit. Ideo 4. beatitudo est: beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam idest, ardenter illam amant. Circa illa autem, quæ sunt spontanea benè se habet quis per virtutem moralem donando amicis, & cognatis, & alijs nobis coniunctis per virtutem liberalitatis, aut magnificentiæ. Donum tamen excellentius se habet in his, ita, quòd non solum amicis, vel coniunctis ex hoc intuitu aliquid demus, sed etiã extraneis pauperibus propter solam Christi reuerentiam liberaliter tribuamus. Nam si solum dederimus amicis, & coniunctis nostris nihil speciale facimus, si autem omnibus propter Christum damus excellentius, & in hoc Deum imitamur, m. s. in littera: si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne & publicani? Et si salutaueritis fratres vestros tantum quid amplius facitis? Ideo perfectionem ponebat ibi Christus, quòd diligeremus omnes, etiam inimicos, & oraremus pro eis. Hoc etiam est: quia qui dat amico, vel cognato potest expectare retributionem, qui autẽ pauperi extraneo propter Christum dat nihil inde sperat. Et sic est actus excellentior. Vnde dicitur Luc. 14. cum facis prandium, aut cœnã noli vocare amicos, aut fratres tuos, sed voca pauperes, & debiles, &c. qui non habent retribuere tibi. Vel potest intelligi, quòd in spõtaneis habet se quis decenter per virtutem erogando non solum cõiunctis, sed etiam extraneis. Et tamen excellentius se habet per donum non solũ dando, sed eorum miseriam in se transumendo, scilicet, condolendo eis, quòd miseriam patiatur. Et secundum hoc ponitur beatitudo quinta: beati misericordes, idest, qui miseris tribuunt, vel miserorum angustiã in se accipiunt. Nam diuitibus tribuere, vel amicis non dicitur misericordia, sed liberalitas, vel magnificentia. Contemplatiua autem beatitudo potest accipi, vt perfecta, vel imperfecta.

Si perfecta sic est essentialiter ipsa beatitudo futura: Nam non dicitur perfecta contemplatio, vel speculatio, nisi quando est actus intellectus optimè dispositi, & circa obiectum optimum. Istud autem non contingit nisi quis videat Deum per essentiam. Nam tunc erit obiectum optimum, scilicet Deus, & intellectus optimè dispositus: quia clarè videbit, & perficietur per ipsam diui-

A nam essentiam, quæ vnietur ei tanquam forma intelligibilis, vt per eam Deum intelligat, vt ostensum est supra quæstione 40. Et ista est beatitudo essentialiter infra quam non est aliqua speculatio perfecta. Hoc autem non potest haberi in hac vita, vt ostensum est supra quæstione 47.

Si autem sit contemplatio imperfecta est quædam inchoatio beatitudinis huius: ideo inter istas beatitudines non potest aliqua correspondere speculatiuæ beatitudini. Et patet hoc, quia istæ beatitudines dicunt quædam merita, cum sint quædam actiones difficiles, vt esse pauperem spiritu, & lugere, & habere cor mundum, & sic de cæteris, beatitudo autem contemplatiua, si est perfecta, est totum præmium. Si autem est imperfecta est quędam pars præmij. Ideo per beatitudine contemplatiua

B non potest hic respondere aliqua beatitudo. Sed respondent præmia beatitudinum, & possunt respondere omnia præmia, quæ ponuntur hic, cum omnia habeantur perfectè in beatitudine æterna quæ est Dei visio, specialius tamen respondent præmia duarum beatitudinum sequentium, scilicet sextæ, & septimæ.

Præmium sextæ est: quoniam ipsi Deum videbunt, & iste est proprius actus beatitudinis contemplatiuæ. Respondet etiam præmium septimæ, scilicet, filij Dei vocabuntur. Nam filius dicitur per similitudinem patris. Et nos tunc propriè erimus filij Dei: quia et similes erimus. Et istud solum erit quando eum videbimus 1. Ioan. 3. Nondum apparuit quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et sic licet non respondeant beati-

C tudines istæ beatitudini contemplatiuæ, respondent ei præmia earum.

Istæ autem duæ beatitudines respondent beatitudini practicæ, quæ ad ipsam contemplatiuam disponit. Et quia ad videndum Deum, quòd est præmium, requiritur munditia intellectus, sicut ad videndum colores requiritur munditia oculi: ponitur sexta beatitudo: beati mundo corde; & ista munditia causatur in homine per actus virtutum moralium, quæ rectificant appetitum nostrum, & tunc dicitur esse cor mundum.

Potest etiam applicari ista beatitudo sequens, sicut exposuimus eam supra in expositione litteræ.

Septima etiam beatitudo pertinet ad beatitudinem practicam, quæ dirigit hominem ad proximum in hoc, quòd caueat ei mala inferre, vel conturbare ipsum. Et

D hoc est per pacem, quam habet ad ipsum. Et sic septima beatitudo ponitur: beati pacifici. De his sanctus Thom. 1. 2. quæst. 69. artic. 3.

Ad primum dicendum, quòd beatitudines sufficienter enumerantur hic: quia necesse est omnes beatitudines, quæ narrantur in sacra scriptura esse aliquas de istis, vel reduci ad istas quantum ad ipsas beatitudines, quæ sunt merita quædam, vel quantum ad earum præmia, quia necesse est, quòd omnes beatitudines quæcunque sint pertineant ad vitam actiuam, vel ad contemplatiuam. Nam ad voluptuosam nulla beatitudo pertinet de istis: quia ipsa est falsa beatitudo. Et ponuntur hic tres beatitudines ad excludendum eam, scilicet tres primæ, vt dictum est, quatuor sequentes pertinent ad vitam actiuam, cum ad contemplatiuam pertinere nulla possit

E propter causam supra dictam, & competunt illę quatuor sic, quia aut consideratur actus beatitudinis actiuæ in quantum dirigit ad contemplatiuam, vel in quantum dirigit hominem, vt benè se habeat ad proximum. Si primo modo competit vna beatitudo, scilicet, munditia cordis, vt dictum est. Si secundo modo, aut homo benè se habet ad proximũ in non nocendo ei, aut benefaciendo ei, quantum ad primum competit beatitudo septima, scilicet, beati pacifici, quia per pacem non conturbamus proximos. Quantum ad secundum, aut se habet benè homo in eis, quæ habent rationem debiti, & sic est beatitudo quarta, scilicet, beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam. Aut in eis, quæ sunt spontanea, & sic est beatitudo quinta, scilicet: beati misericordes. Et hoc modo in istis septem habetur sufficientia beatitudinum. Et omnes aliæ ad istas reduci possunt. Et quando dicitur: beatus

vir, qui corripitur à Deo, pertinet ad beatitudinem luctus, quia qui corripitur à Deo amonetur ab eo pęnitentiam facere de peccatis. Nam propter peccata corripitur, & tamen pęnitentia est pręterita mala plangere, vt ait Isidorus. Cum autem dicitur: Beatus vir, qui nō abijt in consilio impiorum, pertinet ad beatitudinem sextam, quę est cordis munditia, quia qui nunquam abijt in consilio impiorum cor mūdum habet. Cum autem dicitur: Beatus, qui inuenit sapientiam à Deo, non reducitur ad beatitudinem aliquam: sed ad pręmium septimæ beatitudinis. Nam qui sapientiam à Deo inuenit filius eius vocatur. Nam ex eo, quòd dat sibi sapientiam cognoscit eum, vt filium, & ex eo, quòd iste sapientiam accipit à Deo assimilatur ei, quia per istam sapientiam agnoscit Deum, & per hoc, ꝙ Deum agnoscimus eius filij sumus, cum ei tunc assimilemur 1. Io. 3. cum apparuerit, quod erimus tunc similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est. Cùm autem dicitur. Beatus vir, qui inuentus est sine macula, ad sextam beatitudinē pertinet, scilicet cordis munditia, quia qui maculam non habet, mūdus corde est. Cum verò dicitur: Beatus vir, qui suffert tentationem potest pertinere ad beatitudinem luctus, quia quādiu tentamur in luctu esse debemus, soliciti, ne aduersarius præualeat contra nos, vel potest pertinere ad munditiam cordis, quia qui suffert tentationem nō succumbit alicui peccato, & ille est mundus corde. Ideo huic promittitur præmium sicut in istis beatitudinibus, quia dicitur, ꝙ cum probatus fuerit accipiet coronam vitæ. Iac. 1. Et hoc modo possunt reduci quæcunque aliæ ad istas beatitudines. Ad secundum dicendum, quòd Lucas posuit quatuor beatitudines, & Matthæus posuit hic septem. Et dicunt aliqui, quòd hoc fit, quia istę septem, quę habentur hic prædicatę fuerunt discipulis, quia debebāt esse perfecti. Ideo continentur hic omnes perfectiones. Illæ autem quatuor, quas ponit Lucas prędicatę fuerunt turbis, in quibus nō requiritur tanta perfectio: ideo prędicatę fuerunt illæ quatuor, quæ inter omnes istas sunt minus perfectæ: & specialiter est causa ad hoc, quia populus, vt communiter, sequitur vitam voluptuosam: eo quòd delectationes corporis sunt ab eis solum cognitæ 7. Ethic. Ideo prędicatę fuerunt eis istæ quatuor beatitudines, quę excludunt omnia illa, quę pertinere videntur ad beatitudinem voluptuosam, & terrenam: & sunt quatuor bona. Primum est abundantia bonorum exteriorum, scilicet, diuitiarum, honorum, & potentiæ. Et istud excluditur inquantum dicitur, beati pauperes spiritu. Secundum est, quòd homini sit benè, & delectabiliter quantum ad bona corporis, quę consistunt principaliter in cibo, & potu, & similibus. Et istud excluditur per secundam beatitudinem ibi positam, scilicet, beati qui esuritis. Tertium est, quòd homini bonum eueniat quātum ad cordis iocunditatem, quia sine iocunditate omnia bona corporis nihil valent. Et hoc excluditur per tertiam beatitudinem ibi positam, scilicet, beati qui fletis. Quartum est, ꝙ homo habeat fauorem temporalem, & consistit in hoc, quòd diligatur à multis. Hoc excluditur per quartam beatitudinem ibi positam, scilicet, beati eritis, cum vos oderint homines. Ista ergo Lucas solum posuit, quia pertinebāt ad turbas. Et ob hoc Ambr. super Lucam attribuit istas quatuor beatitudines quatuor virtutibus cardinalibus, quę sunt minores donis. Dicit enim, quòd paupertas pertinet ad temperantiam, quę illecebras non quęrit. Esuries ad iustitiam: quia qui esurit compatitur, & compatiēdo largitur: fletus ad prudentiam, cuius est flere casus nostros, pati odium hominum ad fortitudinem, quæ omnia aduersa tolerat. Sic respondet sanctus Tho. Dicendum tamen, ꝙ ista responsio pręsupponit fuisse alium sermonem Domini eum, qui habetur hic, & alium, qui ponitur Luc. 6. & tamen à multis asseritur contrarium, cum verisimilius sit fuisse eundem sermonem, de quo diximus sup. quęst. 2. Ideo potest dici, quòd eædem beatitudines prędicatę sunt turbis, & discipulis, & tamen Matthæus expressit eas hic plenè: Lucas autem non, sicut in multis alijs cōsuetum est, quod vnus euangelista rem vnam plenè narret, & alius eam decurtet, & sic conueniunt istę beatitudines,

F & illę, quia nihil contrariū ponit Lucas Matthęo, & hoc sufficit ad eorum concordiā. Nam ad hoc, ꝙ duo auctores concordent, non requiritur, quòd eadem pęnitus dicant, sed quòd vnus alteri in nullo aduersetur, & ita est hic. Si autem obijcias, quòd Lucas non plenè enarrauit beatitudines. Concedendum est, & non sequitur ex hoc, quòd inconuenienter narret, cū non teneatur vnus euāgelista dicere quidquid alius dixit, immo non esset hoc conueniens quia tunc vnus euangelista sufficere videretur. Et tamen an conueniens fuerit, ꝙ quilibet eorū omnia integre referret, vel fuit conueniens esse aliquā differentiam inter eos declaratum est sup. in prologo nostro q. 16. & 17. & 22. Si tamen aliquis dicere velit, quòd nō fuit idē sermo iste, qui habetur hic, & qui habetur Luc. 6. adhuc non potest dicere, ꝙ iste fuerit factus solis discipu-

G lis, & ille solis turbis: quia de illo constat, ꝙ etiam discipulis astantibus prædicatus est Luc. 6. De hoc autem eodem modo dicendum videtur, vt ostensum est supra q. 5. Sed diceretur, ꝙ fuerunt duo sermones facti diuersis tēporibus, & vterque factus est præsentibus turbis, & discipulis, & tamē in vno prædicauit Christus multas beatitudines: in alio paucas. Et sic Matthæus poneret vnum sermonem, & Lucas alium, & vterque plenè referret. Magis tamen tenēdum est, ꝙ fuerit idem sermo à Matthæo plenè, & Luca non plenè relatus.

Ad tertium dicendum, ꝙ beatitudines attribuuntur donis, & sicut sunt septem dona, ita sunt septem beatitudines. Illa aūt, quæ ponitur octaua, non est per se beatitudo sed potius est confirmatio quædam præcedentium beatitudinum. Quod apparet, quia promittitur in quali-

H bet earum præmium distinctum à pręmio alterius. Et tamen in ista octaua ponitur præmium, quod fuerat positum in prima. s. regnum cęlorum, vt per hoc innuatur, ꝙ ista confirmat cęteras, ideo reddit ad primam, & dicitur confirmatio earum: quia per hoc, ꝙ quis in omnibus illis benè se habet, & firmiter est sufficiens ad tolerandū persecutionem propter iustitiā. Verum est tamen ꝙ vna ponitur apud Lucā, s. quarta, quæ si computetur, vt beatitudo necesse est, ꝙ Matthæus contineat nouem beatitudines, scilicet; Beati eritis, cum vos oderint homines, & tamen ista ponitur quarta apud Lucam, & est hic nona.

Dicendum tamē, ꝙ beatitudines solum sunt septem, vt communiter asseritur. Et istæ duæ vltimæ non sunt beatitudines, sed ex præcedentibus resultant. An verò dicendæ sunt quatuor beatitudines esse apud Lucam, vel

I tres tantum, dicetur infra quæst. 86.

An conuenienter assignentur præmia beatitudinibus. Quæst. LXXXIIII.

QVæritur de istis præmijs beatitudinum, an conuenienter assignentur ipsis beatitudinibus: nam cuilibet beatitudini assignatur hic præmium.

Dicunt aliqui, ꝙ non assignantur conuenienter: quia primæ beatitudinis præmium ponitur regnum cælorū, quod est vita æterna, in qua continentur oīa bona, ergo posito regno cælorum non oportuit poni alia præmia. 1. argum.

Item regnum cælorum ponitur, vt præmiū in prima beatitudine, & in octaua, ergo eadem ratione potuit poni in omnibus, & sic inconuenienter, assignantur.

K Item in beatitudinibus proceditur ascendendo, vt dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte, & tamē in præmijs proceditur descendendo: ergo est ordo inconueniens. Patet hoc, quia beatitudo prima est minor inter omnes, & secunda est maior perfectione, & sic consequenter sicut dicit August. primum tamen præmium est maius, quàm secundum: quia primum est regnum cælorum, secundum est possidere terram. Secundū.

Dicendum, quòd præmia conuenienter respondent hic beatitudinibus, considerata conditione earum. Nam primæ tres beatitudines, quæ erant contra vitam voluptuosam, retrahunt ab his, in quibus consistit beatitudo vitæ voluptuosæ, in qua homo erat: quia id, quod homo naturaliter desiderare debet, scilicet, beatitudinem, quærit in rebus, in quibus non potest inueniri, cùm verè non sit nisi in Deo. Tertium.

Præmia

Præmia ergo istarum trium beatitudinum accipienda sunt secundum illa, quæ aliquis quærit in voluptuosa beatitudine. Qui enim volunt diuitias sufficientiam appetunt, qui verò honorem, & potentiam volunt quãdam excellentiam. Ambo autem importantur per regnũ cęlorum. Nam ibi omnium rerum sufficientia est, & excellentia maxima: quia ibi homo adhęreret Deo. Feroces autem in terrena beatitudine quęrunt securitatem. Nam per hoc bella agunt, vt finitis bellis, & destructis aduersarijs, securitatem habeant, & ipsi pacificè ea, quę desiderant, possideant. Istud autem importatur per possidere terram, idest, pacificè habere terram viuentium, vbi plura bona homo habebit, quàm hic desiderare sciat. Vel etiam intelligitur possessio terræ istius, quam Deus tribuit mansuetis, destructis iracundis, & superbis. Et sic conuenienter in his duobus beatitudinibus præmia assignantur. Nam pauperibus in præmium promittitur regnum cælorum, vbi est omnis abundantia, & mitibus possidere terram, quod signat securitatem in bono desideratu.

Quærunt autem homines voluptates corporis, vt in eis habeant quandam consolationem contra præsentis vitę tristitias, & molestias: ideo in tertia beatitudine promittitur lugentibus consolatio, quia ipsi spreuerunt pro Christo præsentis vitæ consolationes, de quo Christus increpat omnes terrenos, Luc. 6. dicens: Ve vobis diuitibus, qui habetis hic consolationem vestram.

Aliæ quatuor beatitudines pertinent ad vitam actiuam, quæ consistit in opere virtutis, & maximè in eis, quæ sunt ad proximum. Distrahitur autem homo à benefaciendo proximis propter duo. Primò propter amorem inordinatum, quem homo habet cupiendo omnia pro se, & nihil volendo dare proximo. Et contra hoc Deus dat præmium quartæ beatitudini, dicens, quoniam ipsi saturabuntur, & illi, qui abstinent à bonis, quæ concupiscunt, & dant illa proximis: quia esuriunt, & sitiunt iustitiam, saturabuntur, idest, habebunt plura bona, quàm hic desiderauerunt. Distrahunt etiam sua homines pro bonis operibus impendendis proximo, vt est misereri, ne per hoc se immisceant miserijs alienis: Et his promittitur, quòd ipsi misericordiam consequentur, idest, ab omni miseria liberabuntur, & est præmium quintæ beatitudinis. Aliæ vltimę duæ beatitudines quãntum ad præmia pertinent ad beatitudinem speculatiuam, & quantum ad merita pertinent ad actiuam. Nam munditia cordis, quæ est sexta beatitudo, causatur per virtutes morales, quę pertinent ad actiuam beatitudinem, & huic propriè datur in præmium videre Deũ: quia sicut munditia oculi disponit ad clarè videndum, ita munditia cordis pertinet ad Dei visionem, disponendo ad illam per modum meriti.

Septima beatitudo pertinet etiam ad actiuam vitam, scilicet, pacificum esse, idest, in se pacem habere, & inter alios pacem constituere. Cui præmium conuenienter assignatur vocati filium Dei, cum per hoc sit Dei imitator qui est actor pacis, & inter omnia entia pacem constituit: quia aliàs non posset vniuersum durare in suo ordine, & statu. Et ista assimilatio imperfecta fans conuenit in præsenti, vt est præmium beatitudinis actiuæ. Et tamen similitudo perfecta erit in patria, sicut dicitur infra Ioan. 3. Cùm apparuerit similes ei erimus: quasi dicat, prius non poterimus ei assimilari, & tunc similitudo illa pertinebit ad beatitudinem speculatiuam: quia per visionem Dei reddemur ei similes. Et sic omnia præmia sunt conuenienter assignata beatitudinibus.

Ad primum dicendum, quòd prę mia ipsarum beatitudinum possunt exponi vno modo, vt pertineant ad istam vitam. Et tunc præmia istarum beatitudinum sunt distincta, & per regnum cælorum non intelliguntur omnia alia pręmia, nec etiam habito illo, habentur omnia. Quia tunc regnum cęlorum significat initium perfectæ sapientiæ, vt ait August. in libro de Sermone Domini, & hoc differt à cęteris.

Alio modo potest intelligi, quòd omnia ista præmia pertineant ad futuram vitam, vt declarauimus supra quæstione 82. & tunc regnum cęlorum signat totam ip-

A sam beatitudinem. Nam interdum solet ipsa beatitudo futura vocari regnum cęlorum, vt ostendimus supra quæstione 31. Et tunc dicendum, quòd regnum cælorum est præmium omnium beatitudinum, & omnia alia, quæ promittuntur hic, sunt ipsum regnum cælorum: quia in beatitudine omnia hæc habentur. Quia tamen nos non sufficimus intelligere omnia per vnum nomen ponuntur multa nomina, vt sub diuersis rationibus intelligamus diuersas rationes boni, quæ simul erũt in illo bono, quod est vita æterna.

Sicetiam in Deo omnia absoluta dicunt vnam rem: quia tamen nos non possemus intelligere omnes perfectiones sub vno nomine, dicimus Deum esse, viuere, & intelligere, infinitum, omnipotentem, immensum, bonum, & sic de cæteris. Et tamen omnia ista eadem res
B sunt in Deo. Sic dicit Chrysost. in quadam homilia, scilicet, per hæc vniuersa nihil aliud, quam regnum cęlorum insinuat, vt nihil sensibile expectes: quia non est beatus, qui in his coronatur, quæ cum præsenti vita discedunt.

Ad secundum dicendum, quòd pro octaua beatitudine non ponitur speciale pręmium, sed præmium primæ beatitudinis: quia ista non est per se beatitudo, sed est confirmatio quædam omnium beatitudinum. Ideo redditur ad præmium primæ. Si autem esset distincta beatitudo ab alijs distingueretur ei præmium distinctum sicut aliæ septem in pręmijs suis non coincidunt. Aliter dicit Ambrosius super Lucam, quòd regnum cælorum non promittitur eadem ratione pro prima beatitudine, & octaua, sed pro prima, scilicet, pau-
C peribus spiritu datur regnum cęlorum quantum ad gloriam animæ, sicut beatitudo ista in spiritu est, octauæ autem datur regnum cælorum quantum ad gloriam corporis: quia persecutio, quę fit propter iustitiam, vt plurimum, toleratur in corpore, & in bonis exterioribus, quę ad corpus reducuntur, ideo in vtroque gloria promittitur.

Ad tertium dicendum, quòd pręmia habent se ascendendo, sicut beatitudines: quia secundum semper est maius, quàm primum. Et hoc fit per inclusionem, cùm quodlibet eorum includat omnia pręcedentia. Et tunc maius est possidere terram, quàm habere regnum cælorum: quia habere regnum cęlorum dicit solum habere ipsam beatitudinem, quę in cælis est, possidere autem terram significat habere regnum cęlorum cùm quadam
D firmitate, & stabilitate significata per possidere. Et ita quælibet alia addit super præcedentem: quia quælibet includit omnes, vel saltem quælibet includit primam, vt declarabitur inf. 89. q.

An beatitudines reducantur ad dona.
Quæst. LXXXV.

QVęritur de beatitudinibus, an reducantur ad dona. Nam dicitur communiter, quòd attribuuntur beatitudines donis. — Opinio quorundam, quod non attribuuntur donis.

Dicunt quidam, quòd non attribuuntur, nec conueniunt eis: quia in via non potest esse beatitudo in re, sed solum in spe, quilibet tamen actus meritorius facit sperare beatitudinem, cum spes proueniat ex meritis, vt dicit Mag. 3. Sen. distin. 29. ergo quælibet virtus pertinebit
E hoc modo ad beatitudinem. Et sic non oportebit, quòd reducantur beatitudines ad dona: quia illa sunt excellentiora virtutibus, & perficiunt hominem modo diuino, vt sup. q. 81. ostensum est. — 1. ratio.

Item beatitudines ponuntur geminatę, cum in qualibet ponatur meritum, & præmium, vt patet supra in litera. Dona autem ponuntur simplicia, idest, quodlibet per se, scilicet, donum timoris, sapientię, fortitudinis, intellectus, consilij, pietatis, scientiæ, vt patet Isaiæ 11. ergo non respondent beatitudines donis. — 2. ratio.

Item inter dona primò computatur sapientia, Isa. 11. Sed sapientiæ non respondet beatitudo prima paupertatis, sed alia, scilicet pax; quæ est septima: ergo non respondent saltem conuenienter beatitudines donis. — 3. ratio.

Item dona sunt septem, Isa. 11. beatitudines autẽ sunt — 4. ratio.

octo, vel nonem, vt patet hic in littera: ergo non respondent dona beatitudinibus.

5. ratio. Item inter dona ponuntur quatuor pertinentia ad cognitionem, scilicet, scientia, sapientia, intellectus, consilium: in beatitudinibus autem nulla pertinet ad cognitionem, nisi fortè dispositiuè ipsa sexta beatitudo, scilicet, cordis munditia, per quam nihil cognoscitur, sed ad cognoscendum homo disponitur: ergo non respondent beatitudines donis.

6. ratio. Item beatitudines sũt virtutes, vt dicit Glo. quòd sunt septem virtutes, quæ beatitudines dicuntur, & tamen singulæ virtutes non respondent singulis donis, cum sint plures virtutes, quàm dona, ergo nec respondebunt beatitudines donis.

7. ratio. Item ad beatitudinem actiuam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam dona dirigentia, sicut sunt scientia, & consilium, & tamen inter beatitudines nihil respondet scientiæ, & consilio, ergo non respondent beatitudines donis.

8. ratio. Item inter dona exequentia in vita actiua ponitur ad paupertatem pertinere timor, pietas autem videtur pertinere ad misericordiam, vel ad esse mitem: nulla autem beatitudo pertinet ad fortitudinem, ergo non respõdent dona beatitudinibus.

Dicendum, quòd dona, & beatitudines inter se conueniunt, & ideo doctores sacrę scripturę attribuunt beatitudines donis. Et prima attributio est, quia sicut sunt septem dona, ita sunt septem beatitudines, & reducuntur ista ad illa. Secundò cõueniunt ex parte obiecti, quia sicut virtus, & dona conueniunt ex parte obiecti: quia circa idem sunt, licet dona habeant actus excellentiores, vt ostensum est supra q. 81. Ita beatitudines sunt circa eadem obiecta. Et secundum hoc doctores attribuunt singulas beatitudines singulis donis secundũ, quòd conueniunt in obiecto, vt infra dicetur. Tertia attributio est ex parte motiuorum: quia idem mouet ad beatitudines, quod ad dona. Et isto modo Aug. in lib. de sermone Domini in monte reducit beatitudines singulas ad illa dona, cum quibus conueniunt in motiuis, vt infra dicetur. Quarta attributio, & magis conueniens est, quia sicut reducitur actus ad habitum tanquam ad id, à quo est, ita beatitudines reducuntur ad dona, quia sunt actus donorum.

Aliqui enim voluerunt beatitudines esse habitus, & tamẽ supra quæst. 81. ostensum est, quòd erant actus donorum, ideo necesse est reduci ad dona. Est tamen varietas in reducendo: quia quidam reducunt istas beatitudines ad dona, secundum quòd concordant in similitudine obiecti. Et tunc dupliciter: quia possunt reduci ad dona dirigentia, vel ad exequentia. Dirigentia sunt duo, scientia, & consilium, quæ pertinent ad vitam actiuam. Et ad ista reducentur quinque primæ beatitudines, quæ pertinent ad ista dona inquantum dirigunt. Duæ beatitudines vltimæ reducuntur ad alia duo dona, quæ pertinent ad intellectum secundum partem speculatiuam, scilicet, sexta, quæ est munditia cordis, reducitur ad donum intellectus, & septima, scilicet, esse pacificum ad donum sapientiæ reducetur, quorum causæ infra ponentur. Et quantum ad istas duas vltimas beatitudines non est diuersitas in reducendo, quia omnes reducunt eas ad dona supra dicta. Quinque tamen primæ beatitudines possunt adhuc comparari ad dona exequentia, quæ sunt tria, scilicet, timor, pietas, & fortitudo. Et tunc esuries, & sitis iustitiæ, quæ est beatitudo quarta, & misericordia, quæ est quinta beatitudo reducuntur ad donum pietatis: quia concordant in obiecto, cum pietas sit, secundum quam se habet quis benè ad alterum, & tamen esuries, & sitis iustitiæ est, per quam quis benè se habet ad proximum in eis, quæ cadũt sub debito, per misericordiam autem benè se habet quis ad proximum in eis, quæ sunt spontanea.

Secunda beatitudo, scilicet: beati mites pertinet ad donum fortitudinis, quia in his, quæ homo debet tolerare vincendo iram suam benè se habet fortitudo, vt dicit Ambrosius super Lucam, quòd fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere. Et est ipsa fortitudo circa

F passiones irascibiles, sicut esse mitem. Prima beatitudo, & tertia, scilicet paupertas, & luctus reducuntur ad timoris donum: quia per timorem retrahit se homo à cõcupiscentijs delectabilium, quas cauet luctus, & à cupiditate diuitiarum, quas fugit paupertas spiritus. Et hoc modo reducuntur quinque beatitudines ad tria dona. Et vterque modus istorum siue attribuendo beatitudines quinque donis dirigentibus, siue donis exequentibus fit reductio per conuenientiam obiecti.

Alio modo possunt reduci beatitudines ad dona per similitudinem motiuorum. Et sic pertinet secunda beatitudo, quæ est mitem esse ad pietatem: quia ad vtrunque inclinat reuerentia Dei.

Secunda beatitudo reducetur ad timorem, quia propter timorem Dei, quo homo subijcitur ei, cauet magni-
G ficari in alijs rebus, quàm in Deo, & sic fugit bona sæculi. Tertia beatitudo, scilicet luctus, reducitur ad scientiam: quia ad lugendum mouetur homo per hoc, quòd cognoscit defectum in rebus creatis, quibus per amorem inhærebat. Cognoscit etiam defectus suos, de quibus lugendum est, & sic scientia dat luctum, Ecclesiastes primo. Qui addit scientiam addit laborem, & illud cognouit, quòd in multa scientia sit multa indignatio. Quarta beatitudo, scilicet esurire, & sitire iustitiam pertinet ad fortitudinem: quia fortitudo animi mouet ad desiderãdum opera iustitiæ. Quinta beatitudo, scilicet misericordia pertinet ad consilium: quia ad miserendum mouetur homo præcipuè per consilium Dei. Daniel. 4. Consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime, & iniquitates tuas misericordijs pauperum. Sexta beatitu-
H do, s. munditia cordis pertinet ad donum intellectus: quia per munditiam disponitur homo ad intelligendum, & videndum Deum. De septima beatitudine eadem causa est, quæ supra posita fuit, quòd requiratur ad donum sapientiæ. Istum modum reducendi tenet Augustinus in libro de sermone Domini in monte. Et sic etiam dat modum reducendi sanctus Thom. 1. 2. quęst. 69. artic. 3. Singula autem dona, & beatitudines concordat inter se in secunda secundæ, & arguit de singulis, an conueniant de prima beatitudine, scilicet, paupertate, patet secunda secundæ quæst. 19. artic. 12. De secunda: beati mites quomodo reducatur ad pietatem, patet secunda secundæ. quæst. 121. artic. 2. De tertia beatitudine, scilicet, luctu, quòd reducatur ad scientiam, secunda secundæ. quæst. 9. artic. 4. De quarta beatitudine, scilicet, esurire, quòd per-
I tineat ad fortitudinem, secunda secundæ. q. 139. art. 21.

De quinta beatitudine, quòd ad consilium pertineat, patet secunda secundæ. q. 52. artic. 4. De sexta beatitudine, idest cordis mũditia, quòd pertineat ad intellectum, secunda secundæ, q. 8. artic. 7. De septima beatitudine, scilicet pace, quòd attribuatur sapientiæ, secunda secundæ. q. 45. art. 6. Amplius autẽ considerandum, quòd beatitudines, vt diximus, sunt actus donorum, dona autẽ manent hic, & in patria, ideo habẽt quasdam actus hic, & alios in patria, vt ostendit Magister Sen. dist. 34. & sic habebunt dona duos actus. Et quia beatitudines sunt actus donorum, in qualibet beatitudine ponuntur duo, & vnum pertinet ad præsentem vitam, & aliud ad futuram, & ista duo solemus vocare meritum, & præmium. Nam in qualibet beatitudine ipsum, quod vocatur bea-
K titudo, est meritum: quia est quidam actus laboriosus, vt esse pauperem spiritu, & lugere, & isti sunt actus donorum, qui competunt eis pro hac vita. Illud autem, quod vocatur pręmium in singulis beatitudinibus est actus, qui conuenit donis in patria. Et rectè vocatur præmium: quia in patria non erit aliquis actus laboriosus, & non erit ibi iam locus merendi, sed gaudendi de eo, quod hic meruimus. Vnde totum, quod ibi est, pertinet ad pręmium, & actus donorum erunt ibi pręmia. Ista fuit causa, quare beatitudines sunt geminatæ, scilicet, quia in qualibet earum ponuntur duo actus competentes cuilibet dono, vnus viæ, & alius patriæ. Hoc modo possumus reducere beatitudines ad dona attribuendo cuilibet dono duos actus beatitudinis. Et vt sup. dictum est, tres beatitudines primæ erant ad excludẽdum vitam voluptuosam, & aliæ quatuor perti-

nebant

nebant ad beatitudinem, vel vitam practicam, licet duæ illarum, scilicet, 6. & 7. possunt pertinere aliquo modo ad vitam contemplatiuam. Finis autem vitæ actiuæ non est cognitio, sed operatio 2. Ethico. Ideo actus consilij, & scientiæ, quæ sunt dona, & dirigunt in hac vita non cõputantur inter beatitudines principaliter, sed computantur actus donorum exequentiũ, vt patet hic in Glo. Prima autem beatitudo pertinet ad donum timoris. Nam ad timorem pertinet omnia bona temporalia ex reuerẽtia diuinæ maiestatis despicere, quorũ quædam sunt extrinseca, sicut diuitiæ, honor, & potentia. Et cõtemptus istorum pertinet ad primam beatitudinem, quæ est paupertas. Habet autem ista paupertas spiritus duas partes, vt dicit Glo. s. rerum abdicationem, & spiritus superbiæ contritionem. In patria autem non erit actus timoris circa contemptum bonorum temporalium: quia ibi nulla erunt, sed actus eius circa illud, quod erat motiuum cõtemnendi ista temporalia, s. desiderium æternæ abundãtiæ. Ideo in hac beatitudine ponitur actus sẽsus, qui pertinet ad statum patriæ, i. dominium regni cęlorũ, in quo diuitiæ, & honores, & potentia cęlestis comprehenduntur, ex quorum consideratione ista temporalia contẽnebantur. Et primus actus pertinet ad hãc vitam, & est esse pauperem spiritu. Secũda beatitudo, scilicet, esse mitem pertinet ad donum pietatis: quia ad ipsam pertinet perficere hominem in his, quæ sunt ad alterum. Aliquis autem benè se habet ad alterum dupliciter. Vno modo in tolerando, & faciendo, ꝙ non inferat molestias, etiam si alius prius intulerit ei, & hoc pertinet ad secũdam beatitudinem, scilicet, beati mites. Et iste est primus actus doni pietatis in hac beatitudine, vt dicit Glo. scilicet: qui cedunt improbis, & vincunt in bono malum.

Est autem secundus actus in hac beatitudine pertinẽs ad patriam, s. possidere terram, per quam significatur terra viuentium, quæ est vita æterna, in qua pacificè possidebunt omne bonum illi, qui hic mites fuerunt tolerando iniurias illatas, & comprimendo iram insurgentem, vt proximis non nocerent.

Tertia beatitudo pertinet ad donum scientiæ. Et ista est in contemptu bonorum temporalium intrinsecorũ, scilicet, delectationum corporis. Cuius est primus actus lugere abstinendo ab omni delectabili huius vitæ. Secundus actus est, qui pertinet ad statum futurum. s. consolari. Quia illi, qui hic lugebant abstinẽdo ab omni delectatione, in futuro replebuntur omni delectatione, & per hoc consolabuntur.

Quarta beatitudo, scilicet: esuries, & sitis iustitię pertinet ad donum fortitudinis, cuius est omnia difficilia cum gaudio sustinere.

Est autem duplex difficultas, vna in labore operationum, alia in tolerando molestias. Prima pertinet ad istã quartam beatitudinem, s. Beati, qui esuriunt. Cuius primus actus in via est sustinere difficultates operationum desiderando iustitiam sensus actus finis in patria est saturari. Et competit ibi directè, cum satietas opponatur fami, & per satietatem intelligitur omne illud, quod laborantes potest recreare, nam in patria omnis recreatio erit. Alia difficultas est in tolerandis molestijs, & persecutionibus, quæ ab extra inferuntur, & ad illam pertinet octaua beatitudo, quæ nõ solet vocari beatitudo, sed cõfirmatio omnium beatitudinum. Et tamen vocãdo eam beatitudinem possumus eã reducere ad dona sicut cæteras beatitudines, & pertinebit ad donum fortitudinis, cuius est omnia aduersa fortiter, & iucundè tolerare. Et sunt duo actus eius, vnus in via, s. tolerare aduersa propter iustitiam, & alius in patria, scilicet, habere regnum cęlorum, quod significat abundantiam omnium bonorum. Vnde pręmium primæ beatitudinis ei attribuitur hic. Nam, cum ipsa sit magistratiua omnium aliarũ beatitudinum, competit ei pręmium omnium beatitudinũ. Et istud est præmium primæ, quod in omnibus intelligitur, idest, omnia præmia istud præsupponunt. Quinta beatitudo, scilicet, misericordia pertinet ad donũ cõsilij, quod est de donis dirigentibus. Huius sunt duo actus: primus hic, s. misereri impẽdendo proximo id, quod nõ est ei debitum. Secundus est actus patriæ, & est consequi

A misericordiam, per quod intelligitur, quòd ex Dei misericordia recipiat hoc in vita æterna abundantiam bonorum magis, quàm mereatur, & quia benè facere est difficilius, quàm cauere à nocendo, quod pertinet ad secundam beatitudinem. Donum dirigens competit quintæ beatitudini, scilicet, consilium, & donum exequens secũdæ beatitudini, s. pietas. Nam dona dirigẽtia sunt excellentiora donis exequentibus. Sexta beatitudo, i. munditia cordis pertinet ad donum intellectus, cuius est spiritualia apprehendere, & actus eius in patria est pertingere ad essentiam diuinam videndo, sicut hic ad intellectum pertinet cognitio principiorum, quæ videntur, & non sciuntur per aliquem discursum. Et iste actus ponitur hic in præmio, scilicet, quoniam ipsi Deum videbũt. Alius actus est eius i via, & quia in via Deum magis co-

B gnoscimus intelligẽdo, quid non sit, quàm quid sit. Ideo hic nõ est videre actus doni intellectus, sed ponitur actus pertinens aliquo modo ad vitã actiuã, in qua per actus virtutum disponitur homo meritoriè, vt possit peruenire ad videndum Deum. Et hoc vocatur mũditia cordis, idest, puritas ab omni sorde peccati, & operationum illecebris. Alia est munditia, quæ pertinet ad intellectum, secum, ꝙ intellectus mundatus ab erroribus, & à Phantasmatibus quæ sunt species materiales, per quas hic intelligit, & etiam à formis creatis spiritualibus: quia omnia ista oportet tolli ad hoc, quòd homo perueniat in Dei visionem, qui non potest videri nisi per essentiam, vt ostensum est sup. q. 40. Et ideo Diony. in lib. de mystica theologia docet purgari intellectus ab omnibus his per illos, qui volunt ad diuinam contemplationem ac-

C cedere. Septima beatitudo respondet dono sapientiæ, & habet duos actus. Nam ad sapientiæ donum pertinet spiritualia, quæ intellectus apprehendit, iudicare, siue ordinare, & approbare infallibiliter. Et rectè iudicabit de omnibus, quæ ei subducuntur, siue sint apprehensiones, siue desideria, siue operationes. Et secundum hoc apparet similitudo Dei in homine: quia Deus à iudicando, & prouidendo nomen accepit. Et sic competit isti dono secundum actum suum perfectum assimilari valde Deo rectè, & infallibiliter de omnibus iudicando. Et quia similitudo maxima est inter patrem, & filium, conueniet homini per actum huius doni vocari filium Dei: ideo præmium septimæ beatitudinis est: quoniam filij Dei vocabuntur. In via autem actus doni sapientiæ magis est in disponendo ad illum actum perfectum, qui

D erit in patria, quàm in agendo aliquid: dispositio autem ad sapientiam fit maxime per quandam tranquillitatẽ: quia iuxta Arist. anima in quiescendo fit prudens, & sapiẽs. Ideo primus actus in hac beatitudine est pacificum esse. Et istud pertinet ad sapientiam, secundum quòd ipsa est dispositiua ad actum futuræ speculationis. Potest tamen ista beatitudo pertinere aliquo modo ad vitam actiuam secũdum, quòd dirigitur homo ad proximum pacificè conuersando cum eis, vel proximos ad pacẽ reducendo. Nam homo in hoc quandam similitudinem Dei gerit, qui totum vniuersum ex rebus dissimilibus constans in pace custodit fœdere perpetuo.

Ad primum argumentum dicendum, ꝙ hic est beatitudo quædam non solum in spe, sed in re, sed est imperfecta, & habetur in præmijs istarum beatitudinũ, quod Ad 1. ratio.m.

E non contingit in virtutibus: quia beatitudines sunt actus donorum, quæ sunt habitus perfectissimi, ideo actus sui sunt valdè perfecti, quibus in præsenti competit quædam beatitudo inchoata: virtutes autem sunt habitus minus perfecti, ideo actus earum non faciunt in præsenti aliquam beatitudinem inchoatam. Aliter potest dici loquendo solum de beatitudine in spe, s. quòd virtus perfecta, idest, donum facit sperare beatitudinem futuram non solum merendo ipsam, sed etiam assimilando hominẽ ipsi beatitudini, s. quia in actu doni præcedit aliquid, quod inuenitur postea magis perfectum in beatitudine. Vnde actus donorum sunt quædam beatitudo inchoata, virtutes autem morales, aut quælibet aliæ faciunt sperare beatitudinem solum merendo, sed non assimilando nos ipsi. Ideo in actibus virtutum non reperitur aliqua beatitudo perfecta, nec in consummata.

Ad 2. Ad secundum dicendum vno modo, quòd beatitudines simplices sunt sicut dona: dicuntur tamen beatitudines geminatæ, quia cum qualibet earum ponitur præmium eius, & illud vocatur beatitudo. Aliter potest dici, quòd beatitudines sunt actus donorum: dona autem, quia sunt habitus, eadem sunt hic, & in patria, actus verò donorum nõ sunt iidem hic, & in patria, sed cuilibet dono competunt duo actus, vnus in via, & alius in patria. Ideo quælibet beatitudo est geminata, & primus actus eius est actus viæ, & secundus est patriæ, vt supra ostendimus.

Ad 3. Ad tertium dicendum, quòd licet beatitudines competãt donis, tamen non eodem ordine computantur beatitudines, & dona, licet dona computantur incipiẽdo à perfectioribus: quia ipsa considerantur secundum quòd habentur in nobis per donationem Dei, beatitudines autẽ cõputantur incipiendo à minus perfectis, eo quòd beatitudines considerãtur aliquo modo vt sunt à nobis, inquãtum sunt actus nostri, vt ait Aug. in lib. de Sermone Domini in monte.

Ad 4. Ad quartum dicendum, quòd beatitudines sunt septẽ, sicut dona. Illa autem duo, quæ videntur hic esse beatitudines, non sunt, vt ostendetur quæst. seq.

Ad 5. Ad quintum dicendũ, quòd in donis sunt aliqua pertinentia ad intellectum, beatitudines autem non ponuntur pertinentes ad intellectum.

Ratio est, quia ipsa beatitudo si est consummata, est quæ habetur in patria, & sic actus donorũ speculatiuorum, scilicet, intellectus, & sapientiæ, si est cõsummatus, est ipsa beatitudo patriæ. Et quia ad illam dirigit præsens beatitudo, omnes beatitudines pertinent ad vitam practicã, & in speculatiua non ponitur aliqua, sed solum ipsum præmium sextæ beatitudinis, scilicet, quoniam ipsi Deum videbunt.

Ad 6. Ad sextum dicendum, quòd beatitudines nõ sunt virtutes, ita quòd sint habitus; sed dicuntur virtutes eo modo, quo actus virtutis vocatur virtus, & tamen verè sunt actus donorum.

Ad 7. Ad septimum dicendum, quòd in his, quæ pertinent ad vitam actiuam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, sicut dicitur 2. Ethic. Ideo quanquam possent beatitudines istę reduci ad actus donorum dirigentium, scilicet, scientiæ, & consilij, vt sup. reduximus, tamen principaliter ponuntur hic actus donorum exequentiũ. Ideo consilio, & scientiæ attribuuntur hic beatitudines, quædam non principaliter quãtum ad actum dirigendi, idest, quãtum ad actum, qui est scire, & consiliari, sed quantum ad actum consiliatum, & per donum scientiæ directum. Et sic dono scientiæ competit tertia beatitudo, scilicet, luctus, quia per scientiam mouemur ad lugendum defectus nostros. Quinta beatitudo pertinet ad donum consilij, non quòd sit actus consiliandi, sed quia per consilium mouemur ad miserẽdum, quod est ipsa 5. beatitudo.

Ad 8. Ad octauum dicendum, quòd ad donum fortitudinis pertinet aliqua beatitudo, scilicet, quarta, quæ est esurire iustitiam, & tamen attributio in donis potest fieri dupliciter, sicut sup. diximus, scilicet, per conuenientiã obiecti, vel propter rationem motiui. Si accipiatur per modum obiecti non est aliqua beatitudo, quę directè pertineat ad donum fortitudinis, nisi fortè poneretur octaua beatitudo, quia illa directè pertinet ad fortitudinem. Si autem fiat attributio propter conuenientiã motiui, pertinebit quarta beatitudo ad donũ fortitudinis, vt supra ostendimus. Vel possunt dici, quòd beatitudines attribuuntur donis, ita quòd non sit aliqua beatitudo, quæ non attribuatur alicui dono, sed non est necesse, quòd cuilibet dono competat vna beatitudo. Et tamen præcedens responsio est melior. De his sanctus Thom. 1.2. quæst. 69. art. 3. & 3. Scot. dist. 34. art. 4.

An sint septem, vel plures beatitudines.
Quæst. LXXXVI.

Quæritur de beatitudinibus, an sint septem vel plures. Quidam dicunt, quòd sint solum quatuor. Alij
F dicunt, quòd sint plures, quia hic ponuntur nouem beatitudines, vt apparet ex littera: quia supra septem, quas narrauimus ponuntur duæ: scilicet, beati qui persecutionem patiũtur propter iustitiam, & alia, scilicet, Beati eritis, cum maledixerint vobis homines. Item cõfirmatur, quòd sint istæ beatitudines, quia aliàs Luc. 6. non ponerentur quatuor beatitudines, cum ponatur ibi quarta ea, quæ ponitur hic. 9.

Item patet quia August. nominat octauam beatitudinem dicens: Octaua beatitudo tanquam ad caput redit, quia consummatum perfectumque ostendit. Et ita in prima, & in octaua nominatum est regnum cęlorum.

Dicendum, quòd beatitudines solum sunt septem, vt communiter asseritur. Ita asserit hic Glo. dicens esse septẽ virtutes, quas beatitudines vocamus, quia beatos ho
G mines faciunt. Etiam Aug. in lib. de sermone Domini in monte dicit esse septem beatitudines, & ponit eas esse septem donis Spiritus sancti: Istud autem communiter tenetur, nec aliqua ratio sufficienter mouet ad hoc, quòd dicamus esse plures beatitudines, sed omnes quotquot sunt in sacra scriptura, aut sunt istæ septem, aut reducuntur ad istas septem, sicut de multis alijs ostendimus sup. quæst. 83. reducendo eas ad istas.

Ad primum dicẽdum, quòd licet Lucas solas quatuor Ad 1. arg.
nominauit, non negauit eas esse septem, sicut Matthæus scripsit, quia locus ab auctoritate non tenet negatiuè.

Ad secundum dicendum, quòd non sunt nouem bea- Ad 2.
titudines, sed solum septem, de 8. dicetur inf. in solutione ad 4. sed de nona dicendũ, quod non potest poni esse beatitudo: nam dato quòd esset beatitudo, non distingueretur ab alijs, sed esset eadem cum 8. quia 8. est: Beati qui
H persecutionem patiũtur, & 9. est de eodem, scilicet, Beati eritis cum male dixerint vobis homines, & persecuti vos fuerint. Etiam ad idem donum reduceretur scilicet, ad fortitudinem, ideo non posset poni tanquam beatitudo distincta. Item, quia omnes beatitudines ponũtur sub clausulis generalibus, nõ loquẽdo de aliquo, s. Beati pauperes, & beati mites. In nona autem dirigit iã Christus sermonem ad eos, qui præsentes erant, & maximè ad Apostolos dicens. Beati eritis cũ maledixerint vobis, &c. Ideo non ponitur tanquam aliqua beatitudo, sed tanquã quædam applicatio præpositæ beatitudinis ad propositũ suum. Nam dixerat Christus ante hoc, quòd beati erant, qui paterentur persecutionem propter iustitiã, & quia Apostoli, corani quib. ista dicebantur, maximè passuri erant
I propter iustitiam, idest, pro Christi lege prædicanda, quę erat iustissima, & necessaria, conuertit Christus sermonẽ ad eos, dicens: beati eritis cum maledixerint vobis homines, &c. idest: ista beatitudo vobis conueniet, quòd propter iustitiã patiamini. Sic dicit Raba. super verbo isto, s. Superiores sententias generaliter dirigebat, iam incipit loqui præsentes compellans, prædicens eis persecutiones, quas pro nomine eius passuri erant. Et sic non differt ista à præcedenti beatitudine, nisi quia illa generaliter ponitur, hic autem applicatur ad præsentes. Hoc autem non facit distinctam beatitudinem, cũ non sit distincta sententia, sed distinctus modus loquendi. Vnde si deberet esse ista beatitudo, non esset distincta à præcedenti, sed esset eadem, quia idem vtrobique ponitur, & reducuntur ad idem donum, vt dictũ est. Etiam quia idem præmium ponitur, quia in præcedẽti, scilicet, 8. dicitur: quo
K niam ipsorum est regnum cęlorum. Et hic idem dicitur, scilicet: Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis. Idem autem est cęlum, & regnum cælorum, & tamen in duabus beatitudinibus coniunctis nunquam ponitur idem præmium, vt patet in omnibus præcedentibus. Si aũt obijcias, quòd idem præmiũ ponitur in prima & 8. dicendum, quòd non sunt beatitudines coniũctæ, sicut octaua, & nona, maximè, quia non ponitur ibi præmiũ quasi octaua sit per se beatitudo, sed quia est cõfirmatio omnium beatitudinum. Vnde dicẽdum, quòd ista nona est beatitudo distincta à præcedentibus, nec dubitauit vnquã aliquis de illa. Nam quidã sunt, qui voluerunt ponere octo beatitudines: nemo tamen vult ponere nonam, quia non apparet aliqua causã dubitandi de nona, sicut de octaua. Nam potuissent hoc modo esse sex-

decim beatitudines, quia quælibet præcedentium octo ponitur in tertia persona non dirigendo sermonem ad aliquem. Octaua autem replicatur, quia postquam fuit posita in tertia persona generaliter ponitur in secunda dirigendo sermonem ad præsentes. Ita potuisset quælibet aliarum replicari dirigendo ad illos, cum constet, quòd Apostoli, qui præsentes erant, habuerunt omnes istas octo beatitudines, vt ait Aug. in lib. de Sermone Domini. Replicatio ergo ista non causat nonam beatitudinem. Voluit tamen Christus potius replicare istã, quàm aliquam aliarum, quia ista erat difficilior, scilicet, tolerando mortem, & pericula. Ideo Christus voluit cõfortare discipulos suos ad istam tolerantiam, dicens eos futuros beatos in hoc, & annuncians futura præmia, scilicet, quòd merces eorum copiosa esset in cœlis, non est ergo ista nona beatitudo per se, sed est eadem cum octaua. Ad confirmationem dicendum, quòd aliqui volunt non fuisse eundem sermonem istum, & illum, qui habetur Luc. 6. & dicunt, quòd istæ sunt beatitudines, & quattuor, quæ vocantur ibi, non sunt beatitudines, sed sunt quædam virtutes. Ita vult Ambr. super Lucam, qui attribuit ipsas quatuor beatitudines quatuor virtutibus cardinalibus, & tunc non esset aliqua obiectio, non ponendo illas quattuor esse beatitudines. Si autẽ dicatur fuisse idem sermo, dicendum, quòd ibi non ponuntur omnes beatitudines, quæ habentur hic, sed solum tres. Nã quarta earum non est beatitudo propter causas supra positas. Et hoc vult Nicolaus super Lucam asserens, quod tres sint ibi beatitudines, quarta autem non est ibi beatitudo, sed confirmatio trium beatitudinum, sicut octaua est hic confirmatio septem præcedentium. Et vult Nicolaus quòd illa, quæ ponitur Luc. 6. sit hic octaua. Et tamen cõstat, quòd est nona, quia eadem verba, & eodem modo, scilicet, in secunda persona ponuntur in ipsa quarta, & in ista 9. Et tamen rectè dicit Nicolaus, quia ista 9. eadẽ est cum octaua, cum non sit nisi replicatio eiusdem sententiæ per diuersos modos loquendi, vt dictum est, & sic illa quarta, quæ est eadem cum ista nona in verbis, & in modo loquendi, est eadem cum octaua ista præcedenti in sententia, & hoc tenendum est. Nam non est inconueniens dici illas quatuor non esse beatitudines.

Ad tertium dicẽdum, quòd octaua poterat vocari aliquo modo beatitudo: quia est sententia posita generaliter, sicut septem præcedentes, vnde aliquando vocatur beatitudo. Dicendum tamen, quòd non est beatitudo distincta à præcedentibus, sed magis est quædam confirmatio præcedentium. Sic dicit Aug. in li. de sermone Domini, octaua beatitudo consummatũ, perfectumq; ostendit, & probat. Et apparet hoc, quia in cæteris beatitudinibus ponuntur distincta præmia, in octaua autem ponitur prima, scilicet regnum cœlorum.

Ad 3. Istam rationem inducit Aug. in lib. de Sermone Domini, vbi asserens septẽ beatitudines dicit octauam esse confirmationem præcedentium, & quòd propter hoc in ea redditur ad caput, idest ad præmium primæ. Etiam ista potest reduci ad aliquam de septem, scilicet, ad quartam, scilicet, quia qui esurit, & sitit iustitiam, est paratus pro ea persecutionem pati, ne illam deserat, quam tã ardenter desiderat. Et pertinet etiam ad idem donum, ad quod quarta, scilicet, ad fortitudinem, quia sicut propter fortitudinem tolerat homo quæcunque aduersa, ne virtus pereat, ita propter beatitudinem persecutiones sufferet, & sic solum manent beatitudines septem.

Quare Christus in principio suæ beatitudines posuit istas beatitudines. Quæst. LXXXVII.

Quæritur, quare Christus in principio prædicationis suæ posuit istas beatitudines.

Nam videtur, quòd non debuisset ponere, quia istæ beatitudines sunt operationes multum perfectæ, cũ sint actus donorum, & dona sint habitus perfectissimi. Vnde beatitudines istæ sunt actus excellentissimi inter omnes operationes, vt ostensum est supra q. 81. Et tamẽ in principio doctrinæ non debent tradi præcepta fortissima, sed minora, sicut sunt rudimenta in doctrina par-

A uulorum. Sic enim dicitur, 1. ad Cor. 3. tanquam paruulis in Christo lac dedi vobis potum, & non escam. Nõdum enim poterat, scilicet, capere escam. Et vocat ibi lac præcepta rudium: vnde paulo ante hoc prima ad Cor. 2. dixit: Sapientiam autem loquimur inter perfectos, scilicet, præcepta magna legis, quæ vocantur sapientia inter perfectos dicenda sunt, & non paruulis, & rudibus. Sic etiam 1. Pet. 2. Sicut modo geniti infantes rationabiles lac concupiscite, vt in eo crescatis. q. d. qui paruuli sunt in Christo, idest, nouiter cõuersi, vel venientes ad eius doctrinam nõ deberent erudiri in præceptis altissimis, sed in paruis. Et tamen nunc Christus incipiebat prædicare turbis, & discipulis. Ideo videtur, quod nõ conueniebat, quòd inciperet à beatitudinibus. Dicunt quidam, quòd Christus prædicauit in monte istas beatitudines discipu

B lis, & non turbis, discipuli autem erant perfectiores turbis, quibus talia audire conueniebat. Dicendum, quòd non stat. Nam præsupponũt falsum, quia totum hoc fuit dictum tam coram discipulis, quàm turbis, quia infra 7. in fine, vbi iste sermo finitur, dicitur. Cum consummasset Iesus verba hæc admirabantur turbæ super doctrina eius: ergo turbæ audierant omnia ista, & admirabãtur, quia erat doctrina excellens. Item dato, quòd iste sermo factus esset solis discipulis, adhuc manet inconueniens, qa Luc. 6. vbi Christus prędicauit turbis, vt habetur ibi, & omnes hæc asserũt, incẽpitã beatitudinibus, sicut hic, ergo oportet dici, quòd etiam in sermone ad turbas incẽperit a beatitudinibus. Item dato, ꝙ solis discipulis prędicasset ea quæ habentur hic, tamen ipsi erant noui in doctrina Christi, cum nunc legem dare cęperit. Ideo licet

C ipsi essent perfectiores turbis, vel esse deber. nt, tamẽ adhuc competebant eis prius rudimenta ipsorum, quã perfectiones. Nã licet vnus status sit perfectior alio, nullus tamen est, in quo non sint aliqua rudimenta, & tamen beatitudines erant perfectio magna etiam in statu Apostolorum: ideo videtur, quòd nõ debebat incipere a beatitudinibus. Est ergo dicendum, quod ista, quæ habentur hic, fuerunt prædicata præsentibus discipulis, & turbis simul, vt ostensum est sup. q. 5. & tamen Christus voluit incipere a beatitudinibus: quia in omni operatione humana præsupponitur finis, propter quem operemur, & ille est principium in actionibus, sicut principium in speculatiuis 7. Ethic. & maximè competit hoc beatitudini, quæ est vltimus finis. Vnde nihil est, quod homo desideret, nisi propter beatitudinem, & omnia, quæ appetimus

D qualitercunque appetamus, sunt propter beatitudinem, vt ostendimus sup. q. 15. Et quia Christus incipiebat nūc dare legem, in qua multa præcepta continebantur, quæ in se habent difficultatem, vt homo inclinaretur ad seruanda illa, voluit Christus ponere finem vltimum, ad quem ordinabantur, & ad quem perducebant ista mandata, & ista est beatitudo. Ideo posuit beatitudines in principio. Sic dicitur infra 19. Si vis ingredi ad vitam, serua mandata, & dicitur ibi de vita æterna, quæ est beatitudo. Et istam causam assignat Aug. in lib. de sermone Domini, dicens: Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni, & ideo à beatitudine incipit dicens, beati pauperes. Iste modus tradendi doctrinam moralem est conueniens. Sic enim Deus daturus legem Iudæis, prius promisit eis bonum, quod habituri erant obseruando le-

E gem, & erat illud finis obseruationis. Exod. 19. scilicet: Si audieritis vocem meam, & custodieritis pactũ meum eritis mihi in peculium de cunctis populis, mea est enim omnis terra, & vos eritis mihi regnum sacerdotale, & gens sancta. Sic etiam philosophi tradentes doctrinam moralem à beatitudine inceperunt, sicut fecit Aristo. 1. Eth. vbi ante omnem virtutem dixit de beatitudine, & postea 2. Ethi. cępit agere de virtutibus, quia tamen finis sicut est prior in intentione, ita est posterior in executione, ponitur beatitudo in principio, & in fine. Nam 1. Eth. & 10. tractat de beatitudine, & inter istos tractat de virtutibus, scilicet, à 2. vsque ad 9. Hoc aũt est, quia primum, ꝙ omnes desiderat, est beatitudo, & ipsa est vltimum quod assequitur. Et quia ad eam venitur per virtutes, ponitur ipsa ante virtutes, & post virtutes. Beatitudo tamen vt est in intentione hẽt esse imperfectũ, vt aũt est

an

in re, habet esse perfectũ: ideo Arist. 1. Ethi. tractauit de F beatitudine imperfectè magis scilicet, de beatitudine practica, quàm de speculatiua, & tñ 10. Ethi. tractauit de ea secundũ rõnem perfectam ponens eã in contemplatione rerũ altissimarũ. Ista duo Christus tenuit ĩ doctrina sua, nã tractauit de beatitudine ĩ principio, & in fine doctrinæ. Hic. n. posuit eã tanquã principiũ inclinans nos ad operandũ, cũ sit primũ, quod desideramus, & inf. 25. posuit eã iterum prout ad eã vltimò peruenitur: vnde ibi agitur de die iudicij, & de gloria bonorũ in regno cęlorũ, quod eis paratũ est, & ibi est finis doctrinę Christi. Nã seq. c. s. 26. non ponitur doctrina Christi, sed passio eius. Vnde cætera quæ sequuntur vsq; ad finẽ non pertinent ad doctrinã, sed sunt quædã relatio gestorũ Christi. Secũdum hoc Christus tenuit: quia sicut finis in re est perfectior, quã in intentione, vel in spe: ita posuit beatitudinẽ hic à G principio minus perfectè, q̃ inf. 25. quia istæ septẽ beatitudines, & præmia sua sunt quædã inchoationes futuræ beatitudinis in hac vita, q̃ in sanctis viris habentur, vt dicit Aug. in lib. de serm. Dñi, & ostẽdimus sup. q. 82. Et sic sunt minus perfectę, q̃ illa beatitudo, de qua inf. 25. quia illa est beatitudo consummata, scilicet quando sancti percipient regnum, quod eis paratum est.

Quare Deus dando legem Moysi non posuit in principio beatitudines, sicut posuit hic Christus.
Quæst. LXXXVIII.

QVęritur, quare, cũ Deus dederit legẽ Moysi in principio eius nõ posuit beatitudinem, sicut ponit hic Christus, & ponũt philosophi in doctrinis suis H moralibus. Dicunt quidã, ꝙ hoc fuit, quia obseruatores legis Moysi nõ perueniebant per eã ad beatitudinẽ. Sed istud falsum est, quia licet sacramenta illius gratiã nõ cõferrent gñaliter, sicut sacramẽta noui testamenti nec perfectũ reddebant hominẽ sicut dicitur ad Hebr. 7. neminẽ ad perfectũ deduxit lex, tñ obseruantes ea ex deuotione, quia lex Dei erat, assequebãtur beatitudinẽ vitæ æternæ, sicut nos. Et dato, ꝙ per eã non esset aliqua virtus perueniendi ad vitã æternã, tñ saltẽ posset poni aliqua beatitudo, sicut philosophi nõ putauerunt esse beatitudinem vitæ æternæ sicut nos ponimus, posuerunt tñ quãdã beatitudinẽ, quæ esset finis operationũ humanarũ. Talem saltẽ potuisset Deus ponere in lege Moysi, et si ipsa secundũ se nõ perduceret hoïes ad vitã ęternã. Dicendũ, ꝙ Deus nõ debuit ponere in lege aliqua beatitudinẽ, nisi beati- I tudinẽ vitæ æternæ, quia beatitudo est maximũ bonum naturę rõnalis. Si ergo aliquis sciens esse vitã ęternã possibilẽ homini aduenire, cõstitueret beatitudinẽ ĩ aliquo minori bono, erraret ponendo beatitudinem, quia vellet loqui contra conditionem eius, cũ sit de ratione beatitudinis esse summũ bonũ. Philosophi aũt, quia non cognouerunt distinctè bonũ aliquod hoïs post mortem, posuerũt beatitudinẽ eius in aliquo bono, quod esset in vita, siue in speculatione, siue in operatione virtutis. Deus aũt sciebat maius bonũ esse hominis post mortẽ: ideo si beatitudinẽ ponere vellet, nullã deberet ponere, nisi vitã æternã, & tñ in lege Moysi nõ debuit poni in principio beatitudo vitæ æternæ, nec in fine, quia dabatur lex illa hominibus multũ imperfectis, & rudibus, qui talia bona nunquã audiebant, nec esse putabant, & dato ꝙ eis annũ K ciarentur nõ inclinarẽtur ad illa, quia erãt omnino carnales. Debuit ergo Deus ponere quædã alia bona, ꝑ quæ eos alliceret ad obseruantiã legis, & non beatitudinẽ, nisi forte illa bona, q̃ cõstituebat eis, vt incitatiua vocaret beatitudinẽ. Et hoc non decebat, quia tunc Deus esset auctor erroris, & cã innuens hominibus, ꝙ in talibus bonis cõsisteret beatitudo, licet ergo mouerentur Iudæi per se ad illa bona, quæ Deus promittebat eis, & non ordinarent ea ad alterũ, nõ dicebantur per hoc habere beatitudinẽ. Nã pecora faciunt omnia propter quoddã bonum, quod est delectatio, & tñ non dicuntur esse beata, cũ beatitudo non sit nisi in summo bono simpliciter. Illud autẽ non possunt bestiæ cognoscere, nec desiderare, nec consequi, vt ostensum est sup. 39. Deus ergo potuit conuenienter aliqua bona temporalia promittere Iudæis pro obseruatione legis, non tamen debuit illa vocare beatitudinẽ, & sic factum est. In noua autem lege non ponebantur aliqua bona temporalia incitatiua ad legis custodiam, s. vita æterna, quæ est verè ipsa beatitudo: ideo potuit hic cõuenienter incipi legislatio à beatitudine, sicut factũ est.

De ordine beatitudinum inter se.
Quæst. LXXXIX.

QVæritur, de ordine beatitudinum inter se. Considerandum pro hoc, quia tria se consequuntur hic, scilicet, dona, beatitudines, & præmia, ex eo quòd dona sunt habitus, & beatitudines sunt actus eorum, & cuilibet beatitudinum correspondet pręmium, vel potius ipsum præmium sit actus secundus doni, qui competit ei G in statu patriæ, vt ostẽndimus sup. q. 85. Ideo necesse est ista se consequi, & habere similitudinem quandam ordinis, sicut habent similitudinem numeri. Nã septẽ sunt dona, & septẽ beatitudines, & septẽ præmia: De donis tñ dicit Aug. in lib. de Sermone Domini, ꝙ incipiunt à magis perfecto vsq; ad minus perfectum descendendo, de beatitudinibus, & præmijs dicit, ꝙ ascendunt semper à minus perfecto vsq; ad perfectissimũ. De donis patet: q̃a sunt septem, & quatuor eorum, scilicet, sapientia, & intellectus, scientia, & cõsilium, pertinent ad cognitionẽ, & tria reliqua, s. fortitudo, timor, & pietas ad operationem. Et inter illa omnia, quæ pertinent ad cognitionem sunt perfectiora eis, quæ pertinent ad operationem: sicut intellectus est excellentior in nobis viribus executiuis, & ideo ponuntur prius illa quattuor, s. sapientia, in- H tellectus, &c. Isa. 11. Et inter ista, quæ pertinẽt ad cognitionem quædam sunt purè contẽplatiua, quia nullo modo pertinent ad actiones, s. sapientia, & intellectus. Nam intellectus apprehendit spiritualia, sapientia autem ornat illa, & iudicat de omnibus eis rectè, & infallibiliter. Alia duo, s. scientia, & consilium pertinent ad dirigendũ actiones, sicut facit prudentia in moralibus. Et ista duo ponuntur post prima duo. Illa enim ponuntur prima, quia sunt perfectiora, & quia de illis duobus sapientia est perfectior intellectu, quia perfectius est iudicare, quàm apprehendere, ponitur sapientia prior omnibus, vt patet Isa. 11. Iste est ordo donorum.

Et ratio huius est, quia dona considerantur in nobis solum inquantum a Deo donata sunt. Nam ea hoc dona vocantur. Ex parte autem nostra nihil habent, quia I nos nihil facimus in collatione ipsorum. Ideo debent ordinari à perfectissimo vsque ad imperfectum, quia à perfectissimo, idest, à Deo donantur nobis, & descendunt in nos, qui sumus imperfecti, quia sicut dicitur: Iacob. 1. omne donum perfectum de sursum est descendens à patre luminum.

De beatitudinibus dicendum, quòd est ordo contrarius, quia incipiunt à minus perfecta, ex eo, quod beatitudines aliquo modo se tenent ex parte nostra. quia sunt actus nostri principali per dona, quæ in nobis sunt. Istam rationem differentiæ tangit Augu. in lib. de sermone Domini in monte. Ordo autem beatitudinum consideratur à minus perfecto ad magis perfectum, & ab exterioribus, ad interiora. Sic dicit sanctus Tho. 3. Senten. distin. 34. articu. 4. scilicet, ordo beatitudinum K accipitur secundum, quòd ab exterioribus homo ad interiora progreditur, quia maximè extrinseca sunt bona temporalia, post hoc autem proximus, post hoc passiones innatæ, postea operationes propriæ exteriores: postea compositio interior, deinde apprehensio, postea ordinatio.. Passio verò illata ponitur vltima omnium, quasi aliorum manifestatiua. Et sic vult bona temporalia esse maximè exteriora: & circa hoc est prima beatitudo, scilicet, paupertas spiritus, per quam contemnuntur diuitiæ, honor, & potestas secularis. Secundo loco est proximus, & in habendo in se ad eum bene non nocendo sibi per passionem iræ in nobis insurgentes, vel tolerando offensam ab eo illatam consistit beatitudo, scilicet, beati mites. Tertio loco sunt passiones innatæ, scilicet, desideria delectationum, quæ sunt in sensu. Et circa istas in contemnendo eas, & abdicando

consi-

consistit tertia beatitudo, scilicet, beati, qui lugent, quia qui luget in nullo delectatur quandiu luget.

Quarto loco ponuntur operationes nostræ exteriores, secundum quas operatur quis bonum ad proximum, vel absolutè inquantum est iustum, & in hoc consistit quarta beatitudo, scilicet, beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam.

Quinto loco ponuntur compassio interior, secundum quam quis miseretur alteri. Nam licet misericordia prodeat in actum exteriorem benefaciendo ei, cui miseremur, tamen misericordia secundum se dicitur, vt est quidam motus interior compassionis ad proximum, & in hoc consistit beatitudo quinta, scilicet, beati misericordes. Sexto loco ponitur apprehensio, quæ pertinet ad intellectum, & ad alias potentias iudicatiuas. Et in hoc stat sexta beatitudo, cuius secundus actus est videre Deū scilicet, quoniam ipsi Deum videbunt, & est actus intellectus: quia Deus per intellectum videtur, ipsa autem beatitudo, idest, primus actus eius consistit in quadam dispositione ad hoc, scilicet, in purificatione cordis, quod facit videre Deum: ideo dicitur beati mundo corde. Septimo loco ponitur ordo, qui est quædam habitudo hominis ad proximum, vel proximorum inter se, & ista est pax, secundum, quam omnia benè componuntur, & in ea consistit 7. beatitudo, scilicet, beati pacifici. Octauo loco ponitur iniuria illata ab altero, & circa hoc consistit 8. beatitudo, quæ non propriè vocatur beatitudo, sed quædam confirmatio beatitudinum, vt ostēsum est supra quæstio. 86. Potest etiam considerari iste ordo secundum, quòd vna beatitudo exigit aliam, sicut est in via doctrinæ: quia postquam quis cognouerit vnā conclusionem, ordo est, vt cognoscat aliam, quæ sequitur ex ea tanquam ex principio. Ipsum autem primum principium non præsupponit aliud prius. In beatitudinibus prima est contemnere temporalia bona. Nam quando quis incipit viam perfectionis, primum, quod occurrit ei, est contemnere, & abrenunciare temporalibus bonis. Vnde cum Christus ostendisset cuidam viam planam eundi in vitam æternam, quæ erat per custodiam mandatorum, & ille dixisset, hæc omnia custodiui à iuuentute mea, Christus dixit: Si vis esse perfectus, vade, & vende vniuersa, quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me. Et sic innuit, quòd ad incipiendum sequi Christum per viam perfectionis primum est contemnere res temporales, & abrenunciare eis. Ista ergo est prima beatitudo, scilicet, paupertatis. Sic enim dicit Chrysosto. quòd in paupertate ponitur quod iam stabile fundamentum, quia subiecta alia super ænitentur. Et Ambrosius dicit super Luc. quòd inde incipit beatitudo diuino iudicio, vbi ærumna existimatur humana, scilicet, homines solent putare maximam infœlicitatem esse paupertatem: ideo Christus posuit eam beatitudinem primam. Est autem secunda beatitudo, beati mites: quæ conuenienter sequitur post primam, quia per illam exterioribus abrenunciamus, per istam vero nos circa nostra desideria, & passiones dirigimus. Vnde Ambros. super Luc. dicit: Cùm simplicitate contentus fuero inops, superest mores vt meos temperem. Quid enim mihi prodest carere temporalibus, nisi fuero mitis?

Tertia beatitudo conuenienter sequitur, scilicet, luctus, quia cum quis incœperit interiores passiones suas dirigere, tunc peccata, quæ per eas perpetrauit agnoscens, luget. Sic dicit Ambros. super Luc. Cum hæc feceris, scilicet, vt sis pauper, & mitis, quia peccatores, lugeto peccata tua.

Quarta beatitudo conuenienter sequitur, scilicet: Iustitiam esurire, quia qui peccata defleuit, incipit virtutum opera desiderare, quæ non desiderat, qui adhuc in peccatis manet. Sic dicit Ambro. super Luc. Postquam delicta defleui esurire incipio, & sitire iustitiam. Æger enim quando in graui morbo est non esurit.

Quinta beatitudo post hanc sequitur, scilicet, misericordem esse, quia qui virtutū opera desiderat proximis misereri vult. Maximè quia iustitia, & misericordia cōiunctæ sunt. Vnde dicit Glo. Iustitia, & misericordia ita

A coniunctæ sunt, vt altera debeat temperari. Iustitia enim sine misericordia crudelitas est: misericordia autem sine iustitia est dissolutio.

Sexta beatitudo sequitur, scilicet, cordis munditia, scilicet, quia iustitia, & misericordia ex corde mundo fieri debent. Vnde Ambro. dicit: Qui misericordiam defert, amittit, nisi mundo corde misereatur. Nam si iactātiam quærit nullus fructus est. Vel dicitur, quòd munditia cordis, quæ in homine ablata erat per culpam, per opera iustitiæ, & misericordiæ reformatur, vt iterum homo mundus corde esse incipiat, & sic ad videndum Deum disponatur. Septima beatitudo sequitur, s. pax, quia post omnia prædicta superest, vt homo pacē in seipso, & ad proximos seruet. Vnde Ambr. super Luc. dicit: cum interiora tua vacua feceris ab omni labe peccati, ne dissensio-
B nes, contentionesq; ex affectu tuo prodeant à te, pacem incipis, vt alijs pacem feras. Considerandum autem, quòd prima beatitudo, scilicet, paupertas spiritus potest intelligi dupliciter. Vno modo pro humilitate. Nam spiritus secundum primam sui originē significat ventū, vt Ps. 4. spiritus procellarum pars calicis eorum, idest, ventus impetuosus erit pœna, vel tormentum suum, & Psal. 148. spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius, idest, vēti impetuosi obediunt Deo. Et secundū hoc homines superbos solemus dicere habentes multum de spiritu, quia multum inflati sunt propter superbiam, & iram. Sic accipitur Isa. 2. Quiescite ab homine, cuius spiritus in naribus eius: quia excelsus reputatus est ipse. Isti sunt superbi, qui se excelsos reputant, & spiritus, idest, inflatio superbiæ, & iræ est in naribus eorum, quia promptum
C est eis irasci, & superbire. Et sic homines humiles dicentur habere modicum de spiritu, idest, de inflatione, & quia pauper parum habet vocabuntur pauperes spiritu: qui modicum, vel nihil habent de inflammatione cordis. Sic enim accipit August. dicens: præsumptio quidem spiritus audaciam, & superbiam signat. Vulgo enim magnum spiritum superbi habere dicuntur, & rectè. Nam spiritus ventus est, quis vero nesciat superbos inflatos tanquam vento distentos? Quapropter rectè intelliguntur hic pauperes spiritu humiles, & timentes Deum non habentes spiritum inflatum. Alio modo potest accipi spiritus pro voluntate, vel delectatione. Et dicuntur pauperes spiritu, qui voluntariè temporalia cōtempserunt. Et hi beati sunt: nam qui ex necessitate pauperes sunt ad hanc beatitudinem non pertinent. Sic
D enim dicit Chrysost. super Matthæum, quòd sunt pauperes spiritu, qui mendici dicuntur, vel qui voluntariè humiles sunt, & non ex necessitate. Beatitudo secunda est, beati mites. Et dicuntur mites, qui in se iram cohibent, ne insurgat, vel si insurrexerit, frenant. Vnde August. dicit: Mites sunt, qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum. De hoc etiam Ambros. dicit: Mitiga affectum tuum, & non irascaris: aut certè iratus ne peccaueris. Præclarum est enim motum temperare consilio. Nec minoris virtutis dicitur cohibere iracundiam, quàm omnino non irasci, cum plurimum istud leuius, & istud fortius æstimetur. Beatitudo 3. est luctus, qui consistit in abdicatione delectationum carnis, ita vt voluntariū luctum assumamus. Potest etiam accipi pro luctu peccatorū, quo peccata deflemus: Sic dicit Hilarius, lugentes hic dicuntur non or-
E bitates, aut contumelias, aut damna merentes, sed peccata vetera flentes. Et non solum pertinet ad hanc beatitudinem peccata propria flere, sed etiam cum nostra fleuerimus, aliena lugere, quod ad perfectiores pertinet. Sic dicit Chrysostomus super Matthæum. Quia sua quidem peccata lugent beati, sed mediocriter, beatiores aut sunt, qui aliena peccata lugent, & tales esse omnes doctores. Sic enim Samuel fleuit peccata Saulis, pro quibus Deus illū abiecerat. 1. Reg. 15. & 16. & Paulus fleuit eos, qui post immunditiam pœnitentiam non fecerunt, vt dicit Hier. super Matth. Et iste luctus non solum dat lugenti veniam peccatorum, sed etiam magnum gradum meriti tribuit, & consolationes multas in hoc sæculo affert. Vnde Chrysosto. in quadam homilia dicit: Licet talibus sufficiat venia fructus non terminat retributionem

in re-

Quomodo intelligatur paupertas spiritus.

in remissionē peccatorum, sed etiam multarum facit participes consolationum, & hic, & in futuro. Semper enim maiores laboribus Deus dat retributiones. Beatitudo 4. est esurire iustitiam, quod intelligitur, quòd non solum iustitiam desideremus, sed etiam quòd ex magno affectu. Intelligitur etiam per hoc, quòd nemo putet se sufficienter iustum esse, sed semper iustitiam desideret, quasi adhuc nullā habeat. Sic dicit Hieronymus super Matth. Non nobis sufficiat velle iustitiam, nisi iustitiæ patiamur famem, vt sub hoc exercitio nunquam nos satis iustos, sed semper esurire iustitiæ opera intelligamus. Et accipitur iustitia hic pro iustitia legali, quæ est omnis virtus, vt dicitur 5. Ethic. Nam qui illam habet, simpliciter iustus est, cum omnem virtutem habeat, quia lex actum omnium virtutum iubet. Et isto modo solet accipi communis iustitia in sacra scriptura. Vel potest accipi pro iustitia particulari distributiua, vel commutatiua, & tunc opponitur speciali vitio. Nam commutatiua opponitur auaritiæ, distributiua autem pluribus vitijs opponitur, & maximè acceptioni personarum. Sic dicit Chrysost. super Matth. quòd iustitiam hic vocat vniuersalem virtutem, vel particularem auaritiæ contrariam. Quia enim de misericordia dicturus erat ostendit qualiter misereri oporteat, scilicet, non ex rapina, nec ex auaritia. Beatitudo 5. de misericordia, quæ cōsistit in hoc, quòd proximis sine debito aliquid elargimur: & maximè quando miserias eorum in nos transferimus compatiētes eis. Sic enim dicit Remigius, quod misericors dicitur habēs miserum cor: quia alterius miseriam quasi suam reputat, & de malo alterius quasi de malo suo dolet, & non solum aliquis miseretur alteri quādo ei circa temporalia subuenit, sed etiam si eius defectus tolerat patienter. Sic dicit Hieron. super Matth. misericordia hic non solum in eleemosinis intelligitur, sed in omni peccato fratris si alter alterius onera portemus. Beatitudo 6. est cordis mundiria. Et ista est quando quis ab omni vitio cauet. Ita vt in corde eius nulla peccati sordes sit. Vel dicitur munditia circa temperantiam, quia per intemperantiam maximè cor polluitur, & ipsa ad videndum Deum valdè impedit. Sic dicit Chrysost. in quadam Homilia, quòd mundos corde hic dicit eos, qui vniuersalem virtutem habent, & nullius sibi mali conscij sunt. Vel eos, qui circa temperantiam consistunt, quæ maximè necessaria est ad videndū Deum, sicut dixit Paulus. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum ad Hebr.æ. 12. Beatitudo 7. est pax, quæ dicit quandam tranquillitatem ordinis, vt ait August. 19. de Ciuita. Dei. Et ista tranquillitas potest esse in homine ad seipsum in eo, quòd pars inferior, scilicet, sensitiua rationi obediat. Et ista est maxima pax, secundum quam aliquis verè bonus est.

Nam nichil prodest, quòd quis inter alios pacem constituat, si in se pacem non habet, & postquam in se habuerit inter alios eam constituet. Nam vtrunque ad istam beatitudinē pertinet. Sic dicit Hieron. super Matt. quòd pacifici dicuntur qui primum in corde suo deinde inter fratres desidentes pacem faciunt. Quid enim prodest alios pacari tua pace, cum in tua anima sint bella vitiorum? Ob hoc igitur præcipua pax est, quam homo in seipso constituit. Sic dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte: pacifici in seipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes: & subijcientes rationi carnales concupiscentias habentes edomitas fiunt regnum Dei, in quo ita sunt ordinata omnia, vt quod est in homine præcipuum, & excellens imperet cæteris reluctantibus, quæ sunt nobis, & bestijs communia. Est autem verum, quòd ad istam pacem, quam diu viuimus peruenire sufficienter non possumus, quia semper aliqua repugnantia manent, vt merendi locus sit. Sic enim dicit Aug. in lib. retractationum, non tamen cuiquam prouenire potest, vt lex repugnans legi mentis omnino non sit in mēbris.

Comparatio: seu assignatio beatitudinū ad dona Spiritus sancti.

Sed hoc nunc pacifici agunt domando concupiscentias carnis: vt ad pacem plenissimam quādoq; veniatur. Istas beatitudines secundum istum ordinem assignat August. in lib. de sermone Domini, & attribuit eas singulis donis, dicens: Attendēdus est diligenter numerus harū septem F sententiarum. His .n. quasi septem gradibus conuenit septiformis operatio Spiritus sancti, quam Isaias describit. Sed ille à summo hic ab imo, quia ibi dicetur filius Dei ad ima descensurus. Hic homo de imis ad Dei similitudinem ascensurus. In his primò est timor, qui congruit humilibus, de quibus dicitur: beati pauperes spiritu. i. non alta sapientes, sed timentes.

Secunda est pietas, quæ conuenit mitibus: qui enim piè viuere quærit, honorat, & tamen reprehendit, & nō resistit quod est mitem fieri.

Tertia est scientia lugentis, quæ conuenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis nunc iuncti, quæ quasi bona appetierunt. Quarta est fortitudo, quæ conuenit esurientibus, & sitientibus, quia desiderantes gaudium de veris bonis, laborant, à terrenis cupientes auerti. Quinta G est consilium, quæ conuenit misericordibus: quia vnum remedium est de tantis malis eruí, dimittere alijs, & dare. Sexta est intellectus, & conuenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre, quod oculus nō vidit. Septima. s. sapientia cōuenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperant spiritui. Nunc autē de præmijs beatitudinum dicendum, quod conuenienter assignantur, & secundum ordinem ascendēdo semper, sicut & ipsæ beatitudines, quibus respōdent semper ascēdunt. Et quia primum videtur esse maius alijs dicendū est vno modo, quod primum intelligitur in omnibus, idest, quod præsupponitur in quolibet præmio, & tunc necesse est quodlibet esse maius primo, cum addat aliquid super illud. Sic enim innuit Chrysostomus in quadam Homilia, scilicet, quod per hæc omnia re H gnum cœlorum intelligitur, & nihil terrenum expectandum est. Est ergo primum præmium regnum cœlorum; per quod vita æterna absolutè significatur, & quodlibet aliud præmium specialiter exprimit aliquam perfectionem, quæ non intelligitur per regnum cœlorum generaliter dictum. Alij dicunt, quod quodlibet præmium non solum præsupponit primum, sed etiam omnia præcedentia, communiter autem regnum cœlorum pauperibus promittitur, quia vt dicit August. superbi appetunt regna terrarum, quia humilium est regnum cœlorum. Et conuenit etiam, qui patitur paupertatem pro Christo ab eo diuitias suscipere debet. Vnde Glo. dicit, pauperibus in præsenti conuenienter promittuntur diuitiæ cæli. Conuenit etiam, quia paupertas spiritus est humilitas. Et quia superbia deducit ad infe- I ros, humilitas deducit ad cęlum, vt ait Chrysost. super Matth. scilicet. Cætera vitia deponunt ad inferos, maximè tamen superbia, sic & omnes virtutes inducunt in regnum cœlorum, sed maximè humilitas, quia propriū est, vt qui se humiliat exaltetur.

Secundum præmium est possidere terram .i. regnum cœlorum. Et istud est maius, quàm præcedēs, quia illud solum dicit habere cęlum, istud autem firmitatem addit per hoc, q dicit, possidebūt. Sic dicit Glo. mites, qui seipsos possident, hęreditatem patris in futuro possidebunt. Plus enim est possidere terram, quàm habere regnū cœlorum. Multa .n. habemus, quæ statim amittimus.

Tertium præmium est consolari. Et istud maius est, q̃ possidere, quia potest esse aliqua possessio sine iucunditate. Sic .n. dicit Glo. Maior est retributio lugentis quā pau K peris, & mitis. Plus est .n. gaudere in regno quam habere, & possidere illud: multa enim cum dolore possidemus. Et est conueniens premium, vt qui in hoc mundo lugebunt in futuro consolentur. Et non solum quando lugent peccata sua, sed etiam quando peccata aliorum, & contingit q illi pereant, dolent nimium, qui pro eis lugendo laborauerunt. Postq̃ verò Deum viderūt, agnoscent, q non sine causa illi perierunt, & nunc consolabuntur de præterito dolore. Sic dicit Chrys. super Matt. Qui aliena peccata lugent, consolabuntur: qui cum in seculo illo prouidentiam Dei agnouerint, & intellexerint, quod qui perierunt non fuerunt Dei, de cuius manu nemo rapere potest, de eis, luctu derelicto, in sua beatitudine lætabuntur.

Quartum præmiū est saturari, & maius est, q̃ pcedēs, quia aliqui gaudēt, vel cōsolātur, quib. gaudiū ad abūdātiam

tiam non prouenit. Et propriè erit ista saturitas, quia sancti plora habebunt, quàm desiderauerunt. Sic dicit Chrysost. super Matth. Saturabuntur largitate remunerantis Dei, quoniam maiora erunt præmia Dei, quàm desideria sanctorum. Quintum præmium est misericordiam consequi, & istud est maius, quàm præcedens, quia potest aliquis saturari recipiendo, quod meretur, misericordiā tamen consequi est vltra meritum recipere de ipsis bonis vitæ æternæ. Vnde glo. dicit: misericordibus merito misericordia impenditur, vt plus recipiant, quàm meruissent, & sicut plus recipit ille, qui vltra saturitatem habet, quàm qui solum habet ad saturitatem, ita maior est retributio miserentis, quàm omnium præcedentium. Et iustè hoc præmium datur, vt pro misericordia reddatur misericordia. Etiam fit hoc, quia Deus valde delectatur in misericordia. Vnde solis misericordibus promittitur misericordiam, qui verò misericordiam non habuerit, illā nunquam recipiet: Iacobi. 2. iudicium sine misericordia fiet illi, qui non facit misericordiam. Sic etiam Hilarius dicit, quòd in tantum Deus beneuolentiæ nostræ in omnes delectatur affectu, vt suam misericordiā sit solis misericordibus præstaturus. Sextum præmium est videre Deum, & maius est, quàm præcedentia, quia nihil maius esse potest, quàm videre Deum. Sic dicit Glo. Maiorē remunerationem habent mūdo corde, quàm omnes primi. Sicut qui in curia regis vident faciem eius, maiores sunt, quam qui solum in curia plaudent. Nam videre faciem regis, idest, posse videre eam quandocunque voluerit quis, magnam excellentiam ostendit. Et sic Esther. 1. ad ostendendam excellentiam septem ducum Medorū, & Persarum: dicitur quòd isti videbant faciem regis, & primi post eum residere soliti erant. Istud autem maius est, quàm misericordiam consequi. Quia potest quis misericordiam consequi recipiendo vltra id, quod meretur, qui tamen ad hanc excellentiam, quæ est videre Deum, non eleuetur. Septimum præmium est vocari filiū Dei. Et ista est maxima dignitas, quia filius patri acceptissimus est. Qui ergo filius Dei est, nō solum eum videt, sed etiam excellenter ei adhæret. Vnde Glo. dicit: maximā dignitatem habent pacifici. Sicut qui filius regis dicitur, in domo regis summus est: Hæc autem beatitudo septimo loco ponitur, quia in sabbatho veræ requiei dabitur vera pax, sex ætatibus transactis.

Dicto autem de beatitudinibus, de fructibus, & de donis, dicendum erat, quia ista se consequuntur per quandam similitudinem, & propinquitatem, sed de fructibus dicetur infra 13. & ad Gala. 5. de alijs fructibus, qui sunt virtutes, de donis autem Isaiæ 11.

Luc.14.8 Mar.4.8 *Vos estis sal terræ, quod si sal euanuerit, in quo salietur? Ad nihilum valet vltra, nisi vt mittatur foras, & conculcetur ab hominibus.*

Vos estis. Supra positæ fuerunt beatitudines, quæ perficiunt hominem in vita contemplatiua, licet plurimę earum præsupponantur ex vita actiua, quæ præcedit ad cōtemplatiuam: hic agitur de virtutibus prælatorum, qui excellere debent tam in vita actiua, quàm in contemplatiua. Et quia prælati sunt successores Apostolorum, licet ista dicerentur immediatè Apostolis, pertinent tamē ad prælatos, qui Apostolorum vitam imitari tenentur, vnde virtutes præcedentes, idest, beatitudines, quas vocamus interdum virtutes, præsupponi debent ad istas virtutes, de quibus hic dicitur, quia illæ sunt generaliter pro quolibet viro perfecto: istæ autem specialiter pro prælatis, qui perfecti viri esse debent. Et ponuntur hic aliqua, quæ specialiter ad eos pertinent. Et primò quantum ad eorum vitam, secundò quantum ad ipsorum doctrinam, ibi. *Nolite putare.* Debet autem vita prælatorū esse excellens in multis, & principaliter in quatuor. Primò vt sint discreti in agendis, secundò, vt sint sufficiētes in scripturis intelligendis, tertiò, vt sint constantes in oppressoribus ouium suarum reprimendis, quartò, vt sint idonei in bonæ vitæ exemplis præstādis, & ista quatuor tāguntur hic, secundū, ibi. *Vos estis lux.* Tertium, ibi. *Non potest ciuitas.* Quartū, ibi. *Nec accendunt lucernā.*

A Circa primum dicitur. *Vos estis sal terræ.* Ad solos Apostolos, siue Christi discipulos ista verba dirigebantur, licet præsentibus turbis omnia hæc Christus prædicaret. Sed faciebat sicut nunc prædicatores faciunt, qui præsentibus viris doctis, & plebe prædicant, & quando subtilia dicunt ad doctos se conuertunt, cum vero minora omnibus communiter loquuntur. Et dicitur. *Vos estis sal terræ.* Idest, estis condimentum, & discretio. Nam sicut sal omnibus cibis saporem dat, ita & prudētia omnes actus nostros modificat, & sapidos reddit. Vnde sapientiā vulgariter sal appellare solemus: Et sic dixit Apostolus: Omnis sermo videtur sale conditus simul, idest omnia verba vestra cum discretione proferantur. Sic ēt dicitur Mat. 9. Habete in vobis sal, idest habete discretionem in operibus vestris. Et cum multæ virtutes ad prælatos pertineāt, B discretio maximè necessaria est, quia actus prælatorū est regere, & ordinare alios. Et tamen iuxta Aristo. sapientis est ordinare, ideo sapientia, idest prudentia est prima, & propria virtus prælati. Ideo ante cæteras virtutes Christus dixit hic, quòd Apostoli, & prælati debebant esse sal, idest prudentiam habentes. Et non solum ad prælatos, sed etiam ad quemcunque hominem, nam prudentia est prima virtus, eo quod ad ipsam solam pertinet dirigere actus omnium virtutum moraliū, & sine ea virtutes nō proficiūt. Immo interdū deterius erit habere virtutes naturales, i. inclinationem ad virtutes, quàm nō habere: quia existentibus istis inclinationibus si non adsit prudentia moderatrix, errabitur grauiter circa istarum inclinationum actus, & quātum fuerit vehemētior inclinatio erit maior occasio errandi, quia tanto magis ibitur ad extre- C mum, cum non sit ibi prudentia, cuius est medium constituere. 2. Eth. Et ponitur exemplum Arist. de hoc 6. Ethi. in fine dicens, quod habentibus naturales virtutes siue prudentia contingit id, quod accidit in corpore fortiter moto sine lumine, quia quanto fuerit motus fortior tanto erit grauius periculum impingendo in aliquid, vel cadendo. In prælatis tamen istud potius est, quia non seipsos solum, sed plurimos regere debent. Et si seipsos nescirent regere, à fortiori alios non regerent. Ideo Apostolus quando ostendit virtutes episcoporum dixit, quod haberent scire regere bene domos suas, vt ex hoc argueretur, quod essent apti ad regendum Ecclesiam. Sic dicitur 1. ad Timo. 3. Oportet Episcopum domui suæ esse benè præpositum, si quis enim domui suæ præesse nescit, quomodo Ecclesiæ Dei diligentiam habebit. Quasi dicat: Non po- D test esse. Et propter hoc Christus non solum dixit hic. *Vos estis sal.* Sed. *Vos estis sal terræ.* Idest, non solū pro vobis debetis habere sal, idest, discretionem, sed pro tota terra, quia totus mundus prælatis diuersis subditus est, ideo ipsi pro tota terra discretionem habere debent. *Quod si sal euanuerit.* Euanescere est virtutem amittere, & tunc sal euanescit, quando virtutem non habet ad saliendum, idest, ad condiendum res, quibus fuerit aspersum. Sic dicitur: Marci 9. Bonum est sal, quod si sal insulsum fuerit, idest, non habuerit virtutem salis. *In quo salietur?* Potest teneri istud verbum, salietur, impersonaliter, & est sensus. *Si sal euanuerit.* Idest, virtutem amiserit. *In quo salietur?* Idest, cum quo condientur res? quia nihil est aliud, quod possit dare illum saporem condimenti nisi sal. Vel potest teneri passiue, & tunc suppositum suum est sal, & est sensus, si sal amise- E rit virtutem. *In quo salietur?* Idest, cum qua re ipsum sal poterit recuperare virtutem salis, quod est saliri? Nam si aliæ res perdant virtutem saporis, apposito sibi sale condientur, si autem sal perdiderit virtutem condimenti, non superest aliquid quo apposito recuperet virtutem saliendi.

Et secundum hoc potest intelligi dupliciter de prælatis. Vno modo, quod si discretio defuerit in eis nihil est, per quod cæteri dirigantur in operationibus suis, cū directio esse deberet per prudentiam, & legem positam à prælatis. Secundo modo, quod si discretio defuerit in prælatis, & peccauerint per indiscretionē, nemo superest, à quo corrigantur, quia supra prælatos nullus est. Vterq; sensus cōueniens est, & tamen litera potius vult secundum, scilicet, quod sal si euanuerit non potest recuperare virtutē condiendi

dicendi per aliquid aliud, & ita expressè posuit Marc. dicens: bonum est sal, quod si sal insulsum fuerit, in quo condietis illud? idest, per quid recipiet virtutem condimenti ipsum sal? Quasi dicat, per nichil. Et sic in isto secundo sensu debet applicari prælatis, scilicet, si aliquis de subditis discretione caruerit, poterit per prælati prudentiam regulari, sicut cum aliqua res caret sapore, recipit illum à sale: si tamen ipsum sal sapore careat, à nullo potest illum recipere, & sic quando prælatus indiscretus fuerit, per nullum potest dirigi. Et in hoc ostenditur magnum periculum, quod est, si prælati indiscreti fuerint. Et istum sensum tenet Hierony. dicens: si doctor euanuerit, quo alio doctore emendabitur? Quasi dicat: nullo: quia doctor inquantum est doctor, non habet alium doctorem, sed inquantum est discipulus habet. Sic dicit Aug. Si vos, per quos populi condiendi sunt metu persecutionum temporalium amiseritis regna cælorum, qui erunt homines, per quos à vobis error auferat? Quasi dicat: Nulli: Quia prælatum peccantem nemo corrigit per modum iurisdictionis, sed potius exemplum eius subditi sequuntur. Vnde cum ipse peccat subditos delinquere facit. Sic dicitur Leui. 4. Si peccauerit summus sacerdos delinquere faciens populum: Quasi dicat. Quando ipse peccat populus delinquit: quia sequitur eum delinquentem. *Ad nihilum valet vltra*: Scilicet, sal postquam euanuerit, idest, virtutem amiserit, ad nichil vltra valet: quia totus vsus suus erat ad condiendum cibos. Si ergo virtutem cōdiendi amiserit, ad nichil iam prodest. Ita cum prælatus ad nichil sit, nisi vt per eum subditi dirigantur, cū indiscretus fuerit, ita vt per eum nemo possit dirigi, ad nichil valet. *Nisi vt mittatur foras, & conculcetur ab hominibus*. Scilicet, sal quandiu prodest ad condiendum seruatur in domo, quia vsus eius vtilis est. Cum autem ad nichil prodest, superfluum est istud conseruari. Ideo iam non seruatur, sed proijcitur extra domum, & tunc conculcatur ab hominibus. In quo signatur sua inutilitas: quia id, quod inutile est, & vile conculcatur: sicut lutum plateatum, quod ad nichil prodest, conculcatur, & stercus, quod inutile est, conculcatur. Sic enim dicitur de muliere fornicaria: Quasi stercus in via conculcabitur. Eccles. 9. Ita est prælatus, qui si careat discretione, cum non sint vtiles ad aliquid debent proijci foris, idest, deponi de dignitate, & conculcari ab hominibus, idest, quod efficiatur iam subditus, & contemptibilis, qui nesciuit esse prælatus.

Lib. 1. de Sent. Dñi in monte. c. 10. to. 4.

G

H

I Et tunc tales non solum à prælatis, qui vocantur homines, idest, rationem habentes conculcabuntur, idest, subijcientur, sed etiam ab alijs, quos prius subditos habebant, conculcabantur, quia ab eis contemnentur. Et sic Deus iubet, quod prælati, qui discretionem, & sapientiam abiecerint, de dignitate repellantur. Osee 4. Quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris michi. Sic enim Glos. dicit hic, quod postquam illi, qui capita sunt aliorum, abiecerunt discretionem, & defecerunt: nulli vsui apti sunt, nisi ad hoc, quod mittantur foras ab officio docēdi: Et idem dicit Hilarius. Sed Luc. 14. videtur aliqualiter litera contraria, scilicet, si sal euanuerit, in quo condietur: nec in terra, nec sterquilinium vtile est, sed foras mittetur. Et sic innuit, quod etiam nō est bonum ad hoc, quod proijciatur in terram? Dicendum, quod sal nullum vsum habet directe, nisi condire: habet tamen virtutem desiccandi, & conseruandi, quæ consequuntur ad condire. Et quandiu manserint istæ virtutes, manet vis condiendi. Cum autem illa perierit omnes perierunt, & propter illas virtutes interdum ponitur sal ad alios vsus, vt ad aliquid desiccandum, & conseruandum, & sic sal potest prodesse interdum ad terram, idest, ad desiccandum virtutem germinatiuam terræ. Vnde quando aliqui victores irati vrbibus volunt eas in æternum inhabitabiles reddere, aspergunt eas sale, sic fecit Abimelech, quando accepit vrbem Sichem: Iudicum 9. sic etiam de alijs locis factum legimus. Sic dicit Hieron. legimus in scripturis vrbes quasdam ira victorum sale seminatas, vt germen nullum in ipsis oriretur. Et sic sal potest esse vtile ad terram, idest, ad desiccandum terram, & sterilem eam reddendum. Postquam

K

F vero euanuerit, nec prodest ad condimentum, nec etiam est vtile in terram: idest, ad aliquem vsum in terra faciendū. Et similiter potest esse vtile ad aliquem vsum faciēdum in sterquilinio & quandiu virtutem habet ad hoc cōseruatur in domo, cum vero ad nihil horum prodest: tunc foras mittitur, & conculcatur.

Quare prælati vocantur sal.
Quæst. XC.

QVæritur, quare prælati vocantur hic sal. Dicendum, quod istud est, quia eis conueniunt proprietates salis, non solum quantum ad condimentum, per quod signatur discretio: vt sup. dictum est, sed etiā quantum ad alia. Nam sal habet vim mordicatiuam, & mordet res molles. Voluit autem Christus per hoc dicere Apostolis, ne curarent si alios maledicentes sibi audirēt, sed illa negligerent. Sic dicit Chrysostom. super Matt. Si alios mordentes mala audiatis gaudete. Hoc enim est opus salis mollia mordicare, quasi aliorum maledicto nihil vobis noceat, sed testimonium est vestræ virtutis. Conuenit etiam quantum ad hoc, quod sal habet conseruare res, ne putrefiant per longum tempus. Ita & Apostoli verebant prædicatam doctrinam, per quam homo non putrefieret in sordibus peccatorum. Sicut dicitur Ioelis. 2. Computruerunt iumenta in stercore suo. Sic dicit Hilarius: quod hæc est proprietas, & officium Apostolorum, quod ex fide quærendum est. Hoc enim in omnem vsum humani generis incorruptionē corporibus, quibus fuerit aspersum tribuit, & ad omnem sensum conditi saporis aptissimum est. Apostoli autem sunt rerum cœlestium prædicatores, & velut æternitatis seminatores: meritò ergo sal terræ nuncupati sunt, quod per virtutem doctrinæ quasi salientes æternitati corpora seruant. Conuenit etiam hoc quantum ad modum generationis salis, & virtutem eius, quæ Apostolis conueniunt.

Proprietates salis cōueniūt prælatis.

Vnde Remigius dicit: Sal per aquam, & per ardorem solis, & per flatum venti in naturam alteram commutatur, sic & Apostolici viri per aquam baptismi, & ardorē dilectionis, & flatum Spiritus sancti in spiritualem regenerationem mutati sunt. Sapientia etiam cœlestis per Apostolos prædicata exsiccat humores carnalium operū, aufert fœtorem, & putredinem malæ conuersationis, & vermem libidinosæ cogitationis, & alia multa sal facit, quæ Apostolis conueniunt.

Vos estis lux mundi. Non potest ciuitas abscondi supra montem posita, neque accendunt lucernam, & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, vt luceat omnibus, qui in domo sunt. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum, qui in cælis est. Nolite putare, quoniam veni soluere legem, aut prophetas: non veni soluere, sed adimplere. Amen quippe dico vobis, donec transeat cælum, & terra, iota vnum, aut apex vnus non præteribit à lege, donec omnia fiant. Luc. 16. d

Vos estis lux mundi, &c. Hic ponitur secundum, quod pertinet ad prælatos, scilicet, quod excellant alios in scripturis sanctis intelligendis. Nam sicut tenentur esse discreti vt se, & alios regant, ita, & intelligentes in sacris scripturis esse debent, quia tenentur docere alios nihil occultando, aut subtrahendo de eo, quod pertinet ad instructionem vitæ. Sicut dicebat Apostolus Ephesijs. Vos scitis quomodo nihil subtraxerim vobis vtilium quominus annunciarem vobis, & docerem vos publicè. Et hoc est ita necessarium, quod si prælato non docente aliqui propter defectum doctrinæ pereunt, ipse reus est sanguinis illorum, & non poterit excusari, quin sit reus, nisi annunciauerit omnia, quæ sunt necessaria ad salutem subditorum, sicut ibidem dixit Paulus. Contestor vos hodierna die, quia mundus sum à sanguine omnium vestrum. Non enim subterfugi, quominus annuncia-

nunciarem omne consilium Dei vobis. Act.120. Pendet A
tñ doctrina necessaria salutis in sacra scriptura, q̄ prædi-
care non pōt qui ignorat: ideo oportet, ꝙ prælati illā in-
telligant, & non solum mediocriter, sicut cæteri, sed emi
nenter, quia tenentur eam defendere per rationem, sicut
dicitur 1.Pet.3. sanctificate Christū in cordibus vestris,
parati semper ad satisfactionē omni poscenti vos rationi
de ea, q̄ in vobis est, Fide, & Spe. Et quantū ad hoc vocan
tur cōiter lux, quia ipsa est, per q̄ omnia manifestantur:
Ad Ephe.4. Omnia, quæ arguuntur à lumine manifestā-
tur. Omne.n. quod manifestatur lumen est. Et quia p sa-
pientiā prælatorū cæteri debent liberari ab ignorātia, si-
cut p lucē liberamur à tenebris: cōuenienter prælati lux
appellati sunt. Et ob hoc ipsi in sua promotione, i. in con
secratione profitentur se habere scientiā sacrarū scriptu-
rarū vtriusq; testamenti, in quo continetur omne, qd ad B
vitā humanā dirigendā à Deo traditū est. De hoc Chrys.
super Matth. dicit, ꝙ sicut doctores pp bonam conuersa-
tionem sunt sal, quo populus conditur. Ita pp verbū do-
ctrinæ sunt lux, qua ignorantes illuminātur. Prius est.n.
bene viuere, q̄ bene docere, & ideo postq̄ Apostolos di-
xerat sal, cōsequēter eos vocat lucē. Aliā et cām allegat,
dicens: Sal in eo statu tenet rē, ne ad deterius mutetur:
lux et ad melius perducit illuminado. *Non potest abscō-
di ciuitas supra montem posita.* Hic ponitur tertiū, in quo
vita prælatorū excellere dēt, s. in reprimēdis lupis oppsso
ribus ouium. Dēt.n. esse prælatus constans ne timore per
dendi lucrū, aut fauorem tpalē subtrahat aliquid de offi
cio pastorali, permittens oues suas opprimi à potentib. ali
quibus, iustitiā denegādo pp fauorem tēporaliū dñorū,
aut doctrinā necessariā tacendo, per quod subditi lædun C
tur. Nā iste mercenarius est, & nō pastor, quia videns lu-
pū venientē ad occidendū gregē, fugit. Similes aūt Chri-
stus valde increpat, Io.10. dicēs: Nihil pertinere ad eos
de ouibus, cū sola tēporalia lucra quærant. Quod Grego.
exponens, ait: Lupus.n. super oues venit cū quilibet in-
iustus fideles quosq;, atq; humiles opprimit. Sed is, q̄ pa-
stor videbatur esse, & nō erat, reliquit oues, & fugit, quia
dū sibi ab eo periculū metuit. resistere iustitiæ nō præsu-
mit. Fugit aūt non mutando locū, sed subtrahendo sola-
tiū. Et hoc pastor bonus, qui tenetur animā suam pone-
re pro ouibus, Io.4. similatur turri fortissimæ constitutæ
in alto, q̄ homines à longinquo vident, & ad eam tanq̄
ad locum securū refugiunt. Ista duo prælatus bonus ha-
bet, s. quia fortis est, sicut turris resistendo omnibus ini-
quis vsq; ad mortem, & est in alto loco posita, quia offi- D
cium prælati debet esse omnibus patens, vt quilibet op-
pressus possit prælatum adire remedium petens angustię
suæ. Et ille omnibus communicari debet, ne sit persona-
rum acceptor, quia omnibus debitor est, magnis, & par-
uis, sapientibus, & insipientibus, sicut se Apostolus dice-
bar debitorem ad Rom.1. Et tūc omnes subditi tanquā
ad turrem, & ciuitatem in alto positā, quæ abscondi non
potest, & firmum præsidium præstat ad eam confugien-
tibus, venient. Signatur etiam per hoc officium prælato-
rum, ꝙ non debet esse in abscondito; sed omnibus publi-
ci. Per hoc etiam signari potest constantia, quam habitu-
ri erant Apostoli prædicando nomen Christi, quia licet
domini temporales iuberēt eis prædicare in nomine isto
comminando pęnas, non debebant terreri, sed constāter
prædicare. Sic enim fuit quando principes Iudæorum, E
& sacerdotes iusserunt Petro, & Ioanni, ne docerent pu-
blicè in nomine Christi. Et illi dixerunt. Si iustū est vos
potius audire, quàm Deum, non enim possumus quæ vi-
dimus, & audiuimus, non loqui, Actum. 4. Ite-
rum etiam cum principes Iudęorum iuberent Petro, &
Apostolis tacere nomen Christi, illi dixerunt, obedire o-
portet magis Deo, quam hominibus. Et admirabantur
Iudæi constantiam Petri, & Ioannis scientes, quòd viri
idiotæ essent, & sine litteris, Act.4. & 5. Hoc idem in om
nibus prælatis esse dēt. Nā doctrinā necessariā ad salutē
subditorū nullius potestatis timore subticere debēt, ne
officiū prælati in aliquo minuāt, vel subtrahāt aliquid eo
rū, ad quæ tenētur. *Neque accendunt lucernam.* Istud est
quartū, quod ptinet ad prælatos, & est sanctitas vitæ in
exemplis dandis: Nā prælatus non est vnicus homo, sed

A multi, quia ipse est omnes subditi sui. Vt ergo prælatus
bonus sit, non sufficit eum in se bonum esse, sed etiā om-
nes subditos bonos esse. Hoc autem prælatus realiter effi
cere non potest, cum quilibet sit suæ mentis arbiter. Sed
tunc prælatus omnes subditos bonos facit, quando suffi-
cientem causam ex se præstat, vt omnes boni sint. Istud
autem est si prælatus totum, quod est officij sui, impleat.
Et quia non potest bonus esse ad alios, qui in se bonus
non fuerit, oportet primo prælatum bonum esse quan-
tum ad virtutes, quæ vnum singularem bonum faciunt,
deinde debet esse bonus ad alios habendo proprias vir-
tutes prælati. Nam prælatus, vt prælatus non est ad se,
sed ad alios, ideo virtutes, quæ prælatum bonum effi-
ciunt, non sunt, per quas bene se habeat in se, quia istæ
iam præsupponuntur ad esse bonum hominem, sed illæ,
B per quas benè se habeat ad alios. Et huiusmodi sunt istæ
quatuor, quæ ponuntur hic. Et est vna de præcipuis
exemplis dare, quia prælati debent esse quasi quoddam
speculum mundum, in quo subditi possint contemplari
omnes actus suos per conformitatem ad actus prælati,
sicut aspiciēdo in speculum agnoscit homo maculas vul-
tus sui. Et propter hoc figuraliter Deus iussit, quod sacer-
dotes veteris testamenti lauarent se in labro æneo facto
de speculis, Exod.38. vt innueretur, quòd sacerdotes de-
bebant lauare vitam suam, vt illa esset nitida, & posset
esse speculum plebis. Ad hoc autem requiritur, quod nō
inueniatur aliquod vitium apparens in prælato, quod
populus posset imitari, & sic fieri irreprehensibilis. Vnde
Apostolus prima ad Timothæ. 3. cum describeret omnes
virtutes Episcopi, posuit primam dicens: Oportet Epi-
C scopum irreprehensibilem esse. Et tamen quandiu ali-
quod peccatum apparere potest in eo, est adhuc repre-
hensibilis. Ideo necesse est, quòd prælatus non habeat ali
quod manifestum peccatum. Ad hoc autem requiritur
honestas, per quam quantum ad exteriora benè quis ha-
bet se. Vnde licet ex fragilitate humana contingat præla-
tum peccare, cauere summè debet, ne peccata sua veniāt
ad aures, aut conspectum plebis. Quia generaliter in
omnibus tam ecclesiasticis, quàm sæcularibus grauiora
sunt peccata inquantum alijs præstant exemplum, &
scandalum. Et aufertur prælatis auctoritas, & rigor cor
rigendi peccata aliena, quamquam sint peccata ipsa in
se. Nam peccantibus prælatis populi sequuntur pecca-
ta eorum, & dicuntur ipsi facere, quòd populus delin-
quit, Leuitic.4. Si peccauerit summus sacerdos, delin- Ne peccata manifesta sint prælatorum.
D quere faciens populum. Etiam istis peccantibus, qui
alios docere debent, doctrina Dei, & nomen eius bla-
sphematur. Sic enim Apostolus dicit ad Roman.2. sci-
licet: Per vos enim nomen Dei blasphematur inter gen
tes. Et loquitur contra doctores dicens. Qui alium do
ces, teipsum non doces, qui prędicas non furandum, &
furaris. Et apparet hoc in Dauid, qui sęcularis princeps
erat, & cùm peccasset fornicando cum Bethsabee, & oc-
cidendo virum eius Vriam, remittebat ei Deus pecca-
tum quantum ad se, & tamen inquantum fuit secutum
inde malum exemplum, & blasphemia Dei remit-
tere noluit. Nam cum, dicente Nathan Propheta pœ-
nas, quas Dauid passurus esset, ille dixisset, peccaui Do-
mino, dixit Nathan: Dominus quoque transtulit pec-
catum tuum, non morieris, veruntamen quoniam bla-
E sphemare fecisti inimicos nomen Domini propter ver-
bum hoc, filius, qui natus est tibi morietur, secundo Re
gum 12. Et sic grauior fuit visa Deo blasphemia secu-
ta ex peccato, & scandalum, & exemplum quàm ipsum
peccatum in se. Grauissima, ergo sunt peccata prælato-
rum, quando taliter fiunt, vt possent venire in aures
plebis.

Hoc ergo est, quòd Deus commendauit hic Aposto-
lis, & prælatis omnibus dare rectum exemplum per
bonitatem operum suorum, quæ omnibus nota esse de-
bent, & quantum ad hoc prælati vocantur lucernæ,
quia sicut illa posita est, vt illuminet omnes, qui in do-
mo sunt, ita & prælatus per vitæ suæ excellentiam om-
nibus benè viuendi lucens exemplum tribuere debet.
Et dicitur. *Non accendunt lucernam, & ponunt eam sub
modio.* Idest, lucerna non accēditur, vt ponatur sub mo-
dio,

dio, idest, sub aliquo vase claudente lumen eius. *Sed super candelabrum, vt luceat omnibus, qui in domo sunt.* Idest, ponitur lucerna ad lucendum. Ideo debet poni in loco alto, & patenti, scilicet, super candelabrum, vt omnes, qui in domo sunt, videre possint per lumen eius. Ita prælatus lucerna quædam est, & non debet poni in abscondito, idest, non debet operatio sua esse abscondita, sed patens omnibus, vt omnes possint inde exemplum capere. Vnde prælati non debent occultare bona operâ sua, sed magis illa publicè facere, vt subditi ad similia moueantur, & intendere hoc est eis valde virtuosum. Aliter potest intelligi ista litera de prædicatione prælatorum, & eorum doctrina, quòd non debeat esse occulta. Si enim prælatus, qui sapiens esse debet, & docere tenetur, occultauerit doctrinam, erit sicut lucerna posita sub modio, cuius lucem nemo videt: & tamen contra naturam est, quòd lumen ponatur in abscondito, cum istud sit solum ad illuminandum. Sed Marc. 4. dicitur: Nunquid venit lucerna, vt sub modio ponatur, aut sub lecto? Et idem est, quia per hoc innuitur, quòd lucerna non debet poni in loco, vbi lumen eius non videatur, & tamen poni sub modio, vel sub lecto est poni in loco clauso, quia lectus secundum consuetudinem terræ Chanaã ex omnibus quattuor lateribus vsque ad pauimentum clausus erat, sicut, & apud nos sæpe fit, & ibi lucerna posita videri non poterat. Ita etiam sub modio videri non potest lumen. Est enim modius mensura lignea ex omnibus partibus, præterquam à superiori clausa, si ergo conuertatur supremum ad infra, erit vndique clausus modius, & ita lucerna ibi posita videri non poterit. Aliqui putant ex industria fuisse hic positum modium ad signandum desiderium rerum temporalium, quando prælatus propter temporalia commoda officium suum exercet, quia tunc corpus præponitur spiritui, sicut pars inferior modij supra eleuatur ad claudendum lumen lucernæ. Vel quando propter temporalia bona, quæ sunt pauco tempore durantia, & velut sub quadam mensura coarctata prælatus prædicat, & officium suum exercet. Sic dicit August. quòd modius significat, vt hoc sit lucernam sub modio ponere, superiora facere corporis commoda, quasi prædicationem veritatis. Sub modio ergo lucernam ponit quisquis lucem doctrinæ bonæ commodis temporalibus obscurat, & regit. Et bene modius dicitur res corporalis, siue propter retributionem mensuræ, quia ea quisque recipiet, quæ gessit in corpore, siue quia temporalia bona, quæ in corpore peraguntur certa dierum mẽsura inchoantur, & transeunt, quam modius signat. Aeterna verò, & spiritualia nullo tali fine coercentur. Super candelabrum verò lucernam ponit, qui corpus suum verbi ministerio subijcit, vt superior sit prædicatio veritatis, & inferior seruitus corporis. Vtroque modo potest intelligi littera ista, sed magis intelligitur de bonis operibus prælatorum, per quæ exemplum præstant, quàm de doctrina ipsorum, cum dicatur immediatè. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona.* Et sic magis conuenit operibus, quæ videntur, quàm doctrinæ, quæ vna est. *Sic luceat lux vestra coram hominibus.* Posuerat supra Christus, quòd opera prælatorum debeant esse manifesta, & quia ex hoc viderentur quærere gloriam ab hominibus, & incidere in periculum inanis gloriæ, quæ mala sunt, vel saltem tollunt virtutem merendi, Christus ostendit quomodo debeant ista opera manifestari, scilicet, non ea intentione, vt per hoc apud homines glorientur de operibus suis, cum ab eis nihil boni sit, quin à Deo prouenerit, sed quòd pro hoc solus Deus gloriam habeat, qui homini confert benè velle, & perficere. *Et glorificent patrem vestrum, qui in cœlis est.* Idest, cum hac intentione debetis opera vestra in publico ponere, vt homines illa videntes glorificent patrem vestrum, idest, Deum, qui est pater omnium per creationem, Deuteronom. 32. Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te, fecit, & creauit te? Et dicitur esse in cœlis hic, & sequen. capit. non, quòd ibi solum sit, quia vbique est, & omnia implet, Ierem. 23. Et cœlum, & cœli cœlorum eum capere non possunt, 3. Regum 8. & 2. Paralipom. 2. & 6. Sed secundum opinionem

F humanam, & maximè simplicium putatur Deus in cęlo habitare, tanquam ibi solum habitet. Et sic etiam scriptura loquitur Psalm. 113. Cœlum cœli Domino, terram autem dedit filijs hominum, idest, Deus accepit cœlum pro se ad habitandum, & terram dedit hominibus ad manendum. Et tamen non est sic, sed cum Deus vbique sit, & pars excellentior orbis sit cœlum, dicitur Deus esse principaliter in cœlo: ideo vocatur cœlum firmissimum habitaculum Dei, 3. Reg. 8. & 2. Paralipo. 6. Ad veritatem tamen Deus non est propriè in aliquo, scilicet, nec in cęlo, nec in terra, quia esse in loco solis corporibus competit. De Deo quomodo dicatur esse in cęlo, vel in aliqua re, & de ipsis cœlis quare tales sint, dictum est 2. Paralipom. 2. & 6. in quibusdam quæstionibus. Dixit ergo Christus, vt glorificent patrum vestrum,
G quasi sequatur, quòd homines glorificabunt Deum, quãdo viderint alios benè agentes. Et hoc verum est, quia hominibus vtentibus ratione insitum est omnia bona nostra à Deo esse, sicut dicitur Iacobi 1. Omne datum optimum, & omne bonum perfectum de sursum est descendens: Cum ergo viderit quis alium bene facientem, credet, quod istud a Deo sibi prouenit. Nam sic Christus dixit, Ioann. 20. Sine me nihil potestis facere, idest, nullum bonum. Et tunc homo videns retribuet gratias ipsi actori bonorum, scilicet, Deo, & non homini operanti. Et istud est glorificari Deum per opera nostra. Hic dicendum erat de prælatorum statu, & scientia, & prudentia eorum, & perfectione, & exemplis, & de his, quæ facere tenentur pro subditis: De istis tamen, & alijs multis pertinentibus ad eorum statum dicetur Ioan. 10. & par-
H tim, 1. ad Timot. 3. vbi Apostolus conditiones episcoporum ponit. An verò liceret prælatis, & alijs quibuscunque bona opera sua publicè facere, & an teneantur ad hoc, & si non tenentur, an sit melius in publico, vel in secreto, dicetur sequen. cap. circa principium in quibusdam quæstionibus de hoc. *Nolite putare.* Hic ostenditur eminentia prælatorum in doctrina. Et primo ponitur, quantum ad modum docendi ipsi Christo proprium, secundo quantum ad modum, quo debet Christo confirmari doctrina prælatorum, ibi. *Qui ergo soluerit.* Circa primum dicendum, quòd Christus ponit hic quandã excusationem contra aliqua, quæ possent ei dici, aut putari de eo. Nam vna lex non ponitur de nouo, nisi tollendo præcedentem legislationem, & cessat lex præcedens per aduenientem. Cum ergo nunc Iudæi viderent Chri-
I stum incipientem prædicare legem nouam, putarent, quòd ipse diceret legem veterem esse malam, vel non esse seruandam, & quòd vellet eam destruere. Ipse autem tollit hanc cogitationem, dicens. *Nolite putare, quoniam veni soluere legem.* idest legem Moysi, quam vocauit legem absolutè, quia ista erat lex Dei, & nulla alia pro tũc erat: Christus autem non venit soluere eam, idest, destruere. Nam quòd legislator velit destruere aliquam legem, potest communiter fieri propter duo. Vnum est si illa lex ab alio legislatore posita sit, quem ipse oderit, & velit eius memoriam, & facta tollere, vel potius vult honorem suum, potius quàm alterius exaltare, tollit legem illius, & introducit suam de nouo. Aliud est si forte lex malè posita est, & est nociua statui politico, vtile est illã tollere introducendo aliam. Nullum autem istorum
K erat nunc in lege Moysi, propter quod Christus eam tollere vellet, & ideo nolebat illam soluere. De primo patet, quia lex Moysi fuerat introducta ab eodem Deo, à quo lex noua. Sed differebat, quia lex Moysi data fuit à Deo per Angelos, Actum. 7. & ad Galat. 3. lex autem noua fuit à Deo data per seipsum, idest, per filium Dei, qui Deus est. Istam differentiam ostendit Apostolus ad Hebræ. primo dicens: Multifariè, multisque modis Deus loquens olim patribus in prophetis, nouissimè diebus istis locutus est nobis in filio, scilicet, dando legem nouam per filium. Et sic quantum ad hoc Christus legem à se datam reuocaret, si reuocaret legem Moysi. Secundum etiam non erat, quia lex Moysi bona erat, cùm à Deo, qui bonus est, data esset. Ideo etiam ob hoc non erat nunc reuocanda, & sic non veniebat Christus illam soluere. An verò aliæ causæ essent ad reuo-

candum

candum legem aliquam, & an Christus reuocauerit legem Moysi, dicetur infra, in aliquibus quæstionibus. *Aut prophetas.* Idest, non veni soluere prophetas. Nam sicut lex iubebat aliqua, ita & prophetæ iubebant. Si ergo lex reuocaretur, etiam prophetæ reuocarentur quantum ad ea, quæ iuberent. Quia quando aliqua se habent consequenter, vno cessante, vel sublato, cætera tolluntur. Sic arguit Apostolus ad Heb. 7. s. translato sacerdotio, necesse est, vt legis translatio fiat. Et iste etiam modus est arguendi in iure humano extra de constitutionibus, capit. translato. Et tamen lex, & prophetæ se habent consequenter, quia eiusdem iubentis præcepta continent. Si ergo lex tollitur, & prophetæ tolluntur quantum ad illa, quæ iubent: secus autem quantum ad ea, quæ prænunciant, quia illa non consistunt in obseruari, vel non obseruari, sed in esse vera, vel non: Ideo Christus expressit de lege, & prophetis, vt non putaretur, quod vtrunque, vel alterum eorum tollere volebat. *Non veni legem soluere, sed adimplere.* Confirmat ergo sententiam suam auferens dubium, scilicet, quòd non venit soluere legem. Dicit enim Chrys. super Matth. quod propter duas causas Christus dixit, quòd non venit soluere legem. Primum, vt discipulos suos his verbis ad suum prouocaret exemplum, vt sicut ipse omnem legem implebat, sic, & illi studerent implere. Deinde, quia futurum erat, vt calumniarentur eum Iudæi, quasi legem soluentem, & prius, quam incurrat calumniam satisfacit calumniæ. Et dixit. *Sed adimplere.* Idest, quòd ipse legem Moysi impleuerit, quod intelligi potest multis modis, de quibus infra dicetur q. 69. Et tamen sensus proprius est, quòd Christus venerat adimplere omnia, quæ erant in lege, idest, quòd quamdiu viueret obseruaret præcepta legis, & quidquid in lege, & prophetis prænunciatum esset aliquando debere compleri, compleretur in eo, & non posset per alium, nisi per eum impleri, cum de eo lex, & prophetæ locuti essent. Et tamē quando omnia essent impleta, necesse erat, quòd cessaret lex, & prophetę, quia post complementum rei nihil de illa superest. Et istum sensum probat littera sequens. In qua Christus aperit magis intentionem suam dicens. *Donec transeat cælum, & terra, iota vnum, aut apex vnus non præteribit a lege donec omnia fiant.* Idest: Non est possibile, quòd aliquid à lege maneat, quod non compleatur. Et manifestè loquitur de his, quę prænunciata erant quia leges præceptorum quotidie implebantur à toto populo. Et tamen Christus innuit hic multa manere, quæ nondum erant completa. Ideo loquitur ipse de eis, quæ prænunciata erant. Et ista non poterant compleri, nisi per eum, quia de ipso scripta erant. Et sic quando dicit, quòd venit legem implere, intelligitur propriè de complemento eorum, quæ prænunciata erant, quia istud soli Christo conueniebat: Obseruare autem legem quantum ad præcepta, non soli Christo, sed omnibus Iudæis conueniebat. Ideo licet ipse legem obseruauerit, non intelligebatur, quod impleuerit obseruando, sed quòd impleuerit in se complendo, & recipiendo omnia, quæ in lege, & prophetis prænunciata erant. Et iste sensus innuitur Luc. 16. Lex, & prophetæ vsque ad Ioannem, & ex tunc regnum Dei euangelizatur, idest lex & prophetæ non durauerunt nisi vsque ad Ioannem Baptistam. Et ex tunc euangelizatur, idest, annunciatur regnum Dei, idest, nouum testamentum, quod vocatur regnum Dei, vel regnum cœlorum: ergo necesse est legem, & prophetas recepisse complementum tempore Ioannis Bapt. quia aliàs non diceretur fuisse vsque ad Ioannem, & postea non: cum Christus dicat hic, quòd non potest transire aliquid de lege, sed necesse est omnia impleri. Et sic erit sensus, quòd Christus, qui fuit tempore Ioannis Bapt. impleuit legem, scilicet in seipso ostendendo, & recipiendo omnia, quæ lex, & prophetæ prædixerant. Et ex hoc innuitur, quòd post hoc lex non erat duratura, quia post complementum rei nihil de ipsa manet. Quod tamen dicitur, quòd lex, & prophetæ fuerunt vsque ad Ioannem, non est sensus, quòd ibi omnino cessauerint, quia vsque ad Passionem Christi totum vigorem suum tenuit lex Moysi proficiendo, & obligando, sed dicitur, fuisse vsq; ad Ioannem, quia tempore Ioannis apparuit ille, in quo lex impleta est, scilicet, Christus. Nam Ioannes ostendit eum populo in Baptismo, Ioan. 1. quia ad ostendendum eum principaliter Ioannes missus fuit, eod. capit. Vel intelligetur, quòd ante Ioannem lex Moysi sola currebat, nec apparebat aliqua alia lex: tempore autem Ioannis cœpit prædicari lex Christi, licet nondum obligaret. Et adhuc iste sensus magis conuenit illi litteræ, cum dicatur lex, & prophetæ vsque ad Ioannem, & ex tunc regnum Dei euangelizatur, idest, prædicari incępit. *Amen quippe dico vobis* Modus confirmationis est, & aliqualiter æquiualet iuramento quantum ad firmitatem, licet non sit iuramentum.

Quo intelligatur, quod Christus legem aut prophetas impleuerit.

A

Donec transeat cælum, & terra iota vnū, aut apex vnus non præteribit a lege, donec omnia fiant. Hic declarat Christus intentionem suam, scilicet, quomodo implet legem, & quomodo non esset soluenda, scilicet, quod ea, quæ promissa erant in lege implerentur, & non caderet, aut deficeret aliquid de illis, quin impleretur. Nam lex poterat impleri quantum ad custodiam mandatorum, vel quantum ad impletionem promissorum. Quantum ad primum quotidie lex implebatur, quia omnes Iudæi illam obseruabant. Et sic etiam si amplius non obseruarentur, iam impleta erat. Quantum ad secundum non erat impleta, quia in lege, & prophetis multa bona promissa erant, quorum nullum apparuerat. Et istud erat præcipuum in lege, cum lex ordinaretur ad istas promissiones, & propter istas seruaretur a Iudæis. De ista ergo impletione solum Christus loqui voluit dicens, quod omnia, quæ promissa erant in lege, & prophetis, implerentur. Et tamen si Christus, vel aliquis alius intendisset soluere illam legem, debebat eam soluere in eo, quod principale erat, scilicet, ostendendo, quòd ea, quæ lex promiserat, & finis, ad quem ducebat nunquam haberi possent. Inquantum tamen dixit, quòd omnia ista impleten tur, nec posset aliquid deficere de eis, ostendit se esse maximum obseruatorem legis, qui omnia, quæ lex promiserat, realiter præstiturus esset, & in hoc consistebat tota virtus legis, sicut totum bonum rei consistit in fine, ad quem ordinatur. Et dicimit cœlum, & terra transeat, scilicet, desinendo esse, quàm quòd aliquid de lege maneat non completum. Aliqui exponunt affirmatiue, scilicet, quòd debeat transire cœlum, & terra, non quidem quòd realiter transeat, sed quòd quantum ad aliquid immutentur. Sic dicitur 1. ad Corinth. 7. Præterit figura huius mundi, idest, transit mundus quantum ad figuram, vel conditionem, sed non quantum ad substantiam. Istud verum est, sed non est ad propositum, quia tunc esset sensus, quod non transiret aliquid de lege, donec cœlum, & terra transirent, & tamen postea forte transiret. Est verum, quòd posset exponi in sano sensu, quod nihil transibit de lege, donec transeat cœlum, & terra, & hoc erit in die iudicij, quando omnia immutabuntur. Si ergo vsque ad tempus istud, nihil de lege transibit, manifestum est, quòd postea transire non poterit, quia nulla lex potest durare, nisi quandiu mundus durat in ista conditione mortalitatis, quia postea nulla lex erit, sed finis omnium legū, scilicet, beatitudo. Aliter ergo exponitur, & melius, scilicet, donec transeat cœlum, & terra, &c. idest cœlum, & terra non possunt transire desinendo esse, & tamen facilius esset, quòd ista desinerent esse, quàm quod non impleretur id, quod in lege scriptum est. Et iste sensus ponitur planè, Luc. 16. scilicet: Facilius est terram præterire, quam de lege vnum apicem cadere. Et istum modum loquendi sæpe tenet Christus, sicut dixit: cœlum, & terra transibunt: verba autem mea non præteribunt, infra 24. & Luc. 21. idest, magis posset transire cœlum, & terra esse desineret, adhuc tamen verba mea non transirent sine effectu. Et dicitur. *Iota vnum, aut apex vnus non præteribit.* In quo innuit, quod nihil de lege, & prophetis remanebit incompletum, nec etiam minima pars. Quod ostenditur per iota, & apicem, quia inter litteras Hebræas nulla minor est, quam iota, quam ipsi vocant Iod. Nos tamen modo Græco vocamus eam iota. Apex autem non est littera, sed est punctus positus supra litteram, qui dat aliquid significare litteris, & in modo scribendi Latino vtimur istis punctis, siue apicibus propter abbreuiationem scripturæ, & fiunt diuersimodè ex diuersis conditionibus,

B

C

D

E

dinibus, nec est aliquis certus modus in illis. Inter Hebræos autem sunt quinque apices, siue puncta, quæ habent locum quinque vocalium, quia nulla littera apud Hebræos habet determinatum sonum, & vim vocalis, sicut apud Latinos vocales litteræ in sono, & potestate, & figura à cæteris distincta sunt. Illa ergo puncta, siue apices ponuntur sub sup. litteras, & per hoc habetur sonus vocalium, & sine illis positis, vel subintellectis esset impossibile aliquid sonare apud Hebræos, sicut apud nos omnes litteræ simul præter vocales nihil sonabunt. Illi apices sunt minus, quam littera, cum Iudæi interdum sine illis legant, quia subintelligunt eos. Vnde minus nihil esse potest in scriptura Hebræorum, quàm apex. Dicendo ergo, quòd nec apex, nec iota transibit innuitur, quòd non poterit transire de lege quantumcunque paruum sit sed omnia indubitatè implebuntur. Nam etiam si litteræ G transirent non transiret lex, quia istud quod transire potest, est aliqua sententia perfecta affirmatiua, vel negatiua: litteræ autem per se, aut syllabæ, aut solæ dictiones nihil perfectum significant, ideo trãsire non possunt. Sed Christus locutus est de eis, quia istæ sunt partes minimæ, vt per hoc ostendatur etiam, quod nec partes minimæ transire possunt de lege quin impleantur. Et dicitur: Donec omnia fiant. Non est sensus, quod non transibunt, donec fiant, & postea quòd transibunt. Nam postquam factum fuerit id, quod in lege promittitur non potest transire, quia dicitur transire aliqua promissio, quando non completur. Nam pro eodem accipitur transire, & cadere. Postquam tamen completum est promissum, non potest non esse completum. Ideo iam non potest transire. Et sic dicitur: non transibunt donec omnia fiant idest, nunquam poterunt transire, quia postquam facta fuerint iam non possunt transire. Vnde magis apertè dictum est, Luc. 16. Facilius est cœlum & terram transire, quam vnum apicem de lege cadere.

Quomodo accipiuntur hic lex, & propheta.
Quæst. XCI.

QVæritur, quomodo accipiuntur hic lex, & prophetæ, de quibus dicitur, quòd non soluit illa Christus. Dicendum, quod lex potest accipi tripliciter: Vno modo pro toto contextu librorum Sacræ Scripturæ veteris testamẽti. Et tunc includebantur ibi tam libri legales, & prophetales, quàm sapientiales, & historici. Et hoc modo non distinguitur lex à prophetis: sed includuntur prophetæ in lege. Et isto modo solemus nos dicere, legem Iudæorum, I vel legem veterem omnes libros, qui sunt in Sacra Scriptura, præter libros noui testamenti. Et sic ipse Christus accepit, Ioan. 15. quando dixit, vt impleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est, quoniam odio habuerunt me gratis. Et tamen istud non est scriptum in lege, sed in Psalmis, & habetur prosa 108. & sic Psalmi vocantur ibi lex. Secundo modo accipitur lex solum pro lege Moysi, quæ continetur in quinque libris veteris testamenti, quos nos vocamus Penthateucum more Græco, idest, quinque libros legis & Hebræi vocant illos Thorath, idest legem, vel Humas, idest, quinarium, scilicet, quinque libros. Ita accipiatur communiter apud Iudæos lex, & ponunt istos quinque libros per se in primo ordine canonis, & vocant eos leg les, vt dicit Hieron. in prologo Galeato super librum Regum: & incipit: Viginti duas litteras. Sic acci- K pitur Malach. 4. scilicet; Mementote legis Moysi serui mei. Et isto modo etiam Christus accipit Luc. 24. dicens: Oportebat impleri omnia, quæ scripta erant de me in lege, & prophetis, & Psalmis. Hoc modo lex, & prophetæ distinguuntur, sicut Christus distinctè nominauit legem, & prophetas. Tertio modo accipitur lex specialiter pro lib. Deuteron. qui vocatur lex secunda, & propriè dicitur lex Moysi: quia ista fuit quædam explanatio legis facta à Moyse. Sic dicitur Deuteron 1. cap. quod cœpit Moyses explanare legem. Et continetur in breui quasi tota virtus legis, quæ in alijs libris præcedentibus habetur. Et dicitur iste liber esse lex distincta a lege, quæ fuit data in monte Sinai, quoniam illa data est in campestribus Moab. Sic dicitur Deuteronom. 29. Hæc sunt verba fœderis, quod

Lex, & propheta accipiuntur trip. modis.

F præcepit Dominus Moysi, vt feriret cum filijs Israel in terra Moab, præter illud fœdus, quod cum eis pepigit in Oreb, idest in monte Sinai. Et hoc modo raro accipitur lex. Et tamen aliquando sic accipitur. Ita patet 4. Reg. 22. & 2. Paralipom. 17. Nam vtrobique vocatur liber legis Deuteronom. vt ibi declaratum est Duo primi modi sunt magis vulgati. Christus autem accepit hic legem duobus primus modis. Nam quando dixit. *Nolite putare, quod veni soluere legem, aut prophetas.* Accipitur lex secundo modo. s. pro quinque libris Moysi. Quod patet, quia lex distinguitur ibi à prophetis: & tamen primo modo accipiendo lex, & prophetæ non distinguuntur. Cum autem dixit. *Iota vnum, aut vnus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant.* Accepit legẽ primo modo prout includit prophetas, quia alias dixisset: non præteribit iota vnum a lege aut prophetis, donec omnia fiant. Quia ea, quæ transire poterant magis erant in prophetis, quam in lege; cum ergo nõ expressit prophetas, oportet, quòd comprehenderit illos nomine legis, sicut Ioan. 15. vbi Psalmos vocauit legem, vt supra dictum est.

Quomodo accipiuntur hic propheta.
Quæstio. XCII.

QVæritur, quomodo accipiuntur hic prophetæ. Dicendum, quod prophetæ accipiontur aliquando strictè, & sic vocantur prophetæ illi libri, In quibus continentur aliquæ prænunciationes futurorum, & sunt principaliter scripti de eis. Et isto modo dicimus quatuor maiores prophetas, & duodecim minores esse prophetas, & H libros suos esse libros prophetales. Alio modo vocamus prophetas illos, qui non prænunciant futura, sed solum canunt diuinas laudes facientes psalmos, & cantica. Ita dicitur de leuitis cantoribus, Eman, & Ethan, & Asaph, quòd prophetabant coram Domino in citharis, & alijs vasis musicis. 1. Paralipom. 25. Et illud prophetare non erat, nisi cantare diuinas laodes, quia eodem cap. dicitur: quia omnes isti erant doctores, & sapientes ad melodiam in cantu Domini. Et habentur aliqui Psalmi, quos ipsi fecerint in lib. Psalmorum, & 1. Paralipom. 16. capit. ponuntur duo Psalmi, quos cantauerant in portatione arcæ. De istis prophetis erat Dauid. Nam non erat ipse propheta, qui prænunciaret futura, sicut Ieremias, Isaias, Elias, & Elisæus. Sed potius quando aliqua occulta ipse volebat scire a Domino consulebat eum per sacerdotes, sicut bis consuloit eum per Abiathar sacerdotẽ magnum, 1. Reg. 23. & 30. Etiam quando Deus volebat ei aliquid notificare, non notificabat ei per seipsum, sicut notificabat prophetis, sed per aliquem prophetam ei notificabat, sicut bis factum est per Nathan. Ipse enim notificauit ei, quòd non ædificaret templum Domino. 2. Reg. 7. & 1. Paralipom. 17. Iterum etiam peccante Dauid Nathan notificauit ei pœnas infligendas, 2. Reg. 12. Sic etiam per prophetam Gad denunciauit ei pestem futuram super populum. & postea cessaturam, 2. Reg 24. & 1. Paralipom. 21. Et tamen Dauid solet vocari à nobis propheta per excellentiam. Et intelligendum est, quòd ipse erat excellentior omnibus prophetis, qui cantabant Psalmos. quia plures Psalmos ipse fecit, quàm omnes alij prophetæ simul, vt patet ex lib. Psalmorum ex titulis ipsorum, & tamen non est propheta de illis qui prænunciabant futura. Sic innuit 2. Reg. 23. scilicet. Hæc sunt verba nouissima, quæ dixit Dauid egregius psaltes in Israel, excellentissimus omnium cantorum in psalterio, & in faciendo psalmos; de his magis dictum est 1. Reg. 10. & 19. & 1. Paralipom. 21. & 25. Isti tamen prophetæ aliquando prædicebant futura aliqua canẽdo, & loquebatur tunc Deus per illos. Vnde in psalmis aliquæ prænunciationes futurorum ponuntur, sicut Christus dixit: Oportet impleri omnia, quæ scripta sunt in Psalmis de me, Luc. 24. Et isto modo præcipuè loquebatur Deus per Dauid inspirando ei aliqua futura, quæ prædiceret in Psal. maxime de eis, quæ pertinebant ad Messiam, sicut dicitur 2. Reg. 23. Hæc sunt verba, quæ dixit Dauid egregius psaltes in Israel. Spiritus Domini locutus est per me, & sermo eius per linguam meam. Etiam ibi dicitur: Dixit vir cui constitutum

stituitum

futurũ est de Christo Dei Iacob, idest, vir, cui reuelatum est de Christo, idest, de Messia Dei Iacob idest, qui mittendus est à Deo Iacob. Et loquitur Dauid de seipso. Et sic innuit, quòd sibi reuelata fuerant aliqua de Messia. Tertio modo vocamus Prophetas, vel Prophetæ tales libros illos, de quibus constat, quòd scripti fuerunt à Prophetis, etiam si in eis non contineantur aliquæ prænunciationes futurorum, nec cantica diuinæ laudis, sed solæ historiæ gestarum rerum, & hoc modo liber Iosue, & Iudicum, & Ruth, & quatuor libri regum vocantur Prophetales, vel Prophetæ. Sic patet per Hieron. in prologo Galeato, vbi dicit, quòd in canone librorum veteris testamenti. Secundus ordo est Prophetarũ continens libros octo: primus est Iosue: secundus Iudicũ, & Ruth: tertius, duorum librorum primorum Regum, quos Iudæi vocant librum Samuelis: quartus est liber Regum, idest, duo libri vltimi Regum, scilicet, tertius, & quartus. De quibus etiam dictum est supr. in prologo nostro quæst. 4. Quartò modo possunt distingui aliter Prophetæ, vel libri Prophetales, vt dicamus, quòd sint quidam Prophetæ gentilium alij Prophetæ Iudæorum, alij Prophetæ Christi, vt patet in lib. Augustin. contra Faustum Manichæum. Et introducit istam distinctionẽ Faustus, quæ vera est. Prophetæ Iudæorũ sunt omnes, de quibus locuti sumus in tribus modis præcedentibus. Prophetæ gentilium sunt illi, qui inter Gentiles futura prædixerũt. Nam etiam inter eos fuerũt aliqui veri Prophetæ, vt patet de Balaam, qui non fuit de gente Iudæorum, sed de Ammonitis siue de Syria, & venit contra Iudæos, vt malediceret eis, Numeri 22. & 23. & Deut. 23. & tamen fuit iste verus propheta, prophetiá cuius scripsit Moyses Numeri 24. Fuerunt etiam Sybillę inter Gentiles, quę multa futura, & certa prædixerunt, vt ait Aug. 18. de Ciuit. Dei, & sic apud multas gentes fuerunt prophetæ. Ita apud Cretenses prophetæ fuerũt Gentiles, & de quodam eorum allegat Apostolus ad Titum primo, dicens: Dixit quidam ex illis proprius ipsorum Propheta: Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ ventris pigri. Et sequitur ibi: testimonium hoc verum est. Et hoc etiam per Faustum allegatur contra Aug. Alij fuerunt Prophetæ Christi, de quibus ipse dixit. Ecce ego mitto vos Prophetas, & sapientes infra 23. Et isti sunt, quorum multi erant in Ecclesia, Act. 11. Et isti erant partes Ecclesiæ sicut Apostoli, & Euangelistæ, quia Deus posuerat illos in Ecclesia, 2. Corinth. 12. & ad Philipp. 4. Et de istis dat doctrinam Apostolus, quomodo Prophetare debent in Ecclesia, & quando loqui, & quando tacere, 1. ad Corinth. 14. Nunc dicendum est, de quibus istorũ intelligatur, quòd Christus non venit hic soluere Prophetas.

Dicendum, quòd saltem non potest intelligi de Prophetis vltimis, qui fuerunt in nouo testamento, quia isti Prophetæ, de quibus Christus hic loquitur, fuerunt illi, qui aliqua prædixerunt futura esse Iudæis, quæ Deus illis promittebat, & maximè loquendo de Messia, quia in eo erat totum bonum, quod Iudæi sperabant. Prophetæ tamen, qui fuerunt in nouo testamento nihil dixerũt de Messia, quia iam ille venerat, & impleuerat omnia, quæ de eo scripta erant, Luc. 24. ergo non intelligitur de istis. Etiam non intelligitur de Prophetis gentilium, quia illi Prophetauerunt Gentilibus, & non Iudæis. Sed objicietur, quòd Prophetæ Gentilium multa dixerunt de Christo, vt patet, maximè de Sibylla Erithrea, cuius vigintiseptem versus ponit August. 18. de Ciui. Dei, qui omnes ad Christum pertinent, vt ipse ibi ostendit. Et ob hoc leguntur in die natalis Domini in quodam sermone beati August. qui incipit: Inter varias solicitudines, & versus incipiunt.

Iudicij signum tellus sudore madescet.

Sic etiam Balaã aliqua de Christo dixit, vt istud. Orietur stella ex Iaco. Numeri 24. de quo magis dictum est supra 2. cap. cum quæreretur de Magis adorantibus Christum, qui erant, & quò, & vnde venerunt.

Et omnia ista, quæ de Christo prædicta fuerant verè impleta sunt. Ideo oportet intelligi etiam de Prophetis gentilium. Dicendum verum esse, quòd omnia, quæ Prophetæ quicunque verè de Christo prædixerunt in

Alph. Tost. super Matth.

A ipso completa sunt, & non differt an Iudæorũ, vel Gentiliũ illi Prophetæ fuerint, cum spiritus sanctus per omnes loqui possit, quia non est alligata potestas eius solis Iudæis, cum Deus non sit solum Deus Iudæorum, sed etiam gentilium, ad Rom. 3. & quandocunque spiritus sanctus loquatur, & per quemcunque loquatur, verum est, & infallibile, quod loquitur. Ideo necesse est compleri. Hic tamen Christus non loquitur, nisi de Prophetis Iudæorum, quia loquitur de impletione eorum, quæ scripta erant: Iudæi tamen nesciebant alia scripta de Messia, vel de eis, quæ pertinerent ad ipsos, nisi per Prophetas suos, ideo de eis solis loquitur. Item, quia impletio est de promisso: & tamen non fuerat facta promissio aliqua Iudæis à Deo, nisi per legem, & Prophetas suos: ideo non poterãt ipsi sperare complendum esse aliquid,
B quod dictum esset per Prophetas gentilium. Sed objicietur, quòd Iudæi sperabant cõplenda esse ea, quæ per Balaam Prophetã prænunciata fuerãt pertinentia ad Messiam, quia in lege scripta erant.

Dicendum, quòd expectarent illa non quidem tanquam prænunciata per Balaã, qui erat Gentilis, sed tanquam scripta per Moysen, qui erat maximus Prophetarum suorum. Et non scripsisset Moyses illa in lege, nisi illa vera esse sciret, & tamquam vera asseruisset. Et sic Iudæi illa sperabant, non, vt dicta à Balaam, sed vt scripta à Moyse. Sic & nos obseruamus aliquas de legibus iudicialibus, quas Deus dedit Iudæis: Nam aliquæ earũ habentur extra de iniurijs, & damno dato, & de furtis, & de adulterijs, quæ leges ponuntur. Exod. 21. & 22. & tamen non obseruamus illas tamquam datas Iudæis in ve-
C teri testamento, cũ iam omnia illa cessauerint, sed tamquam de nouo institutas ab Ecclesia quasi vtiles nostræ politiæ. Debet ergo intelligi, quòd Christus loquitur hic de Prophetis Iudæorũ, qui pertinent ad tres modos primos, & tamen nullus illorum per se sufficit. Quia si accipiamus Prophetas primo modo, non comprehendũtur Psalmi nomine Prophetarum, & tamen aliqua erant in Psalmis de Christo, quæ oportebat impleri, sicut ipse dixit, quòd oportuit impleri omnia, quæ scripta erãt de ipso in Psalmis, & Prophetis, & lege, Luc. 24. Si autem accipiantur Prophetæ secundo modo solus liber Psalmorum intelligetur, vt ostensum est, cum in hoc modo non sint Prophetæ, qui prænunciant futura, & tamen illi plura dixerunt de Christo, quàm sint in Psalmis scripta: ideo non sufficit iste modus. Si accipiãtur Prophetæ tertio
D modo, etiam non sufficiunt, quia non ponitur inter eos liber Psalmorum, sed in tertio ordine canonis librorum inter hagiographa secundus ponitur, vt patet in prologo Galeato Hierony. super librum Regum, qui incipit: Viginti duas literas, & tamen in Psalmis multa sunt de Christo scripta, quæ impleri oportebat. Luc. 24. Etiã hoc modo liber Danielis non ponitur inter Prophetas, sed in tertio ordine canonis inter hagiographa ponitur, vt patet in dicto prologo Galeato. Et tamen Daniel valde multa de Christo dixit, vt de lapide præciso sine manibus, & de vnctione sancti sanctorum, & de septuaginta hebdomadibus, & alia multa. Dicendũ ergo, quòd necesse est accipi hic Prophetas quodammodo magis generali copulando primum, & secundum modum, vt scilicet, tam illi, qui futura prędixerunt solum, quàm illi, qui
E Psalmos cantabant Prophetæ vocẽtur, & apud vtrosque aliqua scripta erant, quæ per Christũ impleri oportebat.

Quõ sit verum, quòd facilius sit cælum, & terram transire, quàm perire vnum iota de lege. Quæst. XCIII.

QVæritur, quia dicitur hic: Donec transeat cęlum, & terra, iota vnum nõ præteribit à lege, & intelligatur, quòd facilius sit cœlũ pertransire, quàm iota vnum de lege perire, vt dicitur Luc. 16. quõ sit verum, quòd facilius sit cęlum perire, quàm iota vnum de lege. Aliqui intelligunt, quòd cęlũ, & terra non peribũt substantialiter, sed solum quantũ ad quandam immutationem, vt dicit Hilarius: cęlum quidẽ, & terrã maxima elementa non arbitramur absoluenda: Et Remigius dicit, quòd manebũt cęlum, & terra essentialiter, sed transibunt per renouationem, & tunc dicunt isti, quòd cęlum,

& terra transire possunt. s. per renouationem, & tamen non potest aliquid de lege perire: ergo facilius est cælum, & terra transire, quàm iota vnum de lege cadere. Dicendum, quòd non stat, quia non est hic comparatio conueniens. Nam quando dicimus facilius est hoc fieri, quàm istud, necesse est, quod vtrunque habeat aliquam difficultatem, aliàs non est comparatio propria, cū non sit in vniuoco, sicut si diceretur, quod nix sit albior coruo. Hic tamen non solum non est difficile cælū, & terram transire, sed est omnino necessarium, cum prænunciatum sit, quòd ista immutatio fieri debebat. Ideo non rectè comparentur sic. Dicendum ergo quod intelligitur hoc quantum ad substantiā cæli, & terræ, quod facilius sit perire substantiam cæli, & terræ, quàm cadere vnum apicem de lege. Sed tūc dicetur quomodo stat hoc, quia necessarium est cælum, & terrā manere, & postquā aliquid est simpliciter necessarium nō potest aliquid aliud esse magis necessarium quàm istud. Est ergo dicendum, quod pōt fieri comparatio inter ista tripliciter. Vno modo quantū ad esse, quod in seipsis habent, vel quantū ad esse, quod habent in voluntate Dei determināte illa ad essendum, vel ꝙ vnum accipiatur quantū ad esse naturale, & aliud quantum ad esse quod habet in voluntate Dei. Primo modo facilius est cadere vnum apicē de lege, immo totam legē perire, quàm perire cœlum & terram: quia cœlum, & terram in esse naturali, quod habent perpetua sunt, cū nihil sit per quod possint corrumpi: lex autē tota quantū ad promissiones suas est de rebus purè contingentibus, quæ nō habent aliquā causam determinatam ad essendum: Ideo possunt æqualiter esse, vel non esse quantum est ex seipsis. Secundo modo accipiendo æqualiter difficile est cælum, & terra transire, sicut apicem, vel iota de lege cadere. Nā vtrunq; determinatum est in voluntate diuina quantū ad esse perpetuum. Nam Deus vult, ꝙ terra maneat in æternum, Eccl. 1. Generatio transit, terra aūt in æternum manet, & Psal. 103. Qui fundauit terram super stabilitatem suā, nō inclinabitur in sæculum sæculi. De cælo aūt magis manifestum est, cum vita æterna, & regnum cælorum sint idē. Ita etiam Deus vult infallibiliter, ꝙ omnia prænunciata in lege, & prophetis compleantur. Vnde vtrunque necessarium est, & æqualiter difficile, quòd pereat. Si aūt tertio modo comparentur, scilicet quod cælū, & terra considerentur quantū ad esse naturale quod habent, & lex cōsideretur quantū ad esse, quod habet in volūtate Dei determinante eā ad hoc, vt cōpleatur, est vera littera, s. ꝙ difficilius est iota vnum cadere à lege, quam cælū, & terrā transire. Cum cælum quantū ad esse naturale, licet sit perpetuum: tñ aliquo modo poterat desinere esse, s. desinente Deo cōseruare, & tñ res prout est a Deo volita, quòd sit, non pōt desinere esse, quia in Deo nihil mutabile est. Et sic litera intelligēda est. Et posuit Christus de iota, & apice, quia istæ sunt partes minimæ scripturæ, vt innuatur, quòd nec ēt minimū aliquid de scriptura perire potest.

Quomodo ponatur hic iota, quæ est litera Græca.
Quæst. XCIV.

QVæritur, quomodo ponitur hic iota, quæ est litera Græca. Dicit Rabanus, quòd ponitur iota Græcum, & non Iod Hebræum, quia iota in numero decem signat, & Decalogum legis ostendit cuius perfectio, & apex, est Euangelium. Dicendum tamen, quòd hic non posuit Christus iota Græcū, sed Iod Hebræum, quia Christus Hebræus erat, & Hebræo idiomate vtebatur. Non ergo poneret literam Græcam, sed Hebræam. Item & efficacius, quia Christus, licet esset Hebræus, potuisset Græco idiomate vti, vel quocunque, quia nouerat omnia, & tamen loquebatur Hebræis, qui non nouerant nisi idioma Hebræum: potissimè cum loqueretur turbis, in quibus sunt homines tam imperiti, ꝙ frequenter proprium idioma plenè nesciunt: non loqueretur ergo Christus, nisi in Hebræo, & poneret literā Hebræam. Item patet maximè, quia dixit: Iota vnum, aut apex non præteribit de lege, ergo necesse erat, ꝙ lex esset scripta per iota, & apices: & tamen constat, quòd in lege Iudæorum nō erat aliqua litera Græca, sed omnes Hebrææ: ergo non erat ibi iota Græcum, sed Iod Hebræū. Hieronymus tamen, & translatores posuerunt iota, scilicet, illi, qui transtulerunt in diuersas linguas. Nā sicut Christus dixit Iod, & non Iota: ita Matthæus scripsit Iod, cum ipse in Hebræo scripserit, vt patet per Hieron. in prologo, qui incipit: Beatissimo Papæ Damaso, & habetur sup. & per August. lib. 1. de concord. Euange. Quando tamē postea versum est Euangeliū Matthæi de Hebræo in Latinum Hieron. non posuit Iod, sed iota: quia proprietas literarum latinarum non patitur, vt possimus dicere Iod, sed necesse est dici iotha, licet nos volētes consonare modo loquendi vulgari introduximus literam quandam, per quam possimus dicere Iod. Quia tamen Latina proprietas non tolerat, voluit dicere Hieronym. iot, & quia
G non est talis modus determinandi apud Latinos addidit sibi literam, a, quæ est litera terminalis, & dixit: iota. Sic etiam patet de multis alijs literis Hebraicis, quarum vigorem nō possumus supplere in Latino, nec eas per aliquas literas nostras scribere, aut voce resonare. Ideo si aliquando scribenda sunt, impropriè scribuntur quantum ad proprietatem Hebraicam, & tamen propriè quantum Latina proprietas tolerare potest. Sicut apparet in alphabetis scriptis in lib. Threnorū Iere. vbi per singulos versus singulæ literæ Hebraicæ accipiuntur, à quibus in Hebræo versus incipiunt. Sic etiā fit communiter in omnibus dictionibus Hebraicis, quia vix aliqua earū apud nos scribitur, sicut apud eos, sicut infr. 27. dicitur, quod vocatus est ager Achedemach: & tamen in Hebræo dicitur: accedema, idest, ager sanguinis, &
H tamen, si correspondeant literæ nostræ aliqualiter in vigore literis Hebraicis huius nominis: melius est, & congruentius apud Latinos scribi achedemach, quam scribi accedema. Sic etiam infr. 27. dicitur: Eli Eli lamazabacthani, & tamen in Hebræo scribitur: lamazaaphtani, & tamen si quis nouerit proprietatem literarum Hebræarum, quæ sunt in hac dictione, & proprietatē literarum Latinarum, quæ eis correspondere possunt, sciet, ꝙ non debet scribi in Latino lamazzaaphtani, licet in voce magis consonet cum prolatione Hebraica, si quis dicat: lamazaaphtani. Et ob hoc apparet quosdā esse valde imperitos, qui cū credant se aliquid nosse de Hebræo idiomate, cū viderint apud Euangelistas, & in alijs locis scripta esse nomina Hebraica non eo modo, quo apud Hebræos, calumniantur, aut irrident quasi hoc ex ignorātia
I prouenerit, & conantur alio modo scribere, qui magis videatur conuenire Hebraicæ prolationi. Sed isti seipsos nesciunt ignorātes adhuc vim literarum Latini idiomatis, scilicet, quid per eas scribi possit. Falluntur etiā, quia aliud est aliquid nos posse proferre, & aliud posse scribere. Nam manifestum est in nostro idiomate Hispanico multa esse, quæ literis Latinis scribi nequeunt, & ideo aliter scribimus, & aliter proferimus, quod adhuc magis accidit apud Germanos, & Barbaros, quoscunque. Cum ergo isti videant dictionem aliquam Hebraicā in prolatione consonare literis quibusdam nostris scribunt eam per illas, & errant: quia non considerāt quas literas habeat dictio illa apud Hebræos, & quæ literæ Latinæ possint illis magis consonare in vigore. Hoc tamen considerauerunt qui apud nos prius aliquas dictiones Hebræas
K Latinis literis scripserunt. Vnde ipsi propriissimè scripserunt secundum quòd Latino idiomati conueniebat. De hoc tamē nemo iudicare potest, nisi, qui vtriusq; linguæ proprietatem nouit, & maxime ipsius Latinæ, cuius literis dictiones Hebrææ scribuntur. Et si licet Christus dixerit, Iod: & Matthæus sic scripserit in Hebræo, quando primum Euangelium istud in Latinum versum est scriptum est, iota, & sic etiam in Græco factum est, & propter causam suprascriptam. Cum autem dicit Rabanus, quod scribitur, iota Græcum, & non Iod, non attendit ad modum loquendi Christi. Et fuit facile ipsum decipi, cum apud Græcos sit litera, quæ dicitur, iota: & apud Hebræos litera, quæ dicitur, Iod. In Latino tamen non scripta fuit, Iod, sed iota: licet per iota, quod scribimus, & legimus, non iota Græcum, sed Iod Hebræum, intelligamus.

Quæ-

Quare Christus dixit: Non veni soluere legem.
Quæst. XCV.

QVæritur, quare Christus dixit hic: Non veni soluere legem.

Dicendum, quòd istud fuit conueniens ipsum dicere quasi in principio huius sermonis propter multa. Primo quasi ad continuandum dicenda præcedentibus, & respondendum quæstioni tacitæ, quæ suboriri poterat ex præcedentibus. Et sic August. exponit in libro de sermone Domini in monte, dicens: Postquam hortatus est audientes, vt se præparent ad omnia sustinendum pro iustitia, & vt non absconderent, quæ accepturi erant, sed ea beneuolentia dicerent, vt cæteros docerent, incipit eos informare quid doceant, tanquam si quærerent, quid est hoc, quod non vis abscondi, & pro quo vis omnia tolerari? Nunquid aliquid dicturus es contra ea, quæ in lege, & Prophetis scripta sunt? Et Christus tunc respondet eorum dictis, dicens: Nolite putare, quod veni soluere legem, aut Prophetas, quasi dicat. Ea, quæ prædicare vobis iubeo, non sunt cõtra legem, & Prophetas, sed potius sunt ad implendum ea, quæ in lege, & Prophetis scripta sunt. Secundò fuit hoc, vt doceret discipulos suos non esse contemplatores legis, sed seruarent eam, cum ipse, qui erat magister illorum, seruaret illam. Nam ipse volebat, vt qualia ipse faceret, talia & ipsi facerent. Ioan. decimotertio. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis. Tertiò fuit hoc ad tollendum calumniam, quia aliqui possent calumniari, quod ipse soluebat legem, sicut sæpe Iudæi calumniati sunt dicentes, quòd non obseruaret sabbathum, nec legem, quia sanabat ægros in sabbatho, Ioann. 5. & 9. Sic etiam Luc. 13. & 14.

Et quia ista calumnia magna futura erat contra eum, voluit antequam insurgeret, respondere ei, vel excusare se, dicens: non veni soluere legem. Istas duas causas proximas tangit Chrysostom. super Matthæ. dicens, quòd propter duas causas voluit Christus hoc dicere. Primũ, vt discipulos suos his verbis ad suum prouocaret exemplum, vt sicut ipse omnem legem implebat, sic & illi studerent implere, deinde, quia futurum erat, vt calumniarentur eum Iudæi tanquam legem soluentem. Prius quàm ergo incurrat calumniam, calumniæ satisfacit. Quartò fuit ad tollendum falsam suspitionem de mentibus aliquorum, quia quando aliqua lex noua introducitur, solent abrogari vetus. Et quoniam Christus incæperat hic nouam doctrinam prædicare, quæ nunquã auditæ fuerant, scilicet, de beatitudinibus, & alijs supra positis, quam turbæ vocabant nouam doctrinam, Marci primo, scilicet: Quænam doctrina hæc noua; crederent verisimiliter multi de turba, quòd voluntas Christi esset legem Moysi tollere: & ea, quæ per Prophetas dicta erant, & introducere nouitates. Istud autem erat contra intentionem Christi, cùm ipse venisset solum ad implendum ea, quæ in lege, & Prophetis scripta erant, & per nullum alium impleri poterant. Ideo dixit: non veni soluere legem, idest: Nemo putet, quòd propter hoc, quòd introduco noua, velim tollere vetera. Quintò fecit hoc Christus ad tollendum scandalum, & vt animaret sibi Iudæos ad audiendum verbum suum. Nam Iudæi erant nimis firmati in lege Moysi, in qua non licebat, nec declinare saltem ad dexteram modicum, neque ad sinistram, nec addere vnum verbum, aut diminuere, Deuteronom. quarto, & duodecimo. Et siquis vellet introducere eis aliam legem tollendo istã reputarent eam tanquam hostem Dei, & quasi induceret homines ad colendum Deos alienos. Vnde nullo modo audiretur, vt patet Deuteronom. 2. Si autem Christus prædicans noua mandata, vellet reuocare legem Moysi, Iudæi scandalizarentur contra ipsum, & non audirent eum. Ideo fuit necessarium in principio prædicationis suæ, cum noua mandata dare inciperet, quòd diceret se nolle tollere legem, vt per hoc conciliaret sibi animos Iudæorum.

A

Quid intendebat Christus suadere Iudæis per hoc, quod dixit, non veni soluere legem.
Quæst. XCVI.

QVæritur, quare dixit, quòd veniebat legem implere, & quid intendebat per hoc suadere Iudæis.

Dicendum, quòd hoc fuit Christò conueniens. Pro quo sciendum, quòd lex dupliciter impletur. Vno modo faciendo ea, quæ in ea scripta sunt. Alio modo implendo ea, quæ per eam sunt promissa, vt dicit Augustin. in libro contra Faustum, scilicet: Impletur ergo lex, vel cùm fiunt ea, quæ ibi præcepta sunt, vel cum exhibentur, quæ Prophetata sunt. Christus autem dicebat se

B venire ad implendum ea quæ in lege promissa erant, scilicet, in seipso illa ostendendo. Et hoc apparet, quia dixit, quòd venit implere legem. Nam si intelligeretur de obseruatione eorum, quæ præcepta sunt: nemo potest venire ad implendum legẽ, quia nullus nascitur ad hoc, quòd obediat præceptis legis, vel secundum eam viuat, quia hoc non habet rationem finis, sed omnis lex ordinatur ad aliquem finem, scilicet, ad bonum quoddam, quod intendunt homines consequi per obseruationem illius legis. Item, quia si aliquis posset ad hoc nasci, vt viueret secundum legem: competeret hoc omnibus hominibus, qui subditi sunt legi. Et sic non esset aliquid speciale in Christo, quòd ipse veniret ad implendum legem, idest, ad obseruandum eam. Et tamen ipse nihil loquebatur sine causa. Oportet ergo, quòd intelligatur de aliqua

C impletione, quæ alijs non competeret. Et ista erat, quòd implerentur in eo omnia, quæ in lege promissa erant. Et ad hoc conueniẽter poterat aliquis mitti, vel nasci, quia ista habebant rationem cuiusdam boni magni, & finis ad quod omnes Iudæi tendebant. Ideo ad hoc exhibendum conueniens erat aliquem magnum nasci, vel mitti. Hoc supposito fuit conueniens Christo, quòd diceret se venisse ad implendum legem. Primò, quia per hoc ostendebat se esse Messiam. Nam nullus erat, per quem possent compleri omnia promissa in lege, & Prophetis, nisi Messias, quia ista erat totum bonum Iudæorũ, cum nihil aliud adhuc hodie, licet per ignorantiam desiderent, & erat etiam totum bonum Gentiliũ, Gene. 49. scilicet: Donec veniat, qui mittendus est, & ipse erit expectatio gentium. Dicendo ergo, quòd ipse impleret le-

D gem, dicebat se esse Messiam, quia ad hoc veniebat, vt se Deum, & Messiam ostenderet. Nã Ioannis quarto, quando mulier Samaritana dixit, quod veniebat Messias dixit ei Christus: Ego sum, qui loquor tecũ. Secundo proficiebat hoc, vt Iudæi sequerentur Christum. Nã si scirent eum esse Messiam, cum nullum aliud bonum expectarent sequerentur eum. Tertio erat hoc, quia cum diceret se impleturum ea, quæ in lege, & Prophetis promissa erant, Iudæi sequerentur eum desiderio istorũ promissorum, & non scandalizarentur quicquid ille facere vellet, etiam si mutare vellet obseruãtiam legis Moysi, quia Iudæi non obseruabant legem istã propter seipsam tanquam in obseruatione eius secũdum se aliquod bonum esset, sed obseruabant eam, quia data erat a Deo cũ promissionibus multorum bonorum: magis ergo desidera-

E bant illa bona, quàm legis obseruationem. Si ergo Christus illis daret bona promissa in lege, & Prophetis, etiam si vellet mutare obseruationem legalem, non curarent.

Vnde nihil erat, per quod magis Christus Iudæos posset sibi applicare, quàm per hoc si inciperent ista ostendere realiter. Quartò erat hoc, vt manifestè Iudæi viderent, quòd etiam si Christus mutaret obseruationes legis Moysi, non esset inconueniens, quia Deus prædixerat legem aliam nouam esse dandam, Ieremia trigesimaprima. Ista autem dari deberent completa lege Moysi: illa autem, & prophetæ complebantur aduenientes Messia, quia nihil aliud promittebatur in lege, & Prophetis: ergo non erat aliud tempus, in quo ponius mutari deberet obseruatio legis Moysi in aliam, quàm quando impleta essent, quæ

in illa promittebantur. Cum ergo Christus diceret se F venisse ad implendam legem: manifestè ostendebat, quòd licebat ei mutare obseruationem legalem, nec deberent Iudæi ex hoc scandalizari.

An lex Moysi soluta fuerit. Quæst. XCVII.

QVæritur, an lex Moysi soluta fuerit. Dicendum, quòd solui aliquid significat istud destrui, res autem destruitur, quando tollitur vigor eius. Est autem duplex vigor legis. Vnus est in obligando subditos ad sui obseruationem. Et iste est inquantum comparatur lex ad subditos. Alius est in deducêdo ad ipsum finem, ad quem ordinatur, quia nulla lex est propter seipsam, sed propter finem aliquem, vt dictum est præcedent. quæstio. Et iste est præcipuus vigor: quia primus G ordinatur ad istum. Nam non habet propter aliud lex virtutem obligâdi, nisi vt determinatè, & directè deducat homines in finem. Quod facere non posset, si non haberet vim obligatiuam, quia pauci eam seruarent, & sic non peruenirent homines ordinatè ad finem ipsum, quem lex intendit. Si loquamur de vigore secundo legis Moysi, qui est perducere in finē, non fuit soluta, sed impleta: quia finis suus erant illa bona, quæ in ea promittebantur. Omnia tamen illa completa sunt: quia Christus omnia illa exhibuit realiter. Et de hoc intelligitur, quod ipse dixit, ꝙ venit legem implere, scilicet exhibendo promissa, & non solum completa est, sed etiam vsque ad vnguem fuit impleta, quia non defecit de ea, nec vnū iota, aut apex: sicut Christus dixit hic: donec transeat cœlum, & terra iota vnum non præteribit à lege, donec H omnia fiant, idest, ꝙ facilius est cælum, & terram transire, idest desinere esse, quàm iota vnum, aut apicē de lege cadere. Luc. 16. Si loquamur quantū ad obseruationem mandatorum, iā soluta est lex Moysi, quia cessauit, cum iam non solum non obseruetur, immo non liceat obseruari sed peccatum est obseruare illam. Primū patet, quia Act. 15. c. Apostoli diffinierunt in consilio generali non obligari conuersos de gentilitate ad obseruationē legis, scilicet. Nunc ergo quid tentatis Deū imponere iugum super ceruicem discipulorū, quod nec nos, nec patres nostri ferre potuimus, sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari. Et ibidem Iacobus Episcopus Ierusalem quasi præsidens concilij nomine totius Ecclesiæ diffiniuit, dicens: Propter ꝙ ego iudico non inquietari eos, qui ex gentibus conuertuntur ad Deum. Et ite- I rū ibi ex nomine totius Ecclesiæ, Visum est spiritui sancto, & nobis congregatis in vnum nihil vltra oneris imponere vobis, nisi vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, &c. Et sic Ecclesia simul cum spiritu sancto iudicauit non obligari conuersos à Gentilitate ad obseruandum legem Moysi, & ꝙ solum erat salus per Christi fidem. Secundum patet, quia ad Gala. 5. dixit Apostolus: si circuncidimini, Christus vobis nihil prodest. Et iterum dicit, ꝙ qui in lege putat se iustificari à Christo excidit, idest non habet partem aliquam cum Christo. Et tamen non potest aliquis perdere vtilitatem mortis Christi, nisi per peccatum mortale, maximè postquam cœperit fieri particeps eius, ergo obseruare legem peccatum mortale erat. Item ad Gala. 4. dicitur: Dies obseruatis, & menses, & tempora, & annos: timeo, ne forte sine causa labo K rauerim in vobis, idest quia obseruatis ista, labor meus, quo laboraui prædicando vobis fidem Christi, & côuertendo vos ad eum, erit in vobis inutilis. Et hoc erat propter obseruationem festiuitatū legis. s. quia obseruabant dies. i. dies Sabbathorum, & menses. i. festum Kalendarum. Nam prima dies cuiuslibet mensis erat festū apud Hebræos, & vocatur dies Kalendarum, Numeri 29. & 1. Ro. 20. & 4. Ro. 4. vel dies Neomeniæ, Psal. 80. & Isai. 1. Et tempora, scilicet alias festiuitates, quæ sunt per diuersa tempora anni, scilicet, festum azimorum, & Pentecostes, & Clangoris, & Propitiationis, & Tabernaculorum, siue Scenophegiæ, de quibus Leuitic. 23. & Numeri 28. & 29. Et annos, scilicet annum septimum remissionis Exod. 21. & Deuter. 15. & annum 50. Iubelæi. Leuitic. 25.

Festa Iudæorum.

F Et sic obseruare ista peccatum erat, cum per ea periret fructus fidei, & tamen non potest perire fructus fidei, nisi per peccatum mortale; ergo peccatum mortale erat obseruare legem Moysi. Etiam quia Apostolus dicit ad Gala. 6. quòd Circumcisio in Christo nihil prodest, sicut nec præputium, sed noua creatura, idest quòd innouetur homo in oēte per Fidem, & Charitatem. Et tamen de præputio manifestum est, quòd nihil prodest, ergo nec proderit circūcisio. Et codē modo omnia alia legalia. Nam maioris excellentiæ erat circumcisio in veteri testamento, quàm omnia legalia. Nam legalia nihil proficiebant ad conferendum gratiam: circuncisio autem auferebat circūcisis peccatum, & gratiam conferebat, vt ait Augu. & Beda, & omnes Generaliter, & patet 4. Sen. dist. 1. ergo si cessauit circuncisio, omnia alia cessa- G uerunt. Et sic dicendum, quòd lex Moysi non fuit soluta quantum ad promissa, sed fuit soluta quantū ad obseruationem: ita quòd nec obligat ad obseruandum, nec obseruari debet. Aliqui tamen dicunt, ꝙ adhuc lex Moysi obligat: quia ea, quæ Ecclesia instituit obligant, & tamen Ecclesia instituit obseruari quasdā cæremonias legales Act. 15. visum est spiritui sancto, & nobis nihil vltra imponere vobis oneris, quam hæc necessaria, vt abstineatis ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione. Et tamen duo illorum erant purè legalia, scilicet, abstinere a sanguine: quia iussum erat, ne quis sanguinem comederet. Leui. 17. etiā iussum erat non comedi suffocatum: quia omnia suffocata sunt morticina, & tamen morticina vetita erant Leui. 11. Dicendum, quod lex Moysi non durat quantum ad ali- H quid. Nam nec tota ipsa manet, nec aliquid sui, quòd obseruare obligemur, cum obseruare peccatum sit, vt dictum est.

An legalia in noua lege obseruare sit peccatum.

Dicunt ergo quidam, quòd non obligamur abstinere ab illis, quæ ponuntur Act. 15. Nam dicunt, quòd nunquam fuit præceptum, sed permissio quædam. Dicendum tamen, quod non stat, quia necesse est dici, quòd erat præceptū, cùm dicatur: Nihil vltra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria: ergo necesse erat ista obseruari. Et tamen, ꝙ obligat ad obseruationem præceptū est. Etiam Gl. ibidem dicit, ꝙ ista necessaria erant: ergo erant præcepta, cum necessarium sit istud, sine quo non potest haberi salus, & talis non est permissio, sed præceptum. Item dato, ꝙ esset permissio adhuc esset inconueniens: quia sequeretur, ꝙ licet non obligaret lex Moysi: tamē liceret I eam conseruari, si erat permissa. Et tamē Apostolus hoc negat, dicens: Euacuati à Christo eos, qui per legem putant se iustificari, ad Gal. 5. ergo etiam nō est permissio. Alij dicunt, ꝙ istud fuit præceptum ab Apostolis positum, & tunc obligauit, & tamen postea reuocatū est per Paulum, prima ad Timo. 4. Nihil reijciēdum esse, quod cum gratiarum actione accipitur. In quo ostendit non esse faciendam aliquam differentiam in cibis, sed omnis creatura Dei bona est, & omnia licet in cibū sumi. Dicendum, ꝙ hoc non stat: quia Paulus nō poterat reuocare istud præceptum, quod per totam Ecclesiam datū fuerat, in qua conuenerant Apostoli, & seniores. Auctoritas autem Ecclesiæ est supra auctoritatem omnium hominum, & congregationum, vt ostendimus latissimè in lib. nostro Defensorio trium conclusionum: ergo non K poterat Paulus reuocare diffinitum per Ecclesiam: maximè, quia Paulus erat subditus Ecclesiæ, & ipse obediuit ei. Nam Ecclesia misit eum cum isto decreto in Antiochiam, dicens: Misimus Barnabam, & Paulū carissimos nobis. Et innuitur ibi, ꝙ Ecclesia posset imperare Paulo, ergo non poterat ipse decretū eius reuocare. Alij dicunt, quòd istud præceptū positū ab Apostolis obligauit ad obseruationem, & etiā nunc obligat, cum sit præceptū Ecclesiæ. Et ita voluerit, ꝙ teneamur adhuc obseruare illa duo legalia. s. abstinere à sanguine, & ab animali morticino, siue suffocato. Sed hoc non stat, quia Apostolus ostendit nō esse necesse fieri aliquā distinctionem in cibis dicens, quòd nihil reijciendum est, sed oīs creatura bona est, & potest cum gratiarum actione sumi in cibum prima Thimo. 4. Et dicitur etiam ibi, quòd homines recedentes à fide, & intendentes doctrinæ Dæmoniorum

Opinio quorundā reijcitur.

Aliorum opinio refellitur.

niorum prohibent nubere, & abstinere à cibis: ergo iniquum est talem doctrinam dare. Item ad Rom. 14. dicitur nihil esse commune, aut immundum per Christum ei, qui nihil putat esse immundum: ergo nullo modo cibus immūdus est. Lex tamen non iubet abstinere ab aliquo cibo, nisi inquantum est immūdus, ergo credenti in Christum non est necesse ab aliquo cibo abstinere. Item cætera legalia ablata sunt, vt circuncisio, & obseruationes festorum: ad Gal. quarto. Dies obseruans, & tempora, &c. ad Galat. quinto. Si circuncidimini Christus nihil vobis prodest: ergo ista duo scilicet abstinere à sanguine, & suffocato non magis manerent, quam illa. Nam legalia omnia sunt æqualis auctoritatis cum solum habeant auctoritatem à Deo instituente, & non habeant naturaliter aliquam obligationem. Si ergo aliquod illorum cessauit omnia cessauerunt, cum nullum eorum cessare posset, nisi cessante auctoritate, & vi obligatiua tradita eis à legislatore. Nisi forte dicatur, quod ista duo præcepta habeant aliquam vim obligandi naturaliter. Quod falsum est. Cessantibus ergo alijs, cessare debuerunt ista, idest non habuerunt aliquam vim obligandi. Item si aliqua legalia manere debuissent: illa potius manerent, quæ essent alicuius efficaciæ. Et tamen inter omnia sacramenta veteris testamenti, & cæremonias nihil erat, quod peccatum posset auferre, & conferre gratiam, nisi circuncisio, vt supra dictum est: ergo ista potissimè deberent manere. Et tamen ablata est, ad Gala. quinto, & sexto, ergo nullum cæremoniale de alijs manet.

Aliorum opinio improbatur. Alij dicunt, quod istud præceptum Ecclesiæ fuit obligatorium, & tamen intellectus in sensu morali, scilicet per sanguinem intelligitur homicidium, à quo homines cauere debent. Nam homicidæ solent vocari viri sanguinum, idest, quod sanguinem fuderunt, & istud præceptum naturaliter est obligatorium. Per suffocationem intelligitū oppressionem factam in pauperibus à potentibus, & etiam ista est vetita de iure naturæ, & in hoc sensu dicunt istud præceptum Ecclesiæ semper manere, & obligare.

Dicendum, quod non stat, quia necesse est intelligi præceptum istud quantum ad literam, sicut ipsa litera sonat. Vnde Hiero. super Ezech. 18. cap. ponit quasdam expositiones morales, & post illas ponit literalem, dicens, quod Apostoli intellexerunt istud præceptum literaliter, ita quod à sanguine, & à suffocato abstinendum esset. Alij dicunt, quod intelligenda erat litera ista sicut iacet, & tamen dicunt, quod non fuit præceptum, sed solum fuit quædam prouisio, ad obseruandam pacem, & communem vitam inter, Iudæos, & Gentiles. Quod fieri non poterat, nisi Iudæi, & Gentiles conuenirent in hoc, & simul abstinerent à sanguine, & à suffocato. Istam positionem videtur sequi *Opinio D. Tho.* Sanctus Thom. Et quantum ad hoc, quod dicunt fuisse factam prouisionem, vt teneretur vita cōmunis inter Gentiles, & Iudæos, & esset pax inter eos verum est. Et tamen inquantum dicunt, quod fuit quædam prouisio noluunt concedere, quod fuerit præceptum, sed quasi quidam modus concordandi Gentiles, & Iudæos, & tunc non obligaret. Sed hoc esset inconueniens, quia multi nolent obseruare, si scirent se non esse obligatos, & tunc non maneret pax Gentilium, & Iudæorum. Ideo oportebat, quod obligaret ista promissio, & tunc esset verè præceptum, quia propter nihil aliud vocatur præceptum, nisi quia est quædam diffinitio de actibus humanis obligans ad sic, vel ad sic agendum, vel non agendum. Et maximè patet hoc, qa Act. 15. dicitur, quod ista erant necessaria, scilicet Placuit nobis nihil vobis imponere oneris, quam hæc necessaria, vt abstineatis, &c. Oportet ergo, quod esset præceptum: etiam quia ibi vocatur onus ergo erat præceptum obligās alias non vocaretur onus, cum esset liberum seruare, vel non obseruare.

Propria auctoris opinio. Dicendum ergo, quod istud fuit præceptum obligans tunc omnes de Ecclesia, & causa fuit propter pacem communem conuersorum ad Christum de Gentilitate, & Iudaismo, quia nihil magis necessarium erat inter eos, quam obseruare pacem communem; vt non diuiderentur in schismata, & hæreses, & ne impediretur profectus conuersionis gentium ad legem Christi. Et sic Apostoli non

A iusserunt cauere ab his duobus tanquam bonum, aut vtile esset obseruari legem Moysi, vel haberet adhuc aliquā obligationem, cum ipsi ostenderint, quod per solam fidem Christi poterant homines saluari: Act. decimoquinto, sed quia cessante tota obseruatione legalium non poterat manere pax inter vtrosque iussum est abstinere ab his, non quod per hoc innueretur conuersis de Iudaismo ista cęremonialia habere aliquam virtutem, vel obligationem, sed solum, quia ipsi magis abominabantur homines vtentes his, quam facientes contra alias cæremonias legis. Et sunt hic tria cæremonialia, scilicet abstinere ab immolatis simulacrorum, & suffocato, & sanguine. De prima, ratio vetandi fuit, quia Iudęi valde abhominabantur idola, & quidquid tangebat illa. Vnde aurum, & argentum, quod erat super ipsa idola accipere non po-

B terant, sed fugere debebant istud tanquam sordes, et immunditiam: Deut. septimo. Et ob hoc valde fugiebant comedere de consecratis simulacrorum. Exod. 34. & Deute. septimo. Et sic abominarētur Gentiles conuersos ad Christum, si viderent eos manducare de consecratis simulacrorum. Etiam per hoc haberent quandam suspitionem, quod adhuc Gentiles illi desiderarent idola, quæ prius colebant. De sanguine, & suffocato causa fuit propter horrorem. Nam Iudæi propter longam consuetudinem horrebant manducare sanguinem, vel res morticinas, & suffocatas. Et ad hoc, quod viuerent amicabili vita cum Gentilibus necesse erat, quod vtrique cauerent à talibus cibis. Sicut etiam quotidie fit, quod ille, qui vult viuere amicabiliter, & iocunde cum alio, oportet, quod abstineat ab omnibus, quæ ille detestatur. Considerandum au-

C tem, quod licet istud præceptum tunc obligaret, cum pro tunc esset necessarium, tamen non fuit datum ab Apostolis, cum intentione semper obligandi, & manendi, sed solum, quod maneret vsque ad aliquantum tempus, in quo per assiduam conuersationem mores Gentilium, & Iudęorum concordaret. Et tunc conuersi de Iudæis comederēt quidquid comedebant Gentiles. Et non esset necesse abstinere ab aliquo cibo. Ideo cum aliquanto tempore durauisset istud decretum in Ecclesia concordatis iam Gentilibus, & Iudæis cessauit obseruatio eius, sicut & nunc nō obseruatur, nec ligat. Et si aliquis putaret se legari illo decreto, peccaret, errando in fide. Est autem credendum, quod tempus istud, quo decretum istud cessare debuit: determinatum est per Apostolos, & seniores Ecclesiæ, siue per Ecclesiam cōgregatam. Nam sicut per Apostolos,

D & Ecclesiam factum est decretum istud propter pacem, ita plenè reformata pace, per eos cessare iuberentur, ne posteri haberent occasionem errandi, putantes aliqua cæremonialia legis Moysi adhuc obligare. Illud autem licet scriptum non inueniatur, est satis verisimile. Quia sicut istud decretum fuerat positum per Ecclesiam, ita non poterat tolli, nisi per Ecclesiam, cum iurisdictio sua sit supra omnes homines, & supra omnes congregationes, & nullus prælatus posset reuocare, vel interpretari leges ab ea conditas, cum de iure, æqualis potestatis sit, iura condere, & interpretari, & ad eundem pertineat. Cum ergo in decreto isto non poneretur aliquod tempus, in quo deberet cessare, vt ipso iure cessaret, oportebat, quod ad hoc, quod cessaret, Ecclesia istud diffiniret. Et sic credendum est fuisse factum, licet non scribatur, quia non omnia gesta Apo-

E stolorum, & Ecclesiæ illius temporis scripta sunt. Et credendum est, quod pauco tempore manserit decretum istud, quia necesse est dici, quod viuente Paulo fuerit reuocatum, cum ipse prima ad Timo. 4. dixerit, quod omnis creatura bona est, & nihil est reiiciendum de cibo, quod cum gratiarum actione percipieretur. Ergo iam nec sanguis, nec suffocatum, nec immolata simulacrorum cauenda erant. Nam si obligasset decretum istud Ecclesiæ, Paulus nullo modo ausus fuisset dicere nihil esse reijciendum cum per decretum istud tria illa reiicienda essent, maxime, quia non solum dicat nihil reiiciendum esse, sed increpat tanquam recedentes à fide eos, qui asserebant abstinendum esse ab aliquibus cibis. Et sic patet, quod cessauerit lex, ita quod non maneat obligatio eius quantum ad aliquid. Sed obiicietur, quod adhuc aliquid maneat de lege, quia multæ leges iudiciales de his, quæ habentur

Exo. 21. & 22. obseruabantur ab Ecclesia nunc, & ponuntur inter leges Ecclesiæ, vt patet extra de furtis, & adult. & de iniur. & damno dato. Dicendum, quod illæ leges manent nunc non tanquam partes legis Moysi: nec vt à Deo datæ, sed vt institutæ de nouo ab Ecclesia, quæ vidit illas esse vtiles politiæ suæ. Et sicut posset accipere leges barbarorum, si ei vtiles viderentur, & daret eis nouam auctoritatem, tanquam legibus à se conditis, ita accipere potuit leges aliquas de datis à Deo in veteri testamento. Istud tamen fuit in legibus iudicialibus, in cæremonialibus autem nulla manet. Istud autem decretum, quod Ecclesia fecerat de abstinendo à sanguine, & suffocato, & immolatis simulacrorum erat purè cæremoniale, ideo iã non manet, nec ex auctoritate veteris testamenti, nec Ecclesiæ de nouo instituentis. Et sic dicendum est, quod Ecclesia potest conuenienter aliquas de legibus iudicialibus veteris testamenti nunc obseruare, non tanquam à Deo datas, sed tanquam per eam nouiter institutas: Leges autem cæremoniales nullo modo obseruare licet, nec tanquam ab eo institutas, aut nunc de nuuo instituendo. Ratio differentiæ ponetur infra quæst. 99. De his Sanctus Tom. 4. sen. distin. 1. in subdiuisione distinctionis quæst. 5. articulo 4.

Per quem lex Moysi soluta est, idest cessauerit. Quæst. XCVIII.

QVæritur, per quem lex Moysi soluta est, idest cessauit. Aliqui dicunt, quod per Apostolos, & Ecclesiam. Nam congregati diffinierunt legalia non esse necessaria ad salutem, sed posse hominem per solam Christi fidem saluari. Act. 15. Ideo ibi denunciauerunt absolutos conuersos ad Christum ab obseruatione legalium. Alij dicunt, quod lex soluta est per Paulum, quia ipse expresse de istis locutus est ostendens nihil proficere obseruationes illorum in lege Christi. Nam dixit ad Gala. 6. quod in Christo, idest in lege Christi, vel in Ecclesia, quæ est corpus Christi, nec circuncisio aliquid valet, nec præputium, sed noua creatura. Et ostendit obseruationem legalium repugnare nouo testamento, ad Galat. 4. & 5. vt ostensum est præceden. quæst.

Dicendum, quod lex Moysi propriè non fuit soluta per Apostolos, nec per Ecclesiam, sed per Deum, siue per Christum, quod idem est. Et putant aliqui, quod hoc est, quia Apostoli, & Ecclesia non habebant iurisdictionem ad hoc & rectè putant. Nam lex non potest tolli, nisi per eum, à quo condita est, aut per superiorem, aut per æqualem sibi succedentem in eadem iurisdictione. Apostoli autem, & Ecclesia non condiderunt legem Moysi, quia Deus illam condidit, nec habent æqualem potestatem, nec etiam succedunt Deo in iurisdictione, quia Deus semper manet: ideo non poterat Ecclesia tollere legem Moysi.

Sed obijcietur quod posset, quia à Christo accepit potestatem tantam, quantam ille habebat, vt homo. Ioan. 20. Sicut misit me pater, ita ego mitto vos, scilicet in potestate illa, quam mihi pater dedit ego mitto vos concedendo eandem scilicet, vt possitis ad vtilitatem, & statum fidei facere quidquid ego facere possem per commissionem datam: ergo Christus poterat reuocare legem Moysi, ita posset Ecclesia, & Apostoli. Dicendum quod potestas Ecclesiæ, & Apostolorum tradita a Christo, licet dicatur æqualis potestati Christi in his, quæ pertinent ad regulandum statum fidei, tamen tradita est in certa forma, scilicet ad construendum, & non ad destruendum. Sicut dicitur secundo ad Corin. 10. & 13. Tollere tamen legem aliquam à Deo positam erat destruere, quæ ille constituerat: ideo ex hac commissione generali non habebat potestatem Ecclesia ad tollendum legem Moysi, & simili modo ostendimus supra in prologo nostro quæst. 29. quod Ecclesia non poterat dispensare circa Euangelium, licet habeat æqualem potestatem cum Christo, siue eandem. Ideo per hãc generalem potestatem non poterat tollere legem Moysi, nisi Deus specialiter hoc Ecclesiæ conferret, vel inspiraret. Dicendum, quod lex Moysi propriè soluta est per Deum, siue per seipsam. Dico autem per Deum, quia ipse prænuntiauerat per Prophetas suos, quod ista lex cessa-

F tura esset. Ierem. 31. Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Iuda fœdus nouum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus vestris in die, qua comprehendi manum eorum, vt educerem eos de terra Ægypti, pactum, quod irritum fecerunt, sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel: post dies illos dabo legem meam in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam, & ero eis in Deum, & ipsi erunt mihi in populum. Illud manifestè intelligitur de lege Christi, quæ vocatur lex noua, sicut hic dicitur feriam fœdus nouum. Et istud initium fuit cum domo Iuda, & Israel, idest, cum Iudæis, qui vocantur domus Iuda, & Israel inquantum erant de diuersis tribubus. Et hoc fuit in lege Christi: Nam ipse eam prædicare cœpit Iudæis, & non ibat ad Gentiles, nec volebat facere miracula inter eos, vt
G patet de muliere Chananæa infra 15. & etiam iubebat discipulis non ire in viam gentium, nec ad ciuitates Samaritanorum, infra decem. Dicitur etiam, quod lex ista daretur in visceribus Iudæorum, & scriberetur in corde eorum. Et conuenit legi Christi. Nam non fuit tradita in scriptis, sicut lex Moysi, quæ in tabulis lapideis à Deo tradita est Exod. 32. & 34. Lex autem Christi tradita est in sola voce. Nam aperiens os suum docebat astantes de regno Dei supra in littera. Et sic ista lex non scribebatur, nisi in corde, quia non in lapidibus, nec in membranis. Vnde nunquam fuit scriptum Euangelium, nec aliquid de lege Christi eo viuente, sed aliquanto tempore post mortem suam, vt ostensum fuit supra in prologo primo Hieron. quæstio. secunda. Et scripsit illud Matth. cum vellet transire ad gentes Æthiopum Nubianorum, vt patet eo-
H dem prologo in littera, & quæstio. tertia eiusdem. Dicitur autem conuenienter lex ista scripta in corde: quia homines quando eam à principio acceperunt cum magno feruore deuotionis acceperunt, & sic imprimebatur cordibus eorum. Et per hoc, quod Deus vocauit legem istam nouam innuit, quod lex Moysi aliquando cessatura erat. Nam id, quod inueterascit propè interitum est, & sic aliquando finem habet.

Istam auctoritatem Ierem. 31. introducit Apostolus ad Hebræ. 8. & exponit eam aliquo modo, & ex illo verbo, scilicet. Testamentum nouum, vel pactum nouum ostendit, quod lex Moysi cessatura erat, cum ait: Dicendo autem nouum veterauit prius, quod autem antiquatur, & senescit prope interitum est. Deus autem qui dixit testamentum aliud nouum esse dandum, per quod istud inueterascere,
I scetet, prænunciauit, quod istud cessaturum esset. Et cum istud testamentum nouum dandum esset per Deum, sicut ipse dixit Iere. 31. apparet, quod per ipsum auferenda esset, vel soluenda lex Moysi. Itẽ patet hoc, quia Apostoli quando denunciauerunt conuersos ad Christum non obligari ad legalia probauerunt hoc ex quadam auctoritate, quam introducit Iac. Ac. 15. & ex illa conclusit diffiniendo, quod non inquietarentur conuersi ad Christum super obseruatione legalium.

Item lex Moysi per seipsam cessauit, quia quando peruenitur ad finem alicuius rei naturaliter ipsa res cessat, cum habito termino, cesset motus. Lex autem Moysi ordinabat solum ad Messiam tanquam ad finem, quia ipse exhibiturus erat bona illa, quæ Iudæi sperabant. Cum ergo Messias veniret, & compleret omnia, quæ in lege, &
K Prophetis promissa erant, ad quæ lex ipsa ordinabat iam erat contra rationem manere ipsam legem, cum haberetur totalis finis suus. Christus autem exhibuit omnia, quæ in lege, & Prophetis promissa erant. Ideo post eum non debuit durare lex Moysi. Et hoc ipse innuit dicens, quod venerat legem implere, & quod non transiret iota vnum, nec apex à lege, donec omnia fierent; ergo factis omnibus illis, lex manere non debebat. Et sic quantum ad hoc lex per seipsam cessabat tanquam habito fine suo. Item lex per seipsam cessabat, quia obseruantia sua sibimet repugnaret. Nam per cæremonias legales significabatur Christus venturus, & passurus, & facturus alia pro redemptione nostra, si ergo factis omnibus his, adhuc obseruaretur lex Moysi, nihil aliud erat dicere, quàm quod illa nondum facta erant, & sic essent signa fallacia, & repugnantia sibi ipsis. Sic patet per August. in lib. contra Faustum,

ſi. licet, ſi Chriſtus legem, & prophetias non ſoluiſſet, adhuc promitteretur naſciturus, paſſurus, reſurrecturus, cum ideo magis hoc non ſolueret, ſed adimpleuerit, quia iam non promittitur naſciturus, paſſurus, reſurrecturus, quod illa ſacramenta quoddammodo perſonabant, ſed annunciatur, quod natus ſit, paſſus ſit, & reſurrexerit, quod hæc ſacramenta, quæ iam à Chriſtianis peraguntur, perſonant. Et ſic ipſa lex Moyſi per ſeipſam ſoluta eſt, id eſt, ceſſationem inducebat, vt non eſſet iam ſignum fallax.

Amplius dicendum eſt, quod etiam per Chriſtum lex Moyſi ſoluta eſt. Nam ipſe impleuit legem Moyſi exhibendo omnia in ſeipſo, quæ in ea, & in prophetis promiſſa erant, vt ipſe dixit ſupra in litera. Et tamen impletis omnibus, ad quæ lex ordinabatur, nõ poterat ipſa amplius manere. Ergo Chriſtus, qui impleuit eam, fecit eam ceſſare, quam ſi non impleſſet neceſſe erat, quod vſque hodie duraret, vel in perpetuum, quouſque exhiberentur
B quę in ea promiſſa erant: quia verbum Dei non poterat eſſe irritum.

Item Chriſtus ſoluit eam auferendo aliquid de præceptis, vel permiſſionibus eius. Nam ſecundum legem Moyſi licebat dare libellum repudij: Chriſtus autem vetuit infra in litera, & infra 19. Licebat etiam ſecundum legem Moyſi dare ad vſuram extraneis. Chriſtus autem iuſſit mutuari ſine vlla ſpe vſuræ. Luc. 6. Mutuum date, nihil inde ſperantes. Etiam licebat proſequi inimicitias ſecundum legem Moyſi ex deſiderio vindictæ. Num. 35. Chriſtus autem vetuit etiam iraſci alicui infra in litera. Et ita multas permiſſiones abſtulit de lege Moyſi. Et tamen omnes illæ habebant vim à legiſlatore: ergo Chriſtus diſſoluit vim legis Moyſi.

C Item patet, quia Apoſtolus ad Gala. 5. dicit, quod Chriſtus nihil prodeſt eis, qui circũciduntur, & quod euacuatur à Chriſto, qui per legẽ putant ſe iuſtificari: ergo Chriſtus eſt, qui facit ceſſare iſtas cæremonias tanquam iam ſibi repugnantes. Item patet hoc circa diſtinctionem ciborum, quæ erat cæremonia legis Moyſi, ſecundum quã iudicabantur aliqua animalia munda ad cibum, & alia immunda. Leuit. 11. & Deuteron. 14. Chriſtus autẽ oſtẽdit Petro nullum cibum eſſe immundum mittens de cęlo in viſione vas magnum diuerſis quadrupedibus plenum, quorum quædam ſecundum legem erant immunda, vel potius, vt innuitur, omnia erant immunda. Et vox ad Petrum dixit: ſurge Petre, occide, & manduca. Et Petrus dixit, Abſit à me, Domine, quia nunquam manducaui commune, & immundum. Et vox iterum ad eum.
D Quod Deus purificauit, tu ne commune dixeris. Act. 10. Et ſic Chriſtus ſoluebat hic legem Moyſi faciendo nullum cibum eſſe immundum, ſed concedendo generaliter vti omnibus cibis tanquam mundis. Ipſe ergo legem ſoluit.

Apoſtoli etiam, & tota Eccleſia in concilio congregata ſoluit legem Moyſi. Quia cum ante hoc dubium eſſet, an legalia adhuc obligarent conuerſos ad Chriſtum, diffinitum eſt non eſſe eos obligatos, ſed per ſolam Chriſti fidem poſſe ſaluari.

Paulus autem per ſe legem Moyſi non ſoluit principaliter, nec etiam determinando conuerſos ad Chriſtũ eſſe ab ea abſolutos, ſed ipſe ſicut cæteri Chriſtiani expectauit determinationem generalem Eccleſiæ, quam omnes Apoſtoli ſecuti ſunt. Ipſe tamẽ Paulus de hac quæſtione
E plura dixit, quam aliquis aliorum, cum alij non ſcripſerint multa, ſicut Paulus, & ipſe in omnibus, quæ dixit de ceſſatione legalium, & quomodo obſeruatio eorũ repugnabat legi Chriſti, ſecutus eſt intentionem Eccleſiæ, quam ipſe vidit, cum interfuerit illi concilio generali, Act. 15.

Apoſtoli, & tota eccleſia in concilio cõgregati ſoluunt legẽ Moyſi.

Lex ergo Moyſi ablata eſt per Deum diffinientẽ tempus, & durationem eius, & dantem aliam legem, per quam ipſa tolleretur. Fuit etiam ſoluta per ſeipſam, quia peruenerat ad finem ſuũ, & ſic naturaliter ceſſabat. Soluta fuit etiam per Chriſtum tanquam per complentem omnia, quæ in ea promiſſa erant, & deducentem eam ad ſuum finem, & dantem aliam legem nouam. Fuit autem ſoluta per Eccleſiam, inquantum oſtendit, quod nõ eſſet voluntas Dei illam obſeruari. Et hoc patet ad id, quod
A dicebatur in principio, ſ. quod Eccleſia ſoluit legẽ Moyſi. Concedendum, quod ſoluit, non tamen per modum puræ poteſtatis, tanquam videretur ſibi melius eſſe non obſeruari legem Moyſi, quam obſeruari, & ob hoc, quod ex poteſtate ſua iuberet illam non obſeruari, ſed ſolum ſoluit eam oſtendendo ex ſacra ſcriptura, quod iam non erat obſeruanda, quia Deus volebat illam ceſſare. Et patet hoc, quia in illo concilio duo ſoli leguntur determinaſſe, ſ. Petrus, & Iacobus, & ambo vſi ſunt auctoritatibus ſacræ ſcripturæ, vel exemplis oſtendentibus Dei voluntatem circa hoc, Actuum 15.

Si tamen ex pura poteſtate agerent, nõ allegaſſent aliquid, ſed dicerent, Placuit ſpiritui ſancto, & nobis non inquietari cõuerſos ad Chriſtum ſuper obſeruatione legalium. Cum autem dicitur de Paulo, dicendum, quod nec ipſe ex poteſtate legalia abſtulit, quod Deus fecit,
B nec determinauit tanquam iudex, quid Deus ſuper hoc vellet, quia iſtud fecit Eccleſia, ſed ſolum oſtendit quid obſeruandum eſſet per Eccleſiæ determinationem circa legalia. Nam cum ipſe interfuiſſet illi concilio, & vidiſſet plenè intentionem Eccleſiæ, potuit in omnibus dubijs occurentibus, & quandocunque occiderent, oſtendere quid Eccleſia ſuper hoc determinaſſet, non tamquã ipſe determinans, ſed tamquam Eccleſiæ determinationem oſtendens. Licet ipſe latius, quã Eccleſia locutus fuerit, quia ſciebat, quæ fuerat intentio Eccleſiæ diffiniendo. Et ſic in ſolutione legis Moyſi Deus fuit tãquam legiſlator, Eccleſia tanquam iudex, Paul. tanquam oſtendens ſententiam iudicis. Primus habet auctoritatem abſolutam non dependentem ab aliquo, ſed ſolum, quia vult. Secũdus habet poteſtatem limitatam, ſ. iudicandi ſolum per
C legem, quæ tamen poteſtas quædam eſt, quia non licet cuilibet in alterum ius dicere per leges, ſed ſolum ei, qui iuriſdictioni præeſt. Tertius non habet iuriſdictionem aliquam quantum ad iſtum actum, ſed ſolum habet vicem doctoris, cui creditur quantum ad ea, quæ probat, & ita Paulus quantum ad ea, quæ per Eccleſiam diffinita erant, nullam iuriſdictionem habebat, niſi ſolũ; quòd inducebat ea ad intentionem ſuam probandam. Et ſic uarie dici poteſt, quod lex Moyſi ſoluta eſt à Deo, uel à Chriſto, vt erat Meſſias, vel ab Eccleſia.

Quare lex Moyſi ſoluta eſt. *Quæſt.* XCIX.

QVæritur quare lex Moyſi ſoluta eſt. Nam uidetur, quod non debuiſſet ceſſare, cum bona eſſet, & data
D à Deo, qui bonus erat. Manichæi autem putant legem veterem a Deo malè traditam eſſe, & ſic non eſſe obſeruandam. Vnde nec ipſi obſeruabant illam. Contra quos latè diſputat Aug. in lib. contra Fauſtum Manichæum. Iſta tamen eſt inſania, cum conſtet unicum, & eundem Deum eſſe a quo lex Moyſi tradita eſt, & a quo lex noua, quia Deus, qui loquebatur olim patribus in prophetis dando, ſ. legem Moyſi, locutus fuit poſtea in filio ſuo dando, ſ. legem nouam, ad Heb. 1. Bonus ergo Deus illam dedit. Dicendum, quòd lex Moyſi bona erat, quia a bono auctore tradita erat, & ad bonum finem dirigebat, ſ. ad Meſſiam, per quem remiſſio peccatorum, & omnia bona nobis tradenda erant. Fuit tamen conueniens eam ceſſare propter multa. Primo propter imperfectionem ſuam, quia licet eſſet bona, non erat tamẽ bo-
E na abſolute, ſed bona pro hominibus imperfectis. Sicut aliquid eſt bonum paruulis, quod non eſt bonum viris. Et ita ad Gal. 3. & 4. lex Moyſi comparatur pedagogo regenti pueros per timorem, lex autem Chriſti viris plenæ ætatis, qui iam viuunt in libertate.

Manichæorum opinio.

Et quia non conuenit homini ſemper manere in pueritia, ſed peruenire ad iuuenilem, & robuſtam ætatem ad quam ordinatur, non conueniebat homini manere ſemper ſub lege Moyſi, quę continebat quaſi quædam rudimẽta puerilia per obſeruationem cęremonialium, quæ in ſe inutiles erant, ſed aliquando iuſſum erat peruenire ad legem perfectionis uitæ, in qua non eſſent iſta rudimenta cæremonialia.

Secundo fuit hoc, quia lex Moyſi mala quædam continebat. Nam licet omnia, quæ in lege erant licita erant,

quia

quia Deus illa insserat, vel permiserat, quędam tamen illorum non erant simpliciter bona, quia melius erat suum oppositum. Sicut dare ad vsuram non erat bonum in se, sed solum erat licitum ex permissione. Nam non dare ad vsuram erat bonum simpliciter.

Sic etiam libellum repudij dare, & persequi inimicos desiderio vindictæ non erat bonum simpliciter, sed oppositum suum, s. matrimonium esse indissolubile, & non habere vllas inimicitias, nec rancorem cõtra proximum. Istæ autem omnes imperfectiones tolli debebant ad hoc, quod esset lex perfecta.

Et quia natura semper intendit perfectũ, nisi per accidens facit aliquid imperfectum, ita agens per rationem perfectum intendit. Deus ergo, qui legislator erat, & quilibet alius legislator intendit semper legẽ perfectam imponere, nisi inquantum perfectio legis repugnare potest statui politiæ, vel quia non possunt existentes in politia illa propter suam imperfectionem tolerare legem tam perfectam.

Ita ergo Deus a principio dedisset Iudæis legem simpliciter bonam, & perfectam: quia tamen erant viri imperfecti valde, & non possent illam sustinere, non dedit eis legem perfectam, sed continentem imperfectiones aliquas.

Aliquãdo tamen homines futuri erant dispositi ad tolerandum legem perfectam, ideo cõueniens erat, q̃ eis tũc daretur, & cessaret illa, quæ continebat imperfectiones, & ita cessare debuit lex Moysi.

Tertio fuit hoc, quia ipsa lex ex seipsa importabat, q̃ aliquando cessatura esset. Quia omnis res, quæ habet aliquem terminum adueniente illo cessat. Lex tamẽ Moysi fuit ordinata, ad quendam finem certum, s. vt per eam perueniretur ad promissiones illas, quæ in ea, & in prophetis habebantur, s. de aduentu Messiæ, & de bonis conferendis per illum. Messias tamen venit, & exhibuit omnia, quæ promissa erant in lege, & prophetis: ergo lex cessare debuit.

Nam alias diceremus, quod lex Christi, quam nunc habemus debeat obseruari à nobis, quando fuerimus in Paradiso, quia finis legis istius est vita ęterna inf. 25. Si ergo adueniente fine legis non cessaret lex, sequeretur, quod in vita æterna legem istam obseruaremus, quod fatuum est, vt si quis diceret, quod mouebatur non intendens aliquem terminum. Etiam quia sequeretur, quod in vita æterna esset nobis quidam labor. Nam obseruatio legis laboriosa est, cum vocetur iugum, infra vndecimo. Tollite iugum meum super vos, i. obseruate legem meam & infra 7. dicitur, quod arcta est via, quæ ducit ad vitam. Et ista est via legis, siue mandatorum, per quæ quis ingreditur ad vitam, infra 19. Si vis ingredi ad vitam serua mãdata. Et tamen in vita æterna nullus labor erit, nec luctus nec clamor, Apoc. 7. quia aliàs nõ esset ibi beatitudo, quæ dicit præsentiam omnis boni, & absẽtiam omnium malorum: ergo lex non obseruabitur ibi. Istud autem est, quia peruenitur ad finem suum, ergo etiam lex Moysi fer nati non debuit postquam Christus compleuit omnia, quæ in ea, & in prophetis promissa erant. Vnde lex Moysi non poterat durare in æternum. Lex autem Christi proprie habet, quod duret in æternum, id est, vsque ad finem sæculi, quia finis suus non est aliquod bonum, quod possit haberi in hac vita, sed vita æterna, infra 25. sed quandiu non peruenitur ad terminũ semper manet motus, ergo lex Christi ex se habet, quod duret vsque ad finem sæculi, & sic non succedet ei alia lex.

Lex Christi durat in æternum.

Quarto fuit hoc, quia si lex Moysi semper seruaretur implicaret in se quandam repugnantiam. Nam cęremonialia eius erant introducta propter significationem.

Omnia enim significabant Messiam, & ea, quę Messias facturus erat. Sicut dicitur ad Heb. 10. Vmbram futurorum bonorum lex habet. Et prima Corint. 10. dicitur quod omnia in figura contingebant illis,

Si ergo nunc obseruarentur cæremonialia illa ostenderetur, quod adhuc expectabamus illa omnia, vt futura, quia cæremonialia erant signa prænostica. Et sic essent falsa signa, cum iam omnia, quę significãtur per illa præterita sint, & sic repugnat statui noui testamẽti postquam Christus mortuus est, quod cæremonialia illa seruentur, quia significarent Christum non esse natum, nec mortuum, & nondum impleuisse ea, quæ in lege, & prophetis scripta erant, sed adhuc sperarentur tanquam futura, quod erat valde inconueniens. Sicut quando vinum venditur in domo signum pendet. Si verò cum vinũ non venditur, vel iam illo vendito, signum pendeat, fallax signum esset, & errare facit homines. Deus autem qui veritas est errorem auferre debet, ideo non debet permittere, quod impletis omnibus, quæ in lege, & prophetis promittebantur, maneret obseruatio ipsorum cæremonialium. F

Sic innuit Apostolus ad Colossen. 3. Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut Neomeniæ, quæ sunt vmbra futurorum. Et sic Apostolus non uult, quod ista obseruentur ex eo, quod essent signa falsa, s. quia erant signa futurorum, id est, eorum, quæ quondã fuerunt futura, nunc autem præterita sunt. Eandem rationem tangit August. in lib. contra Faustum dicens: Si Christus legem, & prophetas non soluisset, adhuc promitteretur nasciturus, passurus, resurrecturus. Cum ideo magis hoc non soluerit, sed adimpleuerit, quia iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant. G

Sed annunciatur, quod natus sit, passus sit, resurrexit, quod hæc sacramenta, quæ nunc à Christianis aguntur, iam personant.

Quinto fuit hoc, quia nunquam debet aliquis se implicare rebus inutilibus, cum uix vacet homini se implicare in rebus vtilibus. Cæremonialia tamen veteris testamenti in seipsis erant inutilia, nisi ergo aliqua causa esset secundum quam essent vtilia fieri non deberent. Tempore autem legis Moysi fuit conueniens illa obseruari, tum propter significationem, & principaliter, quia per ista significabantur bona illa, quæ Iudæi expectabãt. Ad Hebr. 10. & ad Colossen. 3. tum quia Iudæi implicare se debebant aliquibus ritibus cultus diuini. Erãt tamen ipsi carnales, & non possent Deum colere spiritualiter, sicut ipse colendus erat: Ideo fuit eis conueniens tradi occupationes cæremoniales quibus se implicarent. Nobis autem non conuenit aliquid istorum. Nam iam non sunt aliqua bona expectanda, quę significari possint per tales cæremonias, quia omnia transierunt. Etiam modus colendi Deum conuenientior est noster, quam ille, quia sicut Christus dixit Io 4. Deus spiritus est, & qui eũ adhorant, oportet in spiritu adorare, id est, non colore principaliter per cæremonias corporales, per quas cum Deo nihil cõuenimus, sed in spiritu, id est, per opera spiritualia, quia in hoc Deo similamur. H

I

Vnde rectè Deum colimus per fidem, spem, & charitatem, vt dicit August. in Enchiridion, non ergo sunt iã viles cæremonię legales, ideo cessare debuerunt.

Si obijceretur, quod adhuc lex Moysi obseruetur, cum quædam leges eius iudiciales obseruentur ab Ecclesia.

Dicendum, quod lex Moysi omnino soluta est, & sic non manet nec quantum ad totum, nec quantum ad partem aliquam: Istæ aũt leges manent nũc non quidem tãquam partes legis Moysi, vel tanquam a Deo date sed tanquam ab ecclesia nouiter institutæ.

De cæremonialibus autem nulla manet, nec vt pars legis Moysi, nec vt ab Ecclesia instituta, immo omnes tales prohibitæ sunt obseruari. Pro quo sciendum, quod in lege Moysi erant præcepta triplicia, s. moralia, iudicialia, cæremonialia. Prima sunt ea, quæ naturaliter habent aliquam rationem debiti, & sunt ad mores regulandos. Sicut decalogus, & multa similia præcepta, quæ erant in lege, & prophetis. De illis dicendum est, quod nullum cessauit per legem Christi, quia illa non pertinebant ad legem Moysi specialiter, sed ad legem naturalem, cum insint rationi nostræ, & ideo manent omnia. K

Alia sunt iudicialia. Et ista sunt, quæ pertinent ad dirigendum actiones forales, sicut leges pro contractibus, & delictis, furtis, adulterijs, homicidijs, & similibus, de quib. Exod. 21. & 22. & in multis alijs locis. Istæ leges nõ sunt naturales, quia nõ insunt intellectui nostro, nec resultant directe tanquam conclusiones ex principijs intellectus practici, sed magis pendet ex voluntate legislatoris.

ris. Ista non dabantur in veteri testamento ad aliquid significandum, sed solum ad regulandum humanas operationes, licet interdum possent aliquid significare. Ista ablata sunt adueniente nouo testamento, quæ cum cessauerit status veteris testamenti, totum, quod illius erat, cessauit.

Alia erant cæremonialia, & ista pertinebant ad ritum colendi Deum, sicut sunt sacrificia, & libamina, & omnes cæremoniæ sacerdotum, & leuitarum, quantum ad ea, quæ pertinebant ad sanctuarium. Sic etiam variæ purificationes quantum ad immunditias, & abstinentiæ à cibis ad ritum colendi Deum pertinebant inquantũ per ista homo videbatur reddi mundior ad Deum colendũ. Et per hunc modum omnia cæremonialia veteris testamenti pertinebant ad ritum diuini cultus, quia ad illum disponebant homines. Et de istis dicendum, quod etiam omnino cessauerunt cum propriè pertinerent ad statum veteris legis.

B

Est tamen differentia inter ista, & iudicialia, quia licet neutra obligent, tamen iudicialia possunt obseruari, cũ Ecclesia multas leges de istis inter suas annumerauerit, vt patet extra de furtis, & de adulterijs, & de homicidio & de iniurijs, & damno dato. Sic etiam potest quilibet Princeps sæcularis quancunque legem illarum, vel omnes facere obseruari in terris suis, non tanquam obligantes ab antiquo, sed tanquam ab eo nouiter vim accipientes. In cæremonialibus autem non licet hoc: quia nulli Domino, vel prælato licet reducere cæremonialia legis veteris ad obseruationem, vt obseruare diem Sabbathorum, & aliorum festorum, & circumcidi, & abstinere à cibis. Quia faciens ista elongaretur omnino à Christo. Ad Gala. 4. & 5. idest. Christus non prodesset ei aliquid, sed efficeretur tanquam infidelis.

C

Differẽtia inter iudicialia. & cæremonialia præcepta.

Ratio differentiæ est: quia iudicialia præcepta non erant ad aliquam significationem futurorum, per quam repugnarent statui noui testamenti. Cæremonialia autẽ erant ad significandum Christum futurum, & ea quæ facturus erat, ad Coloss. 3. & ad Hebr. 4.

Et propter hoc seruare ista directè esset contra statum noui testamenti, quia per hoc quasi assereremus Christũ nondum venisse, sed quod illum expectabamus. Quod esset errare in fide.

Ideo tanquam pestifera cauenda sunt cæremonialia. Iudicialia autem nihil præiudicant nouo testamento in hoc, quia nihil signant.

D

Item cæremonialia nunc nullam vtilitatem nobis afferre possunt, sed potius impedire à spiritualibus occupationibus, cum ipsæ sint quædam occupationes corporales. Apostolus tamen dicit, quod nos exerceamus circa pietatem: quia exercitatio corporalis ad nihil vtilis est, vel ad modicum. Iudicialia autem possunt esse nobis vtilia, quia aliquibus politijs possunt proficere, & conuenire, sicut conueniebant genti Iudæorum. Ideo obseruare cæremonialia nullo modo licet. Iudicialia autem seruari licitum est, si de nouo instituantur obseruari. Et sic patet quomodo lex Moysi, quanquam bona fuit nunc obseruari non debeat.

Quomodo dicitur, quod Christus impleuerit legem, & prophetas. Quæstio C.

E

Opponitur primo.

QVæritur, quomodo dicitur, quod Christus impleuerit legem Moysi, & prophetas: quia videtur, quod potius soluerit. Nam ipse soluebat custodiam Sabbathi curans ægros in Sabbatho, & jubẽs curatis portare grabatum die illa. Ioan. 5.

Oppo. 2. Item iudicialia videtur nõ impleuisse: quia mulierem deprehensam in adulterio, quæ per legem lapidari iubebatur, impunitam ire permisit. Io. 8.

Oppo. 3. Item cæremonialia de abstinentia ciborum prohibitorum in lege videtur nõ seruasse, quia dixit infr. 15. Quod intrat per os, non coinquinat hominem, sed quæ ipse dicebat alijs facienda, ipse faciebat, ergo non abstinebat à cibis immundis.

Ri. Nicol. de Lyra ad quæstionem. q.

Dicendum, quod Nicolaus in hoc ponit longam distinctionem ostendendo, quod Christus impleuit legem

A

& prophetas. Dicit enim, quod in lege, & prophetis erãt quædam per modum præcepti, & alia per modum promissi ipsis obseruantibus legem. Et vtraque Christus adimpleuit.

Triplicia præcepta.

Circa præcepta distinguit dicens, quædam esse moralia alia cæremonialia alia iudicialia. Moralia impleuit Christus ea obseruando, & ad obseruationem eorũ alios inducendo, infra 19. Si vis ingredi ad vitam, serua mandata. Secundò ea impleuit sanum intellectum eorũ declarando, & errorem Iudæorum circa hoc auferendo, vt patet infra in litera. Tertiò adimpleuit ea consilia apponendo, quæ faciunt ad perfectionem mandatorum obseruantium. Nam perfectius obseruat mandatum de nõ occidendo, qui cauet ab ira inordinata, quam qui solum cauet ab interfectione. Secunda præcepta erant cæremonialia, & ista diuidebantur in tria, quia quædam pertinebant ad sacramenta, sicut circuncisio quantum ad omnes homines, vnctio quantum ad Reges, & Pontifices. Christus autem non assumpsit statum sacerdotis legalis, quia non fuit de Tribu sacerdotali, ad Heb. 7. nec habuit statum regis terreni, immo dixit coram Pilato, quod regnum suum non erat de hoc mundo. Io. 18. Sed fuit vnctio sua spiritualis. Nam vnctus est à Deo patre plenitudine gratiarum Psal. 44. Vnxit te Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis.

Circũcisionem autem, quæ erat Sacramentum commune, Christus adimpleuit. Primo illam in se suscipiendo. Secundo melius, & efficacius, & generalius sacramẽtum instituendo loco ipsius, s. baptismum, in quo magis confertur, quàm in circumcisione, & confertur tam viris quam fœminis.

Alia erant cæremonialia pertinentia ad sacrificia sicut immolatio agni Paschalis, & iuge sacrificium, & similia. Ista autem erant signa alterius sacrificij perfectioris, s. Christi immolandi pro nobis in Cruce. Ideo Christus impleuit ista. Vno modo corporaliter patiendo, alio modo Sacramentum efficacius, vel sacrificium, s. Eucharistiã instituendo. Cæremonialia etiam quædam pertinebant ad sacramenta, vel potius sacra. Et de talibus erant præcepta prohibitiua aliquorum ciborum, & circa aliquas purificationes. Ista Christus obseruauit, & sic impleuit, & etiam obseruationem aliam meliorem ostendit s. abstinere ab immunditijs spiritualibus, quæ signabantur per immunditias corporales, & etiam ea, quæ immunda iudicabantur, purificauit, vt iam munda sint. Ideo cum Petrus diceret commune, & immundum nunquam intrauit in os meum, dixit ad eum vox de cęlo. Quod Deus purificauit tu ne commune dixeris, sed reddidit omnes cibos mundos, quia iam nihil est immundum, quod cum gratiarum actione sumatur, prima ad Thim. 4. Alia erãt præcepta iudicialia, & ista Christus impleuit rigorem eorum per misericordiam temperando in quibusdam per seipsum, & in alijs dimisit potestatem prælatis Ecclesiæ, & principibus sæcularibus, vt de his ordinẽt, sicut eis videbitur pro veritate temporum, locorum, & personarũ, expedire. Et istud non fuit legem soluere, sed implere, quia sic ordinauit ad meliorem modum obseruationis iustitiæ. Sicut non destruitur puer quando efficitur vir, quia licet transeat puerina, manet melior, & robustior ætas. Ipsa. n. lex vetus habuit modum pueri. Ideo dicebatur pedagogus, ad Gal 3. Lex autem noua habet locum viri perfecti. Pueri autem per timorem in bonum ducũtur: viri autem per amorẽ. Ideo in lege veteri pœnæ debuerunt esse duriores, quàm in noua. Impleuit autem Christus ea, quæ erant in lege, & prophetis per modum promissi. Et primo ea quæ erant in lege. Promittebat enim lex bona temporalia, & excellentiam in honore. Deut. 26. Custodias omnia præcepta eius, & faciet te excellentiorem cunctis gentibus. Christus autem promisit obseruatoribus legis nouæ bona spiritualia, & æterna.

Sic etiam adimpleuit prophetas. Nam prophetę principaliter locuti sunt de Christo, & de omnibus pertinentibus ad eum. Ista autẽ ipse impleuit nascendo, moriendo, & cætera faciendo, quæ de ipso prænunciata erãt. Sic ipse dixit Luc. 24. Oportet impleri omnia, quæ scripta sunt de me in lege, & prophetis, & Psalmis. Et sic omnia

Christus

Christus impleuit, quæ in lege,& prophetis scripta erăt. Et sic vult Nicola. Christum impleuisse legem.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod Christo licuit curare die Sabbathi, quia non erat hoc contra obseruantiam Sabbathi, vt ipse probauit, Luc. 13. & 14. & etiam quod portaret curatus grabatum suum: licet aliàs esset contra obseruationem Sabbathi: licuit fieri propter diuinum honorem, vt per hoc appareret quomodo ille curatus fuerat miraculosè die illa. Et hoc fieri licebat, quia Christus poterat dispensare, vt fieret hoc die illa, quia ipse erat Dominus Sabbathi, infra duodecimo, scilicet Dominus est filius hominis Sabbathi.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod non arguitur ex hoc Christum fecisse contra iudicialia non puniendo mulierem deprehensam in adulterio, immo sic melius fecit, quàm aliter, quia ad hoc, quod aliquis alium cōdemnet non solum requiritur, quod ille deliquerit, sed etiā, quod iste habeat iurisdictionem. Christus autem licet omnia posset, quia Deus erat, tamen non habebat iurisdictionē temporalem eo modo, quo homines habent. Vnde non apparebat, quod liceret ei exercere tales condemnationes iudiciales. Sic enim ipse dixit Luc. 12. cum quidam peteret ab eo: Domine, dic fratri meo, vt diuidat mecum hæreditatem.

Dixit Christus: O homo, quis me constituit iudicem, aut diuisorem inter vos? Quasi dicat: Non habeo talem iurisdictionem, quia nemo illam mihi dedit. Et sic super istam adulteram non videbatur habere iurisdictionem ad condemnandum eam.

Item quia ad hoc, vt aliquis cōdemnetur de crimine, non sufficit, quod iudici constet de delicto, sed quod constet iudicialiter, s. per accusationem, & testificationem, vel inquisitionem, aut alios modos iuris. Nunc autē mulier ista non conuincebatur per testes: ideo non accusabatur ab aliquo. Ideo etiam si Christus fuisset iudex temporalis non poterat eam legitimè condemnare. Et patet, quod ad hoc ipse aduertit. Nam postquam recesserūt Iudæi, qui duxerunt eam ad Christum dixit ipse. Mulier quis te accusat, & illa ait: Nemo Domine. Christus verò dixit: Nec ego te condemno. In quo innuitur, ꝙ Christus non condemnabat eam, eo quod illa non accusabatur de crimine, nec conuincebatur desistentibus accusatoribus. Ideo rectè fecit, quia etiam si esset iudex per humanam potestatem idem faceret.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod Christus non violauit legem de discretione ciborum. Nam quando dixit, quod illud, quod intrat in os non coinquinat hominem, non locutus est contra abstinentes à cibis vetitis in lege, sed contra illos, qui accusabant discipulos Christi manducantes manibus lotis, tanquam esset necessarium illud obseruari: Christus autem ostendit, quod non erat necessarium.

Opi. Nico. est incōuenie. litera. Dicendum, quod modi isti, quibus secundum Nicola Christus dicitur impleuisse legem, & prophetas satis conuenientes sunt, quia implere posset accipi diuersis modis, & tamen intentio Christi, & litera ista non conuenit illis. Sed implere legem potest accipi dupliciter, vno modo faciendo, quod in ea iubetur, alio modo exhibendo, quod in ea promittitur. Sic dicit Aug. in lib. contra Faustum, s. Impletur lex, cum fiunt, quæ ibi præcepta sunt, vel cum exhibentur, quæ prophetata sunt.

Secundum hoc possumus accipere soluere legem, quia soluere est destruere, & tunc rex destruitur, quando vigor eius aufertur. Habet enim lex vigorem in duobus, scilicet, quia aliquid fieri iubet, & aliquid ad exhibendū promittit. Promissum est principale in lege, cum propter illud lex obseruetur.

Dicitur autem res manere, quando manet secundum illud, quod in ea principale est, & destrui simpliciter quādo destruitur secundum id, quod est principale eius. Si ergo lex annihilaretur quātum ad promissa ita quod ea, quæ promissa erant, nunquàm exhiberentur, diceretur lex solui.

Si autem promissa in lege omnino exhiberentur, diceretur lex simpliciter impleri. Hoc modo Christus locutus est, dicens: Non veni soluere legem, i. euacuare pro- F missa eius, ita, quod non exhibeantur, sed implere, i. illa exhibere realiter. Et hoc verum est, quia præter ipsum nemo impleuit legem, cum ipse fuerit totum bonum, ꝙ promittebatur in lege.

Et per hoc, quod venit, & prædicauit, & passus est, impleuit legem, quia nihil aliud in lege promittebatur. Accipiendo legem quantum ad id, quod iubet, lex impletur quando ei obeditur faciendo, quod in ea iussum est & lex soluitur quando contra eam aliquid fit.

Hoc modo non dixit Christus venisse ad implendum legem, quia nemo ad hoc potest venire, i. nasci, vt sub lege viuat, quia viuere sub lege non est finis, sed ad finem. Et tamen venire ad implendum legem est venire ad aliquid tanquam ad finem.

Etiam, quia hoc modo Christus nihil speciale egisset, G quia non impleuit ipse solus legem, sed omnes Iudæi. Et ideo non dixisset quod venerat legem implere, & tamē rectè diceretur, quod veniebat implere legem, i. exhibere, quæ in ea promissa sunt. Quia istud erat maximè dignitatis cum omnes Iudæi hoc sperarent, & nemo illud posset efficere, nisi Messias.

Legem autem quātum ad obseruationem aliqualiter Christus impleuit, quia per eam conuersatus est quandiu vixit. Et tamen non omnino impleuit eam ad literam, sicut Iudæi, quia aliquid soluebat de literali obseruatione. Sicut quando iussit, quod curatus de ægritudine in Sabbatho portaret grabatum suum, Io. 5. Hoc tamen fieri non licebat Sabbatho.

Etiam incepit soluere legem tollendo permissiones eius, quia dixit non esse dandum libellum repudij, quē H tamen lex permittebat, infra in littera, & infra decimonono. Ideo hoc modo potius Christus soluit legē, quàm impleuit.

Ideo dicendum, quod Christus impleuit legem complendo omnia, quæ in ea promissa erant, non tamen impleuit quantum ad ea quæ iussa erant, sed potius quantum ad hoc soluit.

Qui autem voluit dicere, quod Christus impleuit legē dando aliam meliorem obseruationem, & temperando rigorem eius per alias leges meliores, & quod hoc sit perficere legem, sicut puer non destruitur, quando de pueritia transit in iuuentutem, sed potius perficitur, vt dicit Nicol. non possunt omnino applicare ad literam, nā isto modo lex soluitur. Verum est enim, quod populus, qui habebat legem, melius se habet, quando meliores leges I ei dantur, & status eius perficitur, & tamen ipsa lex totaliter perit introducendo aliam meliorem, per quā ipsa tollatur. Et quod dicunt de puero idem est.

Nam quando puer transit de pueritia in iuuentutem, ipse quidem non perit sed perficitur, ætas tamen puerilis omnino perit. Ita Iudæi, quibus data est lex Christi, quæ erat melior, acceperunt perfectiorem statum & tamen ipsa lex Moysi, quam prius habebant, totaliter soluta est per legem Christi. Et sic non potest propriè dici, ꝙ Christus non soluerit legem isto modo. Etiā quando dicitur, quod fecerit additamenta ad legem, non est intelligendum de lege Moysi, sed de quibusdam præceptis decalogi, quę habentur hic, vt patet ex litera. Lex autem Moysi, quæ consistebat in cæremonialibus, & iudicialibus totaliter perijt, & sic soluta est quantum ad obseruationem. K Christus ergo nihil aliud intellexit, nisi quod ipse non veniebat ad euacuandum promissa legis, sicut si vellet nouam legem dare, & nouas promissiones, quia istud esset omnino soluere legem, sed venit ad implendū, quia perfecit omnia, quæ promissa erant in lege, & prophetis.

Et hoc consonat literæ inquantum dicitur: Non veni soluere legem, & prophetas, quia si intellexisset de solutione, quæ est non obseruare, solum dixisset, non veni soluere legem, quia ibi sunt præcepta, quæ obseruari, vel solui possunt.

Prophetæ autem promissiones continent, & non mādata, ideo non possunt hoc modo solui, sed soluuntur si dicatur, quod promissa per prophetas nunquā euenient, Implentur si exhibeatur, quod in eis promissum est, ergo de ista impletione Christus intellexit. Item consonat hoc verbis suis, quia quando dixit, non veni soluere legem,

gem, & subiunxit: *Donec transeat cœlum, & terra, iota vnum, aut vnus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant.* Hoc autem necesse est intelligi de impletione promissorum, quia intelligendo impletionem de obseruantia mandatorum, quotidie implebatur lex à Iudæis, qui eam obseruabant ad vnguem. A

Item hoc consonat verbis Christi Luc. 24. necesse est impleri omnia, quæ scripta sunt in lege Moysi, & prophetis, & Psalm. de me. Et sic impletionem posuit pro completione promissorum, & non pro obseruatione legis. Quomodo autem per hoc satisfaciebat Iudæis auferendo scandalum, quod posset oriri contra eum, & quid intenderet per hoc suadere ostensum est supra quæst. 96. Sic ergo litera secundum intentionem Christi exponenda est, & nulla erit tunc calumnia, nec oportebit inquiri supplicationes diuersas, & subterfugia. Verum est tamé, quod doctores varié exponunt. Vnde Chrysost. super Matth. dicit: Hic duplex est sensus. B

Nam adimplere legem, aut est addédo aliquid, quod minus habet, aut faciendo quod habet. Vterque modus posset aliqualiter applicari Christo: etiam tamen non conuenit literæ: quia non potest intelligi implere, id est, facere quod lex iubet, quia non est tunc ad propositum, quod Christus subiunxit. *Donec transeat cœlum, & terra, iota vnum non præteribit de lege.* Non potest etiam accipi pro additamento facto, quia etiam non conuenit hoc verbis Christi prædictis.

Maximé, quia per hoc Christus non placaret Iudæos, sed potius exacerbaret eos, quia sicut erat contra legem non facere, quod iussum erat, ita erat contra eam, immo grauius addere aliquid. Nam Deus hoc vetuerat Deut. 4. Non addetis quicquam ad verbum, quod loquor vobis, nec minuetis ex eo. C

Alio modo dicit ipse Chrysost. in hom. quadam, quod Christus impleuit prophetas complendo, quæ per ipsos dicta fuerant. Legem autem compleuit nihil de ea transgrediendo, secundo iustificando per fidem, quod lex, per literam facere non poterat.

De prophetis recté dictum est, quod Christus impleuerit in eis promissa. De lege tamen, quod impleuerit eam iustificando per fidem, non est satis ad propositum Christi. Quia si lex mansisset cum fide Christi, & iustificaretur postea homo per ipsam legem, per quam prius iustificari non poterat, esset veré additum aliquid complementum, siue perfectio, & tamen adueniente iustificatione, quæ est per fidem, cessauit lex, vt Apostoli ostenderunt Actuum 15. ergo non tunc fuit completa lex, sed magis soluta. D

Et redit hoc ad id quod supra dicebatur de puero, qui efficitur vir. August. exponit alio modo dicens, quod Christus effectus sacerdos impetrat nobis indulgentiam de peccatis contra legem, quā difficile erat obseruare etiam existentibus in gratia.

Alio modo exponit implere, scilicet addendo aliquas declarationes, cum ait: Puto etiam sic esse accipiendum, quod dicitur: Non veni soluere legem, sed implere, id est, additamentis, quæ ad expositionem pertinent antiquarum sententiarum ad côuersationem mores. Ponit tamen aliā expositionem in lib. côtra Faustum, f. Impletur lex cum fiunt, quæ ibi præcepta sunt, vel cum exhibentur, quæ prophetata sunt. Et ista sola est, quæ omnino conuenit literæ, & intentioni Christi, f. quod lex impleta sit exhibendo, quæ in ea promissa sunt. Sed dicetur, quod prophetæ hoc modo possunt impleri, sed non lex.

Dicendum, quod lex proprie continet præcepta, & tamen inter præcepta ponuntur illa promissa, ad quæ ordinabatur lex, & propter quæ obseruabatur, & ista potetant impleri. Sed adhuc obijcietur, quod lex à Christo non fit impleta sic: quia completio legis est per charitatem ad Gal. 5. Omnis enim lex in vno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut te ipsum.

Dicendum, quod perfectio accipitur ibi pro fine quodam, non quidem pro fine vltimo operantis, sed pro quodam fine intento à legislatore. Nam lex cum non sit pro pter seipsam, ordinatur ad quandam felicitatem obseruantium. Et propter hoc obseruatur, & tamen legislator intendit per legem introducere quandam bonam habitudinem inter subditos, f. vt obseruando legem, non se offendant.

Quod necesse esset si nulli legi subiecti viuerēt. Et per hoc legislator intendit quandam pacem, vel amicitiam procurare inter ciues, quæ per legē introducetur, inquantum ipsi conuersando recté secundum legem non se offendent mutuo. Et ista pax, vel amicitia est quidam finis intentus à legislatore. Sic dicitur 8. Ethicorum, quod legislator magis intēdit facere ciues amicos, quam iustos, si possit inter eos perpetuam amicitiam introducere. Et tamen adhuc ista amicitia, vel pax non est vltimum donum, quod homines expectant per obseruationem legis, sed ista pax immediaté ordinatur ad illud bonum, & poterat esse quædam pars eius.

Sic intelligitur quod Apostolus dixit, legem impleri in vno sermone, id est, Totum, quod lex intendit per diuersa præcepta, non est, nisi, quod homines inter se charitatem habeant, vt magis inducit ad Rom. 13. Et tamen non est iste finis vltimus legis sicut pax, aut amicitia ad est finis in politia vltimus.

Ideo completio legis simpliciter non est per istam pacem, vel amicitiam ciuium, sed per hoc, quod aduenerit illa fœlicitas politica, ad quam ordinatur lex. Illud autem est, quod in lege promittitur, quia ibi vltimum bonum ponitur, ad quod mouetur operans obseruando legem.

Et istud Christus impleuit, quando exhibuit in se omnia, quæ in lege promissa erant. Et sic est illa magis propria completio legis, quam introducere charitatem, quia charitas adhuc est quidam finis intra legem, id est, quā habetur in ipsa obseruatione legis.

Promissa autem per legem sunt aliquid extra legem, id est, quæ non habentur in actu obseruationis legis, sed dabuntur obseruantibus, & sic Apostolus loquitur de completione legis, quæ non est totaliter terminus, sed manet homo adhuc in aliqua obseruatione legis. Christus autem loquitur de impletione, quæ est totaliter terminus: ideo verbum Apostoli non potest totaliter applicari ad præsens.

Hic dicendum erat de tempore, quo legalia cessauerunt, & de aliis dubiis circa hoc, de quibus dicetur ad Gal. 4. & 5. quia ibi est locus eorum.

Qui ergo soluerit vnum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno cœlorum. Qui autem fecerit, & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum. Dico autem vobis, quia nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribarum, & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum. D

Qui ergo soluerit. Hic ponitur qualis debeat esse doctrina præceptorum, secundum quam Christo se conforment. Et considerandum, quod triplex est modus doctorum circa moralia, quidam enim malé viuunt, & malé docent circa legē, cuiusmodi sunt hæretici, vel infideles. Alij sunt, qui bené docent, & bené viuunt, vt boni doctores catholici. Alij sunt, qui bené docent, & tamen prauè conuersantur sicut catholici doctores, iniqui tamen. Istos tres modos doctorum ponit hic Christus. De secūdo, ibi. *Qui autem fecerit.* De tertio, ibi. *Dico autem vobis.* Circa primum dicitur: *Qui ergo soluerit vnum de mandatis istis minimis.* Instruebat hic Christus Apostolos, qui futuri erant doctores totius orbis, ideo ostendebat eis conditionem doctorum. Bonus autem doctor debet recta docere, & secundum illa conuersari, sicut de Christo dicitur Act. 1. quod cœpit Iesus facere, & docere. Potest autem deprauari aliquis circa hoc totaliter, f. falsa docēdo, & malé operando. Et qui falsa docet in moralibus, prius ipse illa agit, & in excusationem suę vitæ sic docet, quia vellet alios sibi similes facere, dicitur primo. *Qui soluerit vnum de mandatis istis.* Soluere mandatum est, facere contra illud. Quia cum mandatum nihil aliud habeat, nisi vim obligandi, cum quis non obseruauerit illud, destruit totum vigorem eius, & sic soluit illud. Et dicitur. *De mandatis istis minimis.* Id est, de mādatis istis, quæ

Triplex modus doctorum est circa moralia.

quæ ego prædico. Et dixit, minimis. Quasi dicat, non so-
lum incurret pœnam, quam ego prænuncio illi, qui vio-
lauerit aliquod mandatum de magnis, sed etiam qui mi
nimum omnium soluat punietur. *Et docuerit sic homi-
nes.* Ad hoc quod homo puniatur satis est, vt soluat man
datum aliquod legis, & non requiritur, quod etiam doceat
homines sic facere. Quia tamen Christus loquebatur hic de
doctoribus, quorũ opus est docere, dixit: Et docuerit sic
homines. Ponitur etiam hoc propter pœnã, quæ subiun-
gitur, s. minimus vocabitur in regno cœlorum: quia ista
pœna solum est eorum, qui malè viuunt contra legẽ agen
do, & prædicant sic agendum esse. Qui aũt legem solue-
rint, & tñ non docuerint homines illam soluere, punien
tur, sed non erunt minimi in regno cœlorum. Et dicitur.
Minimus vocabitur in regno cœlorum. i. in Ecclesia erit
minimus, quia non potest esse deterior, quàm qui prauè vi-
uit, & peruersè docet. Christus autem intendit per hoc
inducere homines ad obseruandum omnia, quæ ipse hic
prædicauit, s. vt præcepta obseruent, & contra illa nõ do-
ceant. *Qui autem fecerit, & docuerit.* i. qui impleuerit
mandatum quoddam, & docuerit homines illud obser-
uare prædicando esse obseruandum, vel hortãdo ad ob-
seruationem, & isti sunt recti doctores, qui duplici hono
re digni sunt, quia rectè viuunt, & rectè docent. 1. Cor. 5.
Hic magnus vocabitur in regno cœlorum. i. vocabitur ma
gnus in Ecclesia militanti, quæ est regnum cœlorum. Et
hoc, quia habet duplicem magnitudinem, vnam bonæ
vitæ, & aliam, sanæ doctrinæ. Vel in regno cœlorũ, idest,
in vita æterna, qui benè docet, & rectè viuit, non solum
vitam æternam habebit, sed etiam magnam excellentiã
habebit in illa: sicut dicitur: Dan. 12. Qui docti fuerint,
fulgebunt quasi splendor firmamẽti, & qui ad iustitiam
erudiunt, multos quasi stellæ in perpetuas æternitates.
Et sic vocabuntur magni in regno cœlorum, quia nõ so-
lum habebunt præmium essentiale commune cum cæ-
teris, quod est videre Deum, sed etiam præmium quod-
dam accidentale vltra cæteros, quod vocatur aureola, &
competit doctoribus sacræ scripturæ. De aureolis autem
dicetur, inf. 13. *Dico enim vobis, quia nisi abundauerit
iustitia vestra plus quam scribarum, & pharisæorum.*
Istud est tertium quantum ad illos, qui benè docent, &
malè viuunt. Nam non sufficit eis ad eundum in vitam
æternam illud docere. Huiusmodi autem erant pharisæi,
& scribæ. Nam isti prædicabant inter Iudæos. Sicut dici-
tur inf. 7. quod mirabantur turbæ in doctrina Christi,
quia erat docens sicut potestatem habens, & non sicut
scribæ eorum, & pharisæi. Isti autem, vt iusti viderentur,
prædicabant ea, quæ iusta sunt, immo & vltra necessaria
addebant aliquid, vt strictioris vitæ, & maioris sanctita-
tis viderentur, & tamen non obseruabant ea, quæ prædi
cabant, vt patet inf. 23. s. Super cathedram Moysi sederũt
scribæ, & pharisæi. Omnia quæcunque vobis dixerint,
seruate, & facite, secundum verò opera eorum nolite fa-
cere, dicunt enim, & non faciunt, alligãt enim onera gra
uia, & importabilia, & imponunt ea humeris hominũ,
digito autem suo nolunt ea mouere. De ista iustitia dicit
Christus, quod non sufficit homini ad intrãdum in regnum
cœlorum. Scribæ vocantur sapiẽtes, quia in scripturis eru
diti sunt. Quid autem sint pharisæi, & de ritibus eorum,
& de quatuor sectis Iudæorum, s. pharisæorũ, Saduceo-
rum, Esenorum, & de 4. Philos. latè dictum est, supr.
3. cap q. 43. Dicitur hic, nisi abundauerit iustitia vestra,
idest, nisi fuerit maior. Quasi dicat: Pharisæi, & scribæ iu
stitiam quandam habent, sed non sufficientem. Est enim
iustitia duplex, s. recta facere, & recta docere. Nam iusti-

Iustitia duplex sc. facere, & recta docere.

tia dicit quandam rectitudinem, & vtrobique est rectitu
do. Rectè viuere etiam si nihil doceamus sufficit homi-
ni, rectè tamen docere, nisi rectè viuamus non sufficit.
Scribæ autem, & pharisæi habebant vnam iustitiã ista-
rum, s. rectè docere, sed non viuere, ideo non sufficiebat
eis ad vitam æternam. Christus igitur dixit: Nisi abun-
dauerit iustitia vestra, &c. i. nisi fuerit maior. Ita, quod
nõ solum recta doceatis, sicut pharisæi, & scribæ, sed etiã
rectè viuatis non habebitis vitam æternam. Totum hoc
dirigebatur ad doctores noui testamenti, quibus opus
erat tam in vita, quàm in doctrina habere rectitudinem.

F *Non intrabitis in regnum cœlorum.* i. in vitam æternam.
Nam hic non potest accipi pro Ecclesia militanti, quia
in ea erant isti scribæ, & pharisæi, qui recta docebant, &
malè viuebant, sed beatitudinem nunquam assequeren-
tur sic faciendo.

*Quæ sunt mandata ista minima, de quibus Christus hic
loquitur. Quæst. CI.*

QVæritur, quæ sunt mandata ista minima, de quibus
hic Christus loquitur. Putant quidam, quod sint
mandata veteris testamenti, quia illa sunt mi-
nima, eo quod sunt minora mandatis noui testamenti,
quia minus conferunt. Et sic innuit August. dicens: Vel
è contrario illa, quæ præcepta sunt in lege dicuntur mi-
G nima, quæ autem Christus dicturus erat, sunt maxima
mandata. Et tunc oportet continuari istam literam præ-
cedenti. Quia Christus dixerat sup. quod donec transeat
cœlum, & terra non præteribit iota vnum, aut vnus apex
de lege. Ideo subdit quasi inferendo. *Qui ergo soluerit
vnum de mandatis istis minimis.* Quasi dicat, quia de le-
ge non potest aliquid cadere, nec etiam vnum iota, aut
apex, quæ sunt partes minimæ legis. Ille qui voluerit sol-
uere aliquid de lege etiam si sit mandatum minimum,
peccabit grauiter, & vocabitur minimus in regno cœlo-
rum. Iste sensus satis conuenienter videbatur adaptari,
& tamen non videtur consonare intẽtioni Christi, quia
per hoc videretur innui, quod Christus hortaretur docto
res prædicare mãdata legis veteris, & obseruare illa pro-
mittendo præmium, s. *Qui autem fecerit, & docuerit sic,
H magnus vocabitur in regno cœlorum.* Christus tñ non præ
dicauit mandata legis veteris, nec etiam Apostoli, sed
mandata legis nouæ. Et Christus non hortatus est homi
nes obseruare legem Moysi, cũ potius dissuaderet quæ-
dam, quæ erant in lege sicut dare libellum repudij, dicẽs
iam esse illicitum, vt patet in s. in litera. Et ipse incœpit sol
uere legem quantum ad obseruationem, licet compleue
rit quantum ad promissiones, vt ostensum est in præce-
denti quæst. ergo non intendebat de præceptis veteris
legis, quia videretur sibi repugnare.

Item quidquid Christus mandauit, semper mansit. Si
igitur ipse dixisset, quod prædicatores deberent prædica
re ista mandata veteris legis, & viuere per illa, vt intra-
rent in regnum cœlorum, semper hoc obligasset, ergo nõ
loquebatur de mandatis legis Moysi. Sed dicendum, quod
I loquebatur de mandatis legis nouæ, quam ipse introdu-
cere incipiebat, quia ista necesse erat obseruari. Sed tunc
dicetur, quomodo dicetur de præceptis istis minimis?
Dici potest vno modo, quod omnia præcepta noui testa-
menti vocantur minima, s. in peccato, si homo illa trans-
grediatur.

Præcepta legis Moysi sunt minima in actu, i. minimus
labor est in obseruando illa, & sunt minima in retribu-
tione, quia sunt parua in labore, sunt tamẽ magna in pec
cato, quia qui peccauerit in eis, cum possit faciliter caue-
re, eo quod non sit difficile obseruare talia mandata, pec
cabit grauiter, quia cæteris paribus tanto peccatum est
maius, quanto peccandi occasio est minor, quia tunc est
tota causa ab intrinseco, s. ab iniquitate hominis. Man-
data autem Christi sunt magna in actu, quia laboriosum
K est cauere concupiscentiam, & cauere iram magis, quàm
cauere ipsum homicidium reale, & adulterium. Etiam
magna sunt in retributione, quia est magna difficultas
in obseruando illa.

Sunt verò minima in peccato, quia facere contra illa
minus peccatum est, quàm contra mandata legis Moysi.
Minus enim est irasci, quam occidere, & minus concupi
scere, quàm fornicari. Sic dicit Chrysost. super Mat. Et ita
erit sensus, quod qui soluerit aliquod de mandatis mini-
mis, idest, de mandatis noui testamenti erit minimus
in regno cœlorum.

Aliter põt intelligi, & melius, quod mãdatum minimum
non dicatur hic specialiter pro mandatis noui, aut veteris
testamenti, quia in vtroq; testõ sunt mandata quædam
magna, & quædam minima, sed dicuntur hic minima
comparando ipsa mandata noui testamenti inter se.

Quasi

Quasi dicat: non solum qui soluerit aliquod mandatum magnum de his, quæ prædico, erit minimus in regno cęlorum, sed etiam qui soluerit minimum. Quia quando quis docet scienter contra aliquod mandatum noui testamenti est hæreticus, vel infidelis. Et ad hoc, quód sit hæreticus, ita sufficit, quod prædicet contra mandatum minimum sicut contra maximum, & quod prædicet contra vnum, sicut si prædicet contra multa. Et isto modo debet litera intelligi conuenienter. Sed tunc dicetur: quomodo litera ista dependet à præcedenti, cum dicatur hic: Qui ergo soluerit, quod est continuatiuum vel illatiuum? Dicendum, quod intelligitur sic; quia Christus dixerat, quod venerat ad implendum legē, & prophetas, idest, ad implendum omnia promissa in eis, ita quod non transiret aliquid de lege, sed quod omnia fierent, i. complerentur in eo, per quod ostendebat se esse messiam, quia nemo alius po-
B terat implere promissa in lege. Et tñ messiæ obediendū erat in omnibus, quæ iuberet, cum ad eum pertineret dare mandata quæcunque vellet, cum finem daret legi pręcedēti, & per hoc pertinebat ad eum introducere aliam: vt ostensum est, sup. q. 98. & sic necesse erat obediri oib. præceptis eius. Qui ergo soluerit aliquod de mādatis, quæ ipse introducebat, vocaretur minimus in regno cælorū.

Quomodo possit vocari minimus in regno cælorum, qui minima mandata trāsgreditur, & ita docet, cum talis non possit esse in regno cælorum.

Quæst. C I I.

QVæritur quomodo poterat vocari minimus in re-
C gno cęlorum, qui solueret mandatum, & prædicaret contra illud, quia iste non posset esse in regno cęlorū, & sic non esset ibi minimus, nec maximus. Dicendum, quod poterat intelligi, quod vocaretur minimus in regno cęlorum, scilicet, per reputationem, quia quandiu homo hic manet bonum, vel malum operans à Deo reputatur secundum opera sua. Ideo, qui rectè operatur reputatur à Deo dignus vita æterna, & etiam dicitur esse in lib. vitæ secundum præsentem iustitiam. Qui autem malè operatur, reputatur à Deo dignus morte æterna, & ita à tota curia cælesti. Et ita qui soluit mandatum, licet non sit in regno cælorum, reputatur minimus in regno cœlorum.

Et hoc satis conuenit literæ: quia non dicitur hic: minimus vocabitur in regno cęlorum, idest, apud illos, qui
D sunt in regno cęlorum vocabitur minimus, licet ipse non sit ibi. Aliter potest dici, quód regnū cęlorū multipliciter accipitur. Aliquando enim accipitur pro illa vita beata, quæ erit post hanc vitam: quia ibi sancti regnabunt in cœlo cum Deo. Et ita Christus dixit: Ego dispoſui vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, vt edatis, & bibatis super mensam meā in regno meo. Luc. 22. Aliquando accipitur pro ista Ecclesia militanti, sic dicit: Grego. in quadam Homilia. Aliquando accipitur pro tempore resurrectionis generalis, in quo singuli percipient, quæ fecerunt anima, & corpore.

Primo modo necesse est accipi, quando dicitur: non intrabitis in regnum cęlorum. Nam in Ecclesia militāti nemo esse prohibetur, & intrare in eam. Etiam ad resurrectionem omnes peruenient boni, & mali, sed ad beatitudinem non omnes peruenient. Ideo ipsa vocatur hic
E regnum cęlorum. Et tñ quando dicitur, qui soluerit &c. & sequitur minimus vocabitur, potest intelligi in tribus modis. De primo exponendo sicut sup. scilicet, quod non erit in regno cęlorum, sed apud eos, qui ibi erunt, reputabitur minimus, scilicet, minimus omnium hominum in valore, & hoc erit vocari minimum. Tertio modo intelligitur, in regno cœlorum, idest, tempore resurrectionis erit minimus, quia minimus gradus boni dabitur sibi, idest, maximus gradus pęnę, vel mali. Et sic exponit Chrysostom. in quadam Homilia dicens. Cum audieris minimum in regno cœlorum, nihil aliud suspicare, quam supplicium, & gehennam. Regnum enim non dicit vtilitatem regni, sed etiam dicere consueuit tempus resurrectionis, & aduentum Christi terribilem. Secundo modo exponendo intelligitur, quod in regno cœlo-
A tum, idest, in Ecclesia militāti minimus vocabitur. idest, minimus erit ille, qui soluerit mandatum, & docuerit sic homines, quia reputabitur hæreticus, & præscindetur ab Ecclesia. Et hoc est minimum in Ecclesia fieri, quod est tale fieri, vt iam pars eius esse, aut in illa esse non debeat.

Sic accipit Gregorius in homilia quadam. s. Per regnum cęlorum præsens Ecclesia accipienda est, in qua doctor, qui soluerit mandatum minimus vocatur, quia cuius vita despicitur, restat vt eius prædicatio contemnatur. Et istud est inquantum soluit præceptum: quia tunc contemnitur: si tamen doctor non solum pręceptū soluit, sed etiam alijs sic faciendum esse dicit: iam non solum contemnitur, sed etiam hæreticus reputatur. Sic etiam dicit Chrysostomus super Matthæum, quod re-
B gnum cęlorum Ecclesia præsens, & ita cauendum est, quia non accipitur semper eodem modo regnum cœlorum etiam in eodem contextu. De prædicationibus quantum ad eorum officium, & potestatem, & an peccent prędicando, si mali sunt, dicetur fortè lo. 10. cap.

Audistis, quia dictum est antiquis: Non occides: qui autem occiderit, reus erit iudicio. Ego autem dico vobis, quia omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: qui autem dixerit fratri suo: Racha, reus erit concilio: qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennæ ignis.

Audistis quia dictum est. Descripsit sup. Matthæus virtutes contemplatiuorum, & prælatorum, in quibus
C consistit iustitia abundans super communem iustitiam, scilicet, iustitiam vitæ, & doctrinæ, hic describit consequenter virtutes actiuorum, in quibus consistit iustitia sufficiens ad salutem, quæ est iustitia rectæ vitæ. Pro quo considerandum, quod ad habendum vitam æternā sufficit homini obseruare mādata: sic dicitur infra 19. Si vis ingredi ad vitam, serua mandata. s. moralia, quæ sunt in Decalogo & similia. Et ob hoc Christus volens dare homini viam quandam planam ad salutem, non dedit alia præcepta moralia, sed replicauit ipsa præcepta Decalogi: quasi innuens, quod nunc etiam in lege sua obseruanda erant.

Induxit ergo homines ad obseruandum illa verum intellectum ipsorum declarando, & errores Iudæorum circa hoc ortos excludendo. Et diuiditur in tria: quia pri-
D mò dat Christus intellectum aliquorum præceptorum moralium.

Secundo aliquorum præceptorum iudicialium, ibi. *Audistis, quia dictum est antiquis, oculum pro oculo.*

Tertio, ponit intellectum cuiusdam præcepti de dilectione proximi, in quo fundatur tota lex, ibi [Audistis, quia dictum est antiquis: diliges proximum tuum.] Prima in duas, quia primò ponit intellectum quorundam præceptorum secundæ tabulæ, quæ ordinant hominem ad proximum.

Secundò ponit intellectum cuiusdam præcepti primæ tabulæ ordinantis hominem in Deum, ibi. [Iterum audistis, quia dictum est antiquis: Non periurabis.] Prima iterum in duas, quia primò declarat vnum præceptum: secundò declarat duplex correlarium, ibi. [Si offers
E munus tuum.] Circa primum considerandum est, vt infra declarabitur, quod quidam Iudęorum putabant in præceptis negatiuis legis solum prohiberi opera exteriora, & non affectionem animi. Sicut quod prohiberetur adulterium, & tamen non desiderium adulterandi, & homicidium prohiberetur, sed non ira, quæ incitat hominem ad homicidium, cum sit appetitus vindictæ, & sic vetaretur furtum, & non desiderium furandi, & ita de similibus, Christus autem voluit ostendere, quod non solum opera exteriora, sed etiam affectus animi caueri debet circa præceptum negatiuum, & ponit hic aliqua istorū. Et primo ponit de homicidio, in quo Iudæi quidā solum putabant esse peccatum, si quis realiter occideret alium. Christus aūt ostendere vult, quod desiderium etiam occidendi sit peccatum. Et non solum hoc, quod pertinet ad iram deordinatam, & magnam, sed etiam ostendit, quòd

Lex Christi actum et voluntatem peccādi interdicit.

leuis

leuis ita, siue sit in solo animo, siue in animo cū quibusdam verbis contumeliosis peccatum sit. Et sic dicitur. *Audistis, quia dictum est antiquis.* Isti sunt Iudæi, qui fuerunt in deserto, quibus data est lex. Nam eis dictum est: non occides. Et vocantur antiqui, quia isti fuerunt primordia populi Iudaici cum ipsi de nouo assumpti fuerunt à Deo in populum per modum cuiusdam pacti; Exod. 19. & ipsis lex tunc de nouo data est: Exod. 20. & Deuteronom. 5. *Non occides.* Istud erat mandatum secundum secundæ tabulæ in mandatis pertinentibus ad proximum. Et quantum ad litteram videtur intelligi de sola occisione reali. Et tamen manifestum est, quòd qui vetat homicidium, non permittit membrorum mutilationem, aut percussionem, quæ homicidio proxima sunt, nec etiā contumelias, aut iram, cum ista sint occasio homicidij, & ex his soleat induci. Prohibitio ergo homicidiu, omnia ista prohibita erant. Sicut qui prohibet concupiscentiam omne malum prohibet, eo quod omnia mala sequuntur ex concupiscentia, extra de constitutionib. cap. Nam & concupiscentiam. Et tamen propter rudes Christus voluit explicare, quomodo ira, & contumelia, & omnia pertinentia aliqualiter ad homicidium sint prohibita. Ideo dixit. *Ego autem dico vobis, &c. Qui autem occiderit, reus erit iudicio.* Idest, qui occiderit, hominem sponte non habens legitimam causam occidendi, erit reus iudicio, idest de eo iudicabitur, quòd occidatur, & erit reus mortis pro sanguine effuso. Istud autem fuerat dictum antiquis: non quidem inter præcepta moralia in Decalogo, quia ibi nulla pœna apponitur, sed inter præcepta iudicialia, in quibus taxantur pęnæ, Exod. 21. scilicet. Qui percusserit hominem volens occidere, morte moriatur. Et iterum dicitur: Si quis de industria occiderit proximum suum, & per insidias, ab altari meo euellans eum, vt moriatur, scilicet non solum morietur, sed etiam nulla locorum immunitas ei proderit. Nā etiam si ad altare confugerit, & apprehenderit cornu altaris. Inde euelletur, vt trahatur ad mortem. *Ego autem dico vobis.* Hic ponuntur ea, quæ Christus videtur addere ad istud mandatum, scilicet, cauere ab ira, & contumelia, quæ non sunt vere addita, vt supra dictum est, cum in ipso mandato intelligeretur, sed ponuntur per modum declarationis propter simplices, qui putabant se teneri solum ad ea, quæ littera exprimebat. Christus autem dicit: Ego dico vobis, quasi diceret, non puteris, quòd solum sit peccatum in occidēdo, sicut putare soletis, quia ego dico vobis, quod etiam irasci peccatum est. *Quia omnis, qui irascitur fratri suo.* Christus dixit, iram esse peccatum, quæ est aliquid præcedens ad homicidiū. Et ponit hic tres gradus iræ, quorum quilibet peccatum est. Primus est per iram in solo corde. Secundus per irā expressam per vocem, quod ad contumeliam pertinet. Est tamen vox confusa, quæ non significat aliquid determinatè, vel est aliquid valdè leue.

Tertius gradus est in ira expressa per vocem, quando determinate contumelia significatur. De primo dicitur. *Qui irascitur fratri suo.* Idest, qui irascitur per solum motum animi appetendo ei aliquod malum, vel desiderando aliquam vindictam nihil exprimendo. Et intelligendum est in omnibus istis tribus gradibus iræ, quòd non sequatur aliquis effectus exterior vltra vocem contumeliosam. Quia si sequeretur mutilatio membri, aut percussio aut damnum quocunque illatum rebus, iam peccatum exiret speciem iræ, & non diceretur solum peccare per iram, sed haberet nomen, & speciem illius effectus qui sequeretur. Vt si quis per iram violēter auferret alteri bona, vocaretur prędà, vel rapina, si clam vocaretur furtum. Vel si per iram, vt infamaret eum cognosceret vxorem vel filiam, non pertineret ad iram, sed ad adulterium, vel raptum, aut violentiam.

Et sic in omnibus alijs damnis, vel offensis, quæ ex ira prouenire possunt. Nam propria nomina, & species accipiunt secundum varietates suas. Cum autem ira sistit in animo, vel in sola voce habet nomen iræ. Ideo Christus posuit hic gradus in ira prout est in animo, vel in voce terminatur: Non autem prout ex ea sequitur, aliquid in rebus extra. *Reus erit iudicio.* Sicut ponun-

F tur tres gradus peccati iræ. Ita ponuntur tres gradus per habitudinem hominis, qui condemnatur ad pœnam. Nam primus status eius, qui condemnari debet, est discussio causæ, & quòd ei detur locus defensionis, & excusationis. Secundus est postquam per discussionem aliquis conuicitur de crimine, manet ei, quòd condemnetur, licet nondum sit condemnatus. Tertius status est, quòd postquam quis per sententiam fuerit condemnatus, tradatur sententia executioni. Isti gradus habent se per additionem mali. Quia primus est minimus in malo, nam licet malum quoddam sit, quod homo de crimine accusetur, & discutiatur causa eius, & necesse sit ei se defendere, tamen est adhuc paruum malum, quia manet homini locus defensionis. Et hoc potest esse, quòd non condemnetur. Secundus gradus est condemnatio, postquam constito de crimine, & non existente aliqua defensione legitima ex parte rei, fertur cō-
G demnationis sententia in ipsum. Est iste est deterior gradus, quia iam homo de iure determinatus est ad pęnā. Tertius gradus est executio. Et iste est pessimus omnium. Nam in præcedenti adhuc poterat manere aliquod remedium de iure scilicet, per appellationem suspendentem effectum sententiæ, & poterat contraria forsassis postea haberi per aliqua legitima documenta, quæ apparent. Et dato, quòd non esset aliquod remedium de iure, saltem poterat aliquod esse de facto, scilicet, euadere ne traderetur sententia executioni. Cum tamen sententia iam executioni traditur, nullum remedium de iure, nec de facto manet, & est pessimus gradus mali. Primus gradus vocatur hic esse reum iudicio, idest, teneri ad respondendum in iudicio de crimine, de
H quo accusatur, cum adhuc locus est liberę defensioni. Et non potest esse minor gradus in via ad condemnationē pro delicto. Et correspondet hic iræ, quæ est in solo animo. Et est intelligendum, quòd sit leuis ira, nam poterat esse, quod ira, quæ in solo animo est sit multo grauior ea, quæ in voce exprimitur, vt cum quis ex odio deliberauit alterum occidere, licet hoc occultum maneat in animo grauius est, quàm cum quis ex leui ira verbum aliquod contumeliosum alteri dicit, nihil vltra mali intendens. Et quia regulariter ira, quæ in solo animo est: minor est ea, quæ per vocem exprimitur, minimus gradus pœnæ attribuitur ei. *Qui autem dixerit fratri suo: Racha.* Iste est secundus gradus irę, quando quis extra verbum aliquod contumeliosum profert. Quod tamen sit leue, aut non significans determinatè contumeliam
I aliquam, sed confusè. Tale autem est Racha. Est enim Racha dictio Hebraica nihil significans per modum conceptus, sed solum per modum affectus. Sicut sunt interiectiones apud nos, licet potest significare hominum vanum, vel sine cerebro, de quo magis dicetur infra. Et potest per hoc significari quælibet irrisio, vel contumelia apud nos facta per signa aliqua sine voce, quæ signa æquipolent vocibus non significatiuis, vt est in motu capitis, vel aliorum membrorum secundum diuersam hominum consuetudinem. Vel irrisio facta per voces non significatiuas, quę etiam apud diuersos homines diuersæ sunt. *Reus erit concilio.* Ista est pęna, vel aliquid, per quod significatur proportio pœnæ debitæ isti gradui iræ. Est autem concilium quando discussione facta, quæ coram iudicibus fit, & comperto crimine, congregantur tam iudices, quàm populus ad fe-
K rendum sententiam condemnationis. Et sic erat inter Iudæos, quia omnes, qui astabant condemnabant reum. Et sic dicitur de Christo, quòd sacerdotes, & concilium totum condemnabant eum.

Racha. *quid sit.*

Conciliū quid sit.

Et tamen discussio causæ eius non fiebat per omnes, sed per solos iudices. *Qui autem dixerit, fatue.* Iste est tertius gradus irę, quando quis irascitur alteri, & dicit verbum cōtumeliosum determinatè significans opprobrium aliquod, & sic est, qui dicit alteri, fatue. Et idem intelligendum est de similibus offensis.

Aliqui intelligitur, quòd fatue sit aduerbium, & est sensus, quòd aliquis dicat alteri, fatuè, idest, loquatur ei stultè, vel insipienter dicens aliquid contumeliosum, quod non diceret si prudenter se haberet. Quia

tamen

tamen fatuè loquitur dicit ea, quæ stulta sunt; ponens contumelias. Nam ad stultos pertinet dicere contumelias, dicente Salomone quod inter stultos semper sunt iurgia, idest, contentiones vocales, quæ ad contumelias pertinent. Vir autem sapiens ab illis abstinet. Primus tamen sensus est melior, quia aliàs non esset distinctio istorum graduum, sicut solet assignari per Doctores, scilicet, de contumelia in voce significatiua, & in non significatiua. Quia etiam quando quis dicit alteri Racha, quæ est vox significatiua, fatuè loquitur, cum contumeliam dicat. Ponetur ergò fatuè, quod sit vocatiuus, & erit contumelia determinata. [Reus erit gehennæ ignis.] Ista est pœna correspondens isti gradui iræ, & significatur per hoc executio sententiæ, quando realiter ipsa pœna infertur: quia gehenna ignis est infernus, vel locus, vbi aliqui comburitur. Vnde autem ortum assumpserit, inf. dicetur: quia nō est aliquis gradus deterior in ira vocali, ponitur ei status pessimus hominis condemnati, scilicet, quod sententia executioni tradatur.

Quod sit homicidium? Quæstio CIII.

QVæritur nunc circa ea, quæ dicta sunt hic de homicidio, & ira. Et primò circa homicidium quid sit.

Dicendum, quod homicidium dicitur esse mors hominis; idest, occisio eius. Est autem occisio auferre vitam rei viuenti. Et quia vbicúque est anima, est vita, quia ipsa anima est vita corporis animati in omnib. rebus animatis potest esse occisio. Vnde arbor, quia viuit, si præscindatur, aut a radicibus euellatur, quoniam verè moritur, potest dici, quòd occiditur. Licet iste modus apud plurimos non sit consuetus in locutione: Quidam tamen in tantum assueuerunt huic locutioni, quia non solùm præcisionem, aut euulsionem, aut quamlibet destructionem plantæ occisionem esse dicunt, sed etiam peccatum esse asserunt, vt dicetur sequen. quæst. & ita Manichæi tenuerunt. In bestijs autem, vbi non solum est vita, sed etiam multæ operationes vitales, & motus apparentes similes nostris motibus, dicimus pecora occidi. Et tamen, an licitum sit ea occidi, dicetur sequen. quæst. Ista tamen occisio adhuc non sufficit ad rationem homicidij, sed oportet hominem esse, qui occiditur. Aliquando tamē destruitur aliquis, ne sit homo, non tamen est homicidium, sicut si aliqua mulier cogatur pati abortum, quando non est puerperium formatum. Nam per hoc impeditur, ne sit homo ille conceptus, qui formabatur ad humanam speciem; Si tamen nondum erat anima infusa, homicidium non est: quia non aufertur vita, sed impeditur, ne ad vitam perueniat. Sic Hieronymus, & habetur in Decre. distin. 56. cap. Nasci. An vero mutilatio membrorū, aut percussio, vel voluntas occidendi, aut propinatio veneni, & similia vltra ipsam realem occisionem dicantur aliquando homicidium, infra dicetur.

An occidere pecora, vel plantas abscindere peccatum sit? Quæstio CIV.

Primum ar. QVæritur; an occidere pecora, vel plantas peccatum sit? Quidam dicunt, quod sic, quia resistere diuinæ ordinationi peccatum sit, cùm pro ista resistentia debetur condemnatio. ad Rom. 13. Qui diuinæ ordinationi resistit, ipse sibi damnationem acquirit: Omnia tamen viuentia conseruantur per diuinam ordinationem, vt viuant, & ab ea producuntur, vt sunt: ipsa nanque de his omnibus curam habet. Nam inf. seq. cap. dicitur: quod lilia agri Deus sic vestit, & etiam fœnum. Et dicitur de passeribus, quod non cadunt in terram sine Deo. i. sine prouidentia eius. Et Psal. 147. dicitur: Qui producit in montibus fœnum, & dat iumentis escam ipsorum, ergo occidere non solum pecora, sed etiam plantas, quod minus est, peccatum erit.

Secundū. Item homicidium est peccatum, quia per illud homo priuatur vita; est tamen vita communis hominibus, bestijs, & plantis, ergo eadem ratione auferre vitam illis erit peccatum.

Tertium. Item non datur pœna aliqua specialis in lege Dei, nisi A pro peccato, & tamen occidenti bouem, aut ouem, vel animal quodcunque alterius datur pœna. Exod. 25. ergo occisio pecorum peccatum etiam erit.

Dicendum, quod circa hoc fuit error multorum, & primò circa plantas: Nam aliqui in tantam insaniam venerunt, quod etiam plantas euellere peccatum esse putabant, quia per hoc vitam eis tollebant. Ita Manichæi tenebant: vt Aug. de Ciuit. Dei asserit dicens: Quando audimus: non occides: virgultum euellere secundum Manichæum errorem nephas ducimus. Hoc autem solum faciebant, quia nullum viuens destruere licere putabant, etiam si videat vita imperfectissima, sicut plantæ. Alij errabant in hoc asserentes non generaliter, sed circa quasdam plantas illicitum esse illas præscindere, aut ramos tollere, vel quicquam mali inferre. Et hoc quia putabant arbores consecratas dijs Gentilium. Quasdam etiam Iunoni, B alias Ioui, & sic de cæteris dijs consecratas esse dicebant. Et sic laurus est consecrata Phebo. Ista fuit positio gentilium quorundam, & maximè poetarum. Nam dijs satis reuerentiam debebant: ideo his arboribus specialiter consecratis illis venerationem quandam exhibebant, sicut nos locis sacris ad cultum Dei dedicatis. Alij putabant illicitum esse arbores quasdam cædere, scilicet, si sub illis cultus Deorum fieri solebat: vel etiam cultus veri Dei. Nam Gentiles consueuerunt in montibus, vbi erat arborum densitas, & vmbra, aras ad cultum idolorum constituere, & maximè fiebat hoc propter cultum Priapi. Vbi expletis sacrificijs idoli vertebantur homines ad vacandum libidini rupto omni fœdere matrimonij, aut consanguinitatis, sed sicut cuilibet occurrisset fœminam C aliquam de conuenientibus ad sacrificium accipere, & propter huius rei verecundiam scelus istud in tenebris agebatur, vel in vmbra. Et ad hoc erat conueniens densitas arborum; vel si non esset locus arborum fiebat specus subterraneus, in qua in tenebris nephandum istud opus patrabatur. Aliquando autem tam arbores, quam specus simul erant. Sic dicitur 3. Reg. 15. cap. de rege Asa, quòd destruxit specum subterraneam Priapi, & lucum eius. Et matrem suam Maachæ, quæ præerat cultoribus Priapi, deposuit de regali honore. Patet 2. Paral. 15. Propter hoc autem Deus iubebat non plantare arbores aliquas; nec lucos, apud altare suum, Deut. 16. sed iubebat, quòd Israelitæ destruerent lucos Gentilium, & statuas idolorum. Deutero. 7. cap. Et vbicunque iubet statuas destrui præcipit succidi lucos, scilicet, ne esset Israelitis occasio colendi idola D in locis illis, in quibus Gentiles coluerant ea. In omnibus his est error. Nam abstinere à plantis, ne destruamus vitam ipsorum est omnino irrationabile: quia bonum cuiuscunque rei est finis suus, plantæ tamen factæ sunt, vt essent animantibus in cibum, ergo bonum ipsarum est, quod sumantur in cibum ab homine, & à pecoribus, cum naturaliter ad hoc ordinentur. Deus etiam sic expressè statuit. Gen. 1. dicens ad primos parentes. Ecce dedi vobis omnem herbam, & vniuersa ligna, vt sint vobis in escam, & cunctis animantibus.

Item si non liceret destrui plantam, quia viuens est, nō liceret occidi pecus, quia plures perfectiones viuentis habet, & sic nullum viuens liceret occidi, & tunc non posset homo viuere, quia animal non potest manere, nisi per continuam nutritionem propter quotidianam resolutionem. E Cibus tamen non est, nisi de rebus viuentibus, scilicet, de plantis, & pecoribus. Nam res, quæ nunquā vitam habuerunt non nutriunt, saltem non sunt conuenientis nutrimenti, sicut terra, & lapides, & alia mixta imperfecta, quæ ad vitam non pertingunt. Et tamen homo, & pecora creata sunt, vt viuerent, ergo oportet nutriri de viuentibus. Sed ad nutritionem necesse est viuens occidi, cum alimentum conuerti debeat in substantiam alti. Ideo licitum est homini occidere plantas viuentes: immò, & necessarium est. Nam in statu perfectæ iustitiæ Deus iussit homini comedere de omnibus lignis, quæ erāt in Paradiso, Gen. 2. Nō ergo fuit pietas quædam ista Manichæorum, sed potius fatuitas nescientium vti re ad finem suum. Secundò etiā errauerunt, & grauius: quia motiuum suum erat ex iniqua causa, scilicet, quia Deos plures constituebant, & tales illos faciebant, quibus arbores conuenirent, & dicerent

Quartum

Quintum

ipsi diligere eas: sicut Phœbus dicebatur diligere laurum, vt ait Ouidius 1. Meta. & Minerua, siue Pallas oliuam diligere dicebatur: quia ista ad eam pertinebat; vt ostendit August. 18. de Ciuitate Dei. Sicut ergo malum erat tales Deos colere, aut illos esse Deos putare, ita erat iniquum obseruare reuerentiam aliquam circa plantas propter eos. Deus autem, qui verè Deus est, talis est, qui cum corpore nullam affinitatem habet, & ideo corpora propter se non diligit, vel principaliter, sed propter spiritum, & ipse non vult corporaliter solum coli, sed potius spiritualiter. Io. 4. Deus spiritus est, & qui adorant eum, oportet in spiritu adorare. Et sic non esset peccatum tales arbores præscindere, sed potius sicut idolatriam destruere per se bonum erat, ita tales arbores præscindere, quæ ad idolatriam pertinent, meritorium est. Templi eodem modo ercabant, & gnaadeterminatè, quia arbores illas ad cultum idolorum, & ad turpes concubitus occultandos seruabant, vt dictum est. Et ideo erat valdè meritorium, quod quis illas arbores præscinderet, & Deus sæpè iubebat lucos præscindi. Deut. 7. & Num. 33. cap. Gentiles tamen istos lucos in magnum honorem seruabant, sicut rem valde sacram. Et si quis vellet tangere lucos omnes insurgebant in eum tanquam in hostem Deorum, & euersorem boni publici. Sic patet Iudi. 6. de Gedeone, qui ex mandato angeli subscisurus erat lucum Baal, qui erat in ciuitate Ephra. Et dicitur, quod non ausus est per diem facere timens homines loci ipsius. Vnde per noctem surgens subscidit lucum, & euertit aram Baal. Mane autem facto homines vrbis venerunt ad Ioas patrem Gedeonis Principem vrbis dicentes: produc filium tuum huc, & moriatur, quia destruit aram Baal, & subscidit nemus. Dixit autem Ioas: numquid vltores estis Baal, vt pugnetis pro eo? Qui aduersarius est eius moriatur antequam lux crastina veniat. Gedeon autem valdè fuit laudatus pro isto opere. Vnde Deus tradidit Madianitas, & omnes populos Orientales in manus eius, Iudic. septimo. Alij etiam fuerunt, qui errauerunt circa plantas quasdam dicentes non esse præscindendas, quia ibi viuebant aliqui homines. Nam dicebant fuisse mutatos aliquos homines in arbores, vt 1. Meta. de illa fœmina, quam sequebatur Phœbus, mutata dicitur in laurum. Et sorores Phetontis apud Eridanum fluuium dicuntur mutatæ in vlmos. 2. Meta. Et ob hoc dicitur, quod electra, quæ fluunt de vlmis, & indurantur, sint lachrymæ sororum Phetontis, quæ adhuc flent fratris interitum. Multa similia asserit Ouidius, & alij poetæ: quæ licet ab aliquibus eorum vt fabulæ narrentur, a multis tamē Gentilium hæc tanquam vera credita sunt, & sub quadam religione obseruabant illis arboribus quadam reuerentiam, & pietatē exhibere. Hæc quoque ex puro errore procedunt. Ideo cauere a præcisione arborum propter hoc illicitum valde erat. Nullum namque corpus humanum in arborem vnquam versum est. Et si verteretur non maneret viuens, sed esset iam arbor, & non homo. Sicut vxor Loth, quæ versa est in statuam salis, idest in lapidem habentem saporem salis, Gen. 19. cuius vestigia adhuc manent, vt dicitur in li. de Situ terræ Sanctæ. Sicut ergo frangere illum lapidem iam non erat vulnerare corpus vxoris Loth, ita si quis præscinderet arborem, in quam aliquod corpus humanum versum esset, non læderet corpus, nec oporteret aliquam reuerentiam circa huiusmodi arborem fieri. Sicut scimus corpora defunctorum versa esse in terram, quæ est in locis sepulcrorum, & tamen illam terram sicut reliquam conculcamus. Nō est ergo abstinendum ab abscisione plantarum: quia superstitiosum & erroneum hoc esset. Circa occisionem brutorum adhuc erat maior causa dubitandi: quia in his apparent operationes vitæ manifestè, & in multis nobis similantur, ita vt interdum quadam naturali miseratione eis compatiamur. Aliqui igitur putauerūt, quod illicitum erat pecora occidere propter magnam similitudinem vitæ. Et fuit ista positio Manichæorum propter causam supra positam, scilicet quia ista erant viuentia, & erat causa magis apparens: quia poterat homo sine animalium occisione de solis plantis viuere. Alij autem putauerunt illicitum esse pecora occidere, & magis esse illicitum illa in cibum sumere. Et hoc Pytagoras philosophus

F tenuit, qui suadebat hominibus parsimoniam seruare, & frugalitatem abstinendo a carnibus. Et allegabat multa ostendens, quod iniquum esset pecora occidere, maximè illa, quæ vitam simplicem habent, & nos viuendo iuuant, sicut boues, & oues. Præcipua tamen causa sua erat, quia asserebat animas defunctorum hominum transire in corpora bestiarum, vel in aliquod aliud corpus quodcunque aptius inuenirent exeuntes de corporibus suis, & sic contingebat aliquando transire animam hominis in corpus alterius hominis, quod nunc formabatur, & aliquando in corpus pecoris sicut magis dispositum inueniret. Vnde asserit animam suam fuisse prius in Euforbio milite occiso in bello Troiano. De his latè Ouidius. 15. Meta. Idem etiam multi alij poetæ tenuerunt. Vnde Ennius poeta dixit animam suam fuisse animam Pythagoræ, & ean**G**dem fuisse animam Homeri per successionem temporū, & etiam fuisse illam in quodam pauone, vt ait Persius in Satyra, quæ incipit: Rem populi tractas dicens: Cor iubet hoc Enni postquam destituit esse Meonides quintus, pauone ex Pytagoreo, idest. Ennius dixit: se esse quintum Meonidem, idest, quintum Homerum, scilicet, quod habuerat animam eius quinto loco, & fuit illa animā in pauone Pytagoreo, idest fuit in Pytagora, & etiam fuit in quodam pauone. Propter hoc ergo videbatur esse inconueniens Pytagoræ, & quibusdam Philosophis pecora occidere: quia poterat contingere, quod ibi essent animæ patrum, vel cognatorum suorum. Et occidendo pecora præiudicabant animalibus, quas de suis domicilijs excludebant, & videbantur occidere patres suos: quia occidere patrem nihil aliud est, quàm animam eius de corpore ex**H**cludere. Etiam videbantur comedere carnes patrum suorum, quia comedebant corpora, in quibus fuerant animæ patrum suorum. Et ista videbantur eis satis necessaria tam ad abstinendum ab occisione quorumcunque animaliū, quam a sumendo carnes eorum in cibum.

Dicendum tamen, quod abstinere a carnibus animalium, & ab eorum occisione non est aliquid laudabile propter causas prædictas: quia secundum seipsum licitum est carnes comedere, & animalia occidere, quia nullus peccat ex hoc, quod vtitur aliqua re ad illum finem, ad quē est. Et tamen in ordine naturali rerum imperfecta sunt propter perfectiora, & minus perfecta semper ordinantur ad magis perfecta. Et sunt propter illa. Sicut in via generationis natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est, quod in generatione hominis prius est viuū, **I** quam animal, & animal quam homo. Ita illa, quæ solum viuunt, vt plantæ sunt communiter propter omnia animalia, & animalia sunt propter hominem. Ideo si vtatur homo plantis ad vtilitatem propriam, & vtatur homo animalibus ad vtilitatem sui ipsius, non est aliquid illicitum. Vt patet etiam per Philosophum. 1. Politi. Sed inter vsus humanos non est aliquis magis necessarius, quam sumere cibum, & ita in animalibus. Ideo conueniens erit animalia vti plantis in cibum, & hominē vti animalibus simul, & plantis. Et quia non potest esse aliquid cibus, nisi mortificetur, cum debeat transmutari quousque transeat in substantiam rei nutritæ, licitum est homini occidere plantas, & pecora. Ista prædicta sunt etiam ex Dei expressa ordinatione, quæ homini, & pecoribus simul dedit plantas in cibum, Gen. 1. Ecce dedi vobis omnem herbam, & **K** vniuersa ligna, vt sint vobis in escam, & cunctis animantibus. Vsum etiam carnium Deus homini concessit: & tamen non ita cito carnes concessæ fuerunt. Nam a principio non legitur Deus expresse concessisse homini in cibū ipsas carnes, sed solum herbas concessit, vt dictum est. Et etiam in Paradiso de vniuersis lignis Paradisi manducare iussit, Gen. 2. de animalibus autem nihil locutus est. Et tamen homo vescebatur tunc herbis vsque ad diluuium. Et post illud a Domino accepit specialem potestatem comedendi carnes, Gen. 9. cap. Nam Noe, & filij eius egressis de arca Deus dixit: Omnes pisces maris manui vestræ traditæ sunt, & omne, quod mouetur, & viuit, erit vobis in cibum, idest, licebit vobis comedere de illo, si volueritis. Et sequitur: Quasi olera virentia tradidi vobis cuncta, excepto, quod carnem cum sanguine non comedatis, idest, sicut licebat vobis ante hoc comedere quæcunque virentia,

virentia, & reputabat esse cibos mundos, ità de cætero omnia animalia erunt vobis in cibum ita mundum sicut olera. Et tunc cœperunt homines comedere generaliter de animalibus. Prius tamen potestatem habebant comedendi de eis, cum naturaliter propter ipsos essent. Sed non vtebantur hac potestate, fortè quia Deus non expresserat eis hoc, & non videbant aliquam necessitatem manducandi carnes. Sed ait Ambr. in sermone de ieiunio, & habetur in Decret. dist. 5. cap. Sexto die, scilicet. Sexto die bestiæ creatæ sunt, & cum bestijs est orta edendi potestas, & vsus escarum vbi cibus esse cœpit.

Dicendum tamen, quòd licet homines in prima ætate nò manducarent carnes, tamen animalia occidebant propter vsum pellium ad vestimenta, vel propter alios vsus. Vnde Lamech venator fuit, & sagittando animalia occidit Cain; vt innuitur Gene. 4. cap. Et sic vsum animalium
B in occidendo semper homines crediderunt sibi esse licitum. Apparet planius in Abel, qui pastor fuit, & offerebat Domino de animalibus suis, scilicet, de progenitis pecorū in holocaustum, Gen. 4. cap. Licet ergo homini occidere animalia. Manichei autem multum in hoc errabant dicentes: non debere aliquam rem viuentem occidi. Quos August. increpat primo de Ciuit. Dei dicens: Cum audimus: Non occidas: non accipimus hoc dictum esse de frutetis, quia nullus est eis sensus, nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur, sed de hominibus restat vt hoc intelligamus, quod dictum: non occides. Ipse tamen Augu. aliquandò tenuit errorem istum Manicheorum asserens peccatum esse fruteta euellere, & quòd ficus plorabat quando euellebantur ei folia, vt patet
C in lib. confessionum, sed istum errorem postea abiecit. Irrationabiliter ergo valdè Manichei mouentur. Alij verò, qui non occidebant pecora, nec comedebant carnes eorum propter transitum animarum irrationabilius mouentur. Nam impossibile est animam hominis transire per varia corpora, ita vt illa animet. Maximè quidem per corpora bestiarum. Quia si aliquod corpus animaretur anima humana, necesse erat corpore illo existens esse hominem: quia forma determinat speciem, & non materia: quæ est pura potentia, & actus eius est forma: ideo semper ratio differentiæ à forma accipitur. Etiam, quia non poterant conuenire corpora bestiarum in dispositionibus suis animæ humanæ, ad hoc quod possit illis vniri, & ibi manere. Et non solum poterat transire per corpora bestiarum, sed etiam anima vnius hominis nunquam poterit esse in corpore alterius hominis dando illi esse, quia
D cum acceperit indiuiduationem per vnionem ad materiam, non poterit esse nisi in corpore illo, in quo accepit esse, & indiuiduationem. De hoc magis dictum est, in quodam libello nostro de statu animarum corpore solutarum. Error ergo iste erat hominum pauca scientium de natura animæ, & vniuersaliter de natura rerum. Non ergo est propter hoc cauendum ab occisione animalium. Licet ergo cuilibet homini occidere pecor ad quoslibet vsus suos tanquam aliquid, quod omnino sui iuris est, & sibi ad nutum concessum. De ijs sanctus Thom. secunda secundæ. quæst. 64. artic. 1.

Ad primū arg. Ad primum dicendum, quòd vita animalium conseruatur ex ordinatione diuina, & etiam esse omnium rerum, quia non poterat aliquid esse, nisi à Deo vocaretur,
E & conseruaretur. Sapientiæ. 11. cap. Et dependet esse omnium rerum à Deo non solum tanquam à causa efficiente, sed etiam vt à causa actualiter conseruante, vt ait Gregor. quòd nisi manus Domini omnia, quæ creauit manu teneret, in nihilum omnia reducerentur. Non tamen conseruat Deus omnia ad eundem finem, vel eodem modo, sed sicut propter se creauit omnia. Proue. 16. cap. Eo quòd ipse est summum bonum: ita secundum differentiam bonitatis in rebus creauit vnam rem propter alteram, scilicet, ad vsus eius.

Ita ergo vita plantarum conseruatur propter vitam animalium, & vita brutorum propter vitam hominum: Ideo homini licet vti eis, quæ propter se Deus creauit: immo si iudicaret esse illicitum vti illis, negaret diuinum ordinem in rebus.

Sicut si quis diceret illicitum esse bibere de aqua flu-
A minum: quia non est nostra, quod esset furtum, & tamen sicut aqua ad vsus nostros est sita: & omnia, quæ sunt inf. humanam speciem sunt ad vsum hominis: quia naturaliter sunt minus perfecta, quàm ipse. Omnes autem homines sunt in eadem specie, & non excedit vnus alterum naturaliter: ideo non est vnus ad vsum alterius, nisi per accidens ex culpa vel alià, vt dicetur seq. q. Vnde Aug. 1. de Ciuit. Dei dicit, quòd iustissima ordinatione creatoris vita & mors pecorum nostris vsibus subditur.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quòd animalia bruta, & plantæ non habent vitam rationalem, per quam à seipsis moueantur, sed mouentur quodam naturali instinctu, quod indicat illis non esse naturaliter propter se, sed ad alterum esse ordinata. Iustè tamen res in vsum accipitur, quando illi vsui accommodatur, ad quem ea natura institut.
B tuit. Et cum dicitur, quòd auferre vitam erit peccatum, eadem ratione in pecoribus, & hominibus, dicendum, quod non est eadem ratio. Nam in eis, quæ propter se viuunt, peccatum est vitam auferre. In illis tamen, quæ propter alterum viuunt, non est peccatum, quòd vita eis auferatur per illum, propter quem viuunt, maximè si ad hoc principaliter viuunt, vt occidantur, & ita de plurimis pecoribus est, quia vsus præcipuus noster in illis est sumere ea in cibum.

Ad tertiū arg. Ad tertium dicēdum, quòd occidere bouem, vel ouem alicuius non est peccatum, inquantum est bos, vel ouis, sed inquātum ad aliquem pertinens, cui damnum irrogatur, vel iniuria, quod animal suum occidatur: ideo nòn continetur iste actus sub peccato occisionis, sed ad rapinam, vel furtum, vel ad aliam speciem delicti pertinebit, secun-
C dum quod varie potest occidi.

An sit licitum occidere homines peccatores?
Quæstio CV.

QVæritur, an sit licitum occidere homines peccatores? Dicunt quidam quod non: quia inf. 13. in parabola, quam Christus posuit de tritico, & zizanijs, dixit non extirpanda esse zizania. Et tamen zizania sunt homines mali, vt dicit ibi, Gl. & etiam Christus ostendit, sed quod à Deo prohibitum est, peccatum est fieri, occidere aūt malos esset extirpare eos de terra; ergo non licet illos occidi. *Primum arg.*

Item iustitia humana cōformatur diuinæ iustitiæ: quia illa est regula simpliciter rectitudinis. Et tamen secūdum diuinam iustitiam peccatores non occiduntur, sed reser-
D uantur ad pœnitentiam, Ezechielis. 18. Nolo mortem peccatoris sed magis vt conuertatur, & viuat: ergo etiam nos non debemus eos occidere, sed permittere vt viuant, & possint conuerti. *Secundū.*

Item illud, quod secūdum se est malum, nullo fine, vel intentione fieri potest bonum, vt 2. Ethic. de quibusdam actibus, de quibus dicit Arist. quod nullo modo boni esse possunt, quia mox nominati malitia sunt inuoluti, & ponitur ibi adulterium, homicidium, & similia. Idem patet per Augustinum in Libro cōtra mendacium: occidere autem homines est de se malum: quia ad omnes debemus seruare charitatem, quod est illos fieri nobis amicos, amicos tamen volumus esse, & viuere, nono Ethico. ergo omni homini hoc velle debemus: peccatum ergo erit velle occidere aliquem. *Tertium.*

E Item sicut non licet alicui vti nisi re, quæ iuris sui est, ita à fortiori non licebit occidere aliquem, nisi pertineat ius ipsius. Et tamen nullus homo pertinet ad ius alterius, sicut Apostolus increpabat eos, qui iudicabant alios propter discernere, vel non discernere cibos. Ad Rom. 14. c. scilicet. Tu quis es, qui iudicas alienum seruum? Domino suo stat, aut cadit. Et dicit ibi, Deum esse solum Dominum omnium, & vnum hominem non posse per alterum iudicari: ergo à fortiori, non poterit vnus per alterum licitè occidi quantumcunque esset malus. *Quartū.*

Dicendum, quòd licitum est occidi homines malos: immo laudabile valde est, quando fit sicut fieri debet. Homo autem malus secundum, quod malus est ordinatur ad mortem. Nam sicut homo, inquantum est natura quædam rationalis, capax summi boni, ordinatur naturaliter ad beatitudinem, ita inquantum malus est

ordinatur ad pœnam. Quia malitia, siue culpa cum in se dicat defectum, vel deuiationem à bono, non potest ordinari reducendo ad bonum, nisi per pœnam. In quantum homini per culpam excedenti limites rationis, competit secundum rationem pœna pro illo excessu. Et sic quod erat extra rationem reducitur ad rationem per pœnam, quæ est quoddam bonum in quantum secundum rationem limitata est.

Et non est aliquod bonum, quod possit malum culpæ corrigere nisi pœna: quia omnes actus rationis fugiunt culpam, & malitiam, sola autem pœna est, quæ directè ad culpam est; Et sic ipsa est quoddam bonum, quod est ad solum malum. Et sic rectè dicitur, quòd culpa, quæ est malum purè, reducitur in bonum per pœnam, quæ est in genere boni in quantum est determinata à recta ratione, & habet esse propter solam culpam. Nam si nulla fuisset culpa, nulla vnquam fuisset pœna. Et sic quoddam bonum factum est propter malum solum, id est, vt suppleat defectum boni, quem introducebat malum in vniuersitate rerum. Et quia malum sicut dicit diuersos modos deficiendi à bono, ita variè debet reduci ad bonũ. Propter quod necesse est pœnas diuersas esse tàm secundum speciem, quàm secundum quantitatem pro varijs peccatis. Et quia aliquando actus noster totaliter deficit à bono, quod est secundum rationem eligibile, iustum est, vt pro tali defectu auferatur nobis bonum quod à nobis est maximè desiderabile, & istud est vita: quia nihil est, quod magis homines, & res singulæ desiderent, quàm esse, & viuere. Aliquando ergo pro peccatis nostris quando talia sunt est secundum rectam rationem nobis debita mors. Omnia tamen iusta sunt, quæ recta ratio ordinat: quia ipsius est po- H nere medium in omni actione 2. Ethic. ergo licitum est homines malos interdum occidi. Amplius ad hoc, quod aliquid iustè fiat oportet, quod agens habeat potestatem ad rem illam, & res illa in se bona sit, & bona intentione fiat. Quod maximè conuenit in actibus iudicialibus. Et tamen occidendo hominem malum ista tria possunt concurrere, ergo erit iusta occisio. Patet hoc quantum ad potestatem: quia communitas quælibet habet potestatem naturaliter super eos, qui sunt partes illius communitatis: quia sicut imperfectum naturaliter est propter perfectum, ita pars propter totum; quia pars non habet perfectionem aliquam nisi in toto. Sicut ergo in corpore naturali quælibet pars est propter totum corpus, ita in corpore mystico, vel figurali, quod est communitas, vniuersitas, vel collegium; quilibet homo est propter totam I communitatem. Sic ergo in corpore naturali, quando aliquod membrum est morbidum iustè præscinditur, vt ipsum solum pereat, ne eius infectio transeat ad cætera, & sic totum corpus pereat. Ita in corpore mystico, homo, qui malus est, poterit per suam nequitiam corrumpere totam communitatem, & totam destruere in breui si liberè permittatur agere secundum suam iniquitatem, ergo licebit communitati hominem illum a se abscindere occidendo, ne totum corpus communitatis pereat. Et sic communitas iurisdictionem habet ad occidendum istum, qui ordinatur ad illam, tanquam pars ad totum.

Etiam causa iusta est: quia iste homo est membrum morbidum, & sicut iustum est sanari morbida, quod interdum fieri non potest sine resecatione eorum, & amputatione a solido, ita iustum est istum hominē malum ab- K scindi à corpore sano communitatis. Etiam intentio bona est, scilicet, ne inficiat cætera membra sana communitatis; quia licet solus sit, communitatem tamen totam peruertere potest, eum modi cum fermentum totam massam corrumpat, prima ad Corinth. 5. cap. Erit ergo illa occisio simpliciter iusta.

Etiam bonum est homini malo, quod occidatur, vt ostendit Boetius de Consol. lib. 4. quia culpa, vel peccatum est deterius, quàm pœna, cum peccatum ex eo, quod tale sit totaliter malum: pœna autem bona est, quanto autem aliquis habet plus de malo, tanto deterior est, & quanto plus de bono tanto melior. Vnde dicit Boet. ibidem, quod melius est malis pro peccatis puniri, quàm impunitos euadere. Et maximè autem fit hoc, si malus occidatur: quia tunc non solum malum corrigitur per bonum, sed etiam malo tollitur potestas vlterius malefaciendi. Et est constituere eum impeccabilem, quod bonum est; Miseretur ergo malis, qui eos occidit, ne deteriores efficiantur, sicut miseretur ægris, qui eorum curat languores, ne corrupti ægritudine pereant.

Iustum igitur est malos occidere, dum tamen per eos occidantur, ad quos de iure hoc facere pertinet. Et non solum non est malum, sed laudabile est.

Nam Phinees à Deo laudatus est, & accepit promissionem sacerdotij in æternum: quia zelo Dei occidit virum Iudæum coeuntem cum scorto Madianitide: Num. 25. & 1. Machabæorum 2. c. Deus etiam sic fieri iubet, & ipse iudices instituit, vt malos per mortem de terra exterminent. Vnde dixit ad Moysem, & ad omnes iudices: Maleficos non patieris viuere, Exo. 22. cap. Et omnes iu- G dices ad hoc à Deo instituti sunt, ad Romanos 13. capit. Non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est vindex in iram ei, qui malum agit. Et prima Petri secundo dicitur.

Subiecti estote omni creaturæ &c. siue ducibus tanquam à Deo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Et Deus sæpè mandabat occidi aliquos malos, sicut omnes gentes Chananæorum, ita, quod nulli miserentur: Deuteron. 20. ca. Et increpantur aliquando valdè, qui nolebant occidere iniquos. Vnde Saul propter hoc priuatus est regno in potestate sua, & abiectus est à Deo: quia non occidit Agag regem Amalecitarum, & reseruauit pecora, primo Regum 15. cap. Bonum ergo est malos occidere, & meritorium valde.

Ad primum dicendum, quod Dominus iussit abstinere ab eradicatione zizaniorum, non propter se, sed propter triticum, quod adhuc tenerum erat, ne euelleretur simul cum zizanijs, sed iussit expectari vsque ad messem, quando vtrumque euelli debebat. *Ad primum arg.*

Et tunc cremari mandauit zizania: triticum verò in horreo reseruari. Ita ergo malis aliquando parcendum est, ne occidantur: Non quidem propter se, sed propter bonos, vt ipsi occidi non possint, quia aliqui boni simul occidantur. Et hoc quia latent mali inter bonos, ita vt non sit facilè discerni, vel quia multos sequaces habent, ita, quod sine periculo bonorum mali occidi non possent. Non erat tamen rectè factum, quod boni se exponerent periculo pereundi; ita vt necesse sit aliquos eorum perire, vt malos exterminent. Quod verum esset, nisi mali conarentur bonos exterminare: quia tunc iam non esset voluntas occidendi, sed necessitas: quia oportebat aut indefensum occidi, aut se defendendo dubiæ se sorti exponere. Cùm tamen mali quiescunt cautius est bonis permittere eos viuere, si sine suo periculo eos occidere non possunt. De hoc dicit August. contra Permenianum. Dominus docet magis esse sinendum malos viuere, & vltionem reseruandum vsque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando verò ex occisione malorum bonis periculum non imminet: sed magis securitas quædam, & salus mali, tunc occidendi sunt, sicut zizania iussa sunt eradicari, & comburi tempore messis, quando ex eorum eradicatione periculum nullum tritico parabant. Ad secundum dicendum, quod non est idem ordo Deo semper agendi quantum ad ea, quæ nos considerare possumus de actionibus eius. Nam nec semper malos ad pœnitentiam expectat nec semper eos occidit, cum peccant, sed interdum secundum ordinem sapientiæ suæ malos diuturnè expectat, vt conuertantur, & viuant, & cum conuerti fuerint, habeat causam iustam miserendi eis: Isa. 40. cap. *Ad secundum arg.*

Ideo expectat nos Deus, vt misereatur nostri. Aliquando autem occidit eos mox, vt peccant: quia fortè bonis ad periculum esset si diutius viuere sinerentur.

Ita etiam quodammodo iustitia nostra diuinam in hoc iustitiam imitatur; quia quosdam peccatores lex humana ad pœnitentiam reseruat; scilicet eos, qui ita peccant, vt corrigibiles videantur, vel vt eorum vita in periculum eorum, inter quos viuunt, non cedat, alios vero, quos plenè malos, & rei publicæ periculosos videt, statim morti damnat. Sed obijcietur, quod nullus deberet occidi quando corrigibilis est, cum mors non

debeat dari nisi pro extremo, & maximo peccatum, & istud est incorrigibilitas vel obstinatio in malo, & tamen quandiu homo velut adhuc corrigibilis est: quia nunquã de aliquo viuente quantuncunq; sit malus desperandum est, ergo semper expectandum est, quousque ipse moriatur: quia adhuc emendationi locus superest, & sic non licebit occidere quemquam, sed solum inferre alias pœnas. Dici potest vno modo, quòd mors infligitur malis, qui incorribiles sunt: quod innuitur: quia regulariter pro primis peccatis non infligitur pœna homini, sed pro frequentatis, quæ frequentatio ostẽdit eum incorrigibilem. Et cum dicitur, quòd non est desperandum vsque ad mortem.

Dicendum, quòd corrigibilitas hominis prouenit ex aliquo principio mouente eum ad bonum, postquam semel malus est. Istud autem est duplex, scilicet ab intra, & ab extra. Ab intra est ipsa ratio. Nam aliquando homo B peccat propter vehementiam passionis offuscantis, rationem, vel propter ignorantiam, aut aliàs. Et cessante passione ratio increpat seipsam, & dolet, quod consenserit prauo desiderio, sicut fit in incontinentibus 7. Ethic. Principium ab extra est duplex; quoddam ex parte hominum, aliud ex parte Dei: Ex parte hominum est verecundia, & timor. Nam aliqui, quorum ratio est depreuata in desiderio delictorum, aliquando, ad bonum redeunt per increpationes maiorum, vel per verecundiam, aut per deprecationes minorum, vel per timorem potentum. Ita dicitur primo Ethic. in fine, quando appetitus iræ sensitiuus participat ratione aliqualiter, secundum quod est exaudibile vel audibile, & demonstrat hoc increpatio, & deprecatio. Aliud est principium à Deo, & istud est duplex, scilicet per se, & per ministros suos. Deus enim mouet cor C nostrum quocunque vult, Prouerb. 21. c. Corregis in manu Domini, & quocunque voluerit vertet illud. Poterit ergo inclinare cor hominis quandocunque voluerit. Ministri autem Dei sunt angeli deputati nobis in custodiam. Nam sunt omnes isti in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, ad Hebræ. 1. cap. Isti autem proficiunt nobis principaliter bona suggerendo. Et quoniam in virtute Dei agunt, vt ministri eius, sunt multum efficaces in opere suo. Et sic isti conuertunt nos sæpe de prauo desiderio in bonum suggerendo à malo declinare. Secundum ista omnia potest homo dici incorrigibilis, scilicet primo modo erit incorrigibilis ille, qui à ratione sua non vincitur, sed ex electione declinat in vitia. Isto modo soli incontinentes inter peccatores sunt corrigibiles. Quia licet tempore passionis magnæ agrediantur à recta opi- D nione, & peccent, tamen postea ratio soluta passione redit eos ad medium, & bona volunt, & bona agunt 7. Ethi. Ideo Arist. ibidem dicit. Incontinentes esse malos: quia malus nominat habitũ. Isti autem non sunt mali ex habitu, sed solum ex violentia passionis. Ideo Arist. 7. Ethic. in principio ponit tres dispositiones in malo, vel in fugiẽdo: dicens tres sunt species fugiendorum circa mores, incontinentia, malitia, bestialitas. Intemperati autem dicuntur isto modo incorrigibiles: quia isti mouentur ad delectabilia tactus, & gustus propter se, non quidem vrgente passione, sed ex electione, & habitu: Ideo ipsi procurant sibi passionem, cum non est. Sicut qui non desiderantes bibere, eo quòd vino pleni sunt, delectantur tamen in dulcedine vini, comedut res salsas, vt sibi bibendi desiderium, generent, vt Arist. dicit. Isti propriè intẽperati sunt. Istos E autem impossibile est per seipsos corrigi: quia iam ratio eorum deprauata est, cum propter se iudicent bonum esse prosequi delectabile. Sunt tamen adhuc isti corrigibiles à principio extrinseco, scilicet per timorem, & verecundiam, quoniam aliqui per vehementem timorem perdunt omnia desideria, quæ sunt contraria. Istud enim naturale est, quòd illa passio, quæ vehementior fuerit, mouear hominem.

Ideo si fuerit in homine maior timor mortis, vel perdẽdi bona temporalia, quam desiderium delectationum, propter timorem abstinebit à delectactionibus.

Idem de verecundia: si quis enim iudicat verecundiam, & publicam confusionem esse sibi maiorem pœnam, quam sit delectatio, vel gaudium in prosequutione delectabilium abstinebit à delectabilibus propter verecundiam. Efficitur tamen homo incorrigibilis interdum quantum ad istud principium exterius: vt quando spreta verecundia, & contempto timore, curritur in facinus à Manet tamen adhuc homo iste corrigibilis quantum ad diuinum principium mouere potens, quia non posset esse tanta inclinatio, & desiderium in homine ad aliquam rem, quin Deus facillimè, & in puncto possit mutare voluntatem hominis ad totum oppositum: Sed quantum hoc principium nunquam homo posset effici incorrigibilis simpliciter, eo quòd illud semper est potentius, quam malitia humana.

Et tamen efficitur homo aliquãdo incorrigibilis etiam quantum ad istud principium. Et hoc fit per mortem in hominibus malis. Quia mox vt homo moritur constituitur in suo termino. Ideo si in malo finiuit dies, in malo manebit in æternum, vt innuitur Eccle. 11. cap. Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. Casus autem iste est mors hominis, vt Glos. dicit. Ideo in quocunque statu homo moritur, in eo semper manet. Ideo si in malo moritur, in malo manet in æternum. Et hoc est esse incorrigibilem, non quidem, quòd nullo modo iste posset corrigi: quia adhuc voluntas ex seipsa mutabilis est, & Deus semper est potens mutare eam: quia sicut Deus mutabat voluntatem viuentis, ita & voluntatem mortui mutare posset, cum ipsa per mortem non acquisierit in se aliquam difficultatem ad motum. Sed est incorrigibilis quia Deus nunquam volet mutare voluntatem mortui, eo quòd tam natura, quam ratio mouet rem vsque ad terminum, quo habito, mouere cessat. Sed per mortem homo constituitur in termino: quia aliàs nunquam esset dare finem in progressu hominis. Ideo cum Deus sit mouens secundum rationem non mouet voluntatem mortui, sed finit eam in eo, in quo erat cum mortuus est.

Si igitur ad malum conuersa erat, necesse est iam manere in æternum conuersam ad malum, cum sine Deo nõ possit ad bonum redire, sicut Christus dixit. Sine me nihil potestis facere. Ioan. 15. c. Ille tamen nunquam concurret cum ea, ideo in æternum manebit in malo. Et sic est incorrigibilis simpliciter: quia iam nõ manet aliquid, per quod corrigatur.

Et ista est causa, quare dicitur, quòd ante mortem de nullo desperandum est, scilicet quia adhuc Deus potest mutare voluntatem eius, qui consueuit cum homine concurrere vsq; ad mortẽ. Post mortẽ verò separari nõ debet de malo: quia iam ad bonum verti nõ potest propter causam dictam. Nunc secundum hoc apparet, quando homo fit corrigibilis. Et dicetur quòd licet homo vsque ad mortem sit corrigibilis quantum ad principium corrigibilitatis, quod est à Deo, vel ab Angelo inquantum operatur virtute diuina: quia idem de vtroque iudicatur quantum ad præsens: tamen non est homo corrigibilis quantum ad principium intrinsecum, vel quantum ad extrinsecum, quod est ab alijs hominibus. *Ante mortem de nullo est desperandũ.*

Istud autem lex rationabiliter iudicat, ex eo quòd aliquis, spreto timore pœnarum comminatarum per legem, & abiecta verecundia post increpationes, & aliquas pœnas, adhuc in vitium currere non desinit. Et sic non debet expectare mortem ad iudicandum aliquem esse incorrigibilem, sed per paucos actus videre potest. Nam consuetudo causat fortissimam impressionem. Et licet quantum ad Deum possibile sit iustum reuocare ad bonum, tamen quantum ad homines non est satis possibile, vel saltem non est facile. Quia sicut ea, quæ naturaliter cogunt non possunt priuari illa inclinatione, & operatione, vt ignis in calefaciendo, & lapis in descendendo quantumcunque impediantur, ita consuetudo causat fortissimam impressionem, & mouet determinate sicut natura, cum ipsa sit altera natura 7. Ethic. & sic non videtur quasi possibile modo humano sic assuetos ad bonum se vertere.

Sic dicitur Iere. 13. cap. Si potest Aethiops mutare pellem suam, & pardus varietates suas, & vos potestis facere bonum, cum didiceritis malum. In Aethiope autem mutarem pellem id est pellis nigredinem impossibile est, & in pardo varietates, in assueto autem ad malum simile esse dicit, licet non sit tanta impossibilitas; quia illa

illa est impossibilitas simpliciter, ista autem est difficultas quædam. Postquam ergo lex videt esse aliquem incorrigibilem modo humano, occidit eum tanquam incorrigibilem. Expectare autem mortem hominis esset expectare corrigibilitatem, quæ est respectu Dei. & non quæ est respectu sui, & respectu hominum, quod non cõuenit: quia lex humana non debet attendere conditionem operationis diuinæ per omnia. Quia tunc etiam pro quolibet peccato occideret sicut Deus pro quolibet peccato punit æternaliter: iustissimum ergò est, quòd lex humana tunc aliquem iudicet simpliciter incorrigibilem: quãdo secundũ modum homanum incorrigibilis est, & tunc eum puniet, vt incorrigibilem occidendo. Sed obijcietur, quòd non obseruet hoc lex humana: quia sæpissimè pro grauibus peccatis sine aliqua iteratione occidit hominem, & sic non est ibi aliqua incorrigibilitas, quæ iudicari possit per assuetudinem, quæ nulla est: quia vnicus actus consuetudinem non causat. Dici potest, quod lex iudicat incorrigibilem eum, qui valde grauia facinora etiam semel fecerit. Nam dicitur aliquis incorrigibilis, per hoc, quòd a desiderio mali prohiberi non potest, Istud autẽ est quando se totaliter, aut valde intensè conuertit ad malum. Ista autem conuersio perfecta, siue in bono, siue in malo fit regulariter per multitudinem actuum, eo quod quilibet actus addit aliquid de perfectione super alterum, cũ præcesserit alter, vt dispositio quædam respectu eius. Potest tamen interdum vnus actus esse tam vehemens, quod ipse causet conuersionem perfectam. Sicut dicimus communiter de generatione habituum, scilicet quod habitus gignitur ex actibus multiplicatis, vel ex vno perfecto, scilicet quia ille potest tantam perfectionẽ causare, sicut multi. Et propter hoc etiam dicimus, quod in scientijs demõstratiuis habitus conclusionis causatur ex vnico actu demonstrationis. Et quod vnica demonstratio ita clarè, & sufficienter probat veritatem conclusionis, quod infinitæ demonstrationes, siue infinicies facta demonstratio eadem non magis probaret, quàm demonstratio semel facta. Licet in audiente demonstrationem magis radicaretur demonstratio, vt firmius teneretur, quàm si semel facta esset. Istud tamen iam est extra conditionem scientiæ demonstratiuæ, cuius solum est ostendere veritatem, siue mente retineatur, siue non. Ita ergo aliquis potest per vnicum actum totaliter conuerti in malum, sicut fieret per multos. Et ita fuit in angelis: quia per primum peccatum fuerunt totaliter ad malum conuersi. Et sic lex humana iudicat aliquem esse incorrigibilem si aliquod grauissimum facinus commiserit, etiam si semel tantum faciens: quia incorrigibilitas est perfecta conuersio ad malum. Iste autem conuersus fuit ad magnum malum, ideo iudicatur voluntas sua totaliter conuersa ad malum propter magnitudinem malitiæ, & est valde rationabile iudicium. Ideo in grauissimis delictis non oportet expectare frequentationem ad probandam incorrigibilitatem. Aliter poterat dici ad principale, quòd lex humana cum nõ sit vnius hominis, sed politiæ, respicit bonum publicum, & non vnius principaliter. Cum ergo quis commisit graue facinus, licet lex iudicaret eum posse emendari, tamen non est de hoc certa. Posset ergò iste iterum committere similia. Ipsi autem communitati melius est istum semel peccantem grauiter de medio tollere, quàm manere in timore, quod postea similia committat, & sustinere malum si postea talia realiter commiserit. Et dato, quòd posset esse certa lex, quòd iste nunquam postea similia committeret, vtpote si eum perpetuo carceri manciparet, vbi non esset delinquendi facultas, non deberet eum tolerare viuentem. Quia, hoc dato, sequeretur impunitas in omni scelere: quia quilibet similia faceret sciens, quod propter primum delictum quantuncunque grauissimum, non damnaretur morti. Et ita oporteret perire in breui totam communitatem, aut quancunque congregationem. Ideo legi humanæ fuit valdè conueniens, quod delinquentes in grauissimis facinoribus aut valde scandalosis pro primo actu occideret. Aliter etiam dici potest, quod lex humana non habet simile cum Deo quantum ad expectationem delinquentium, nec est iustum, quod expectet illos diuturnè, sicut Deus peccatores diutius expe-
F ctat: quia non est similis comparatio peccatoris ad Deũ, & delinquentis ad politiam. Nam homo quantuncunque peccet nihil potest nocere Deo: quia sicut bona nostra non possunt sibi prodesse: quia illis non eget Psal. 15. ita & mala nostra illi non possunt obesse propter excellentiam naturæ suæ, quæ a nullo pati potest, sicut dicitur Iob. 35. cap. Si peccaueris, quid ei nocebit? & si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum? q. d. nihil.

Ideo potest Deus securè expectare peccatores, nullum malum sibi prouenturum timens per iniquitates illorum. Communitas autem siue politia humana constituitur ex particularibus hominibus: ideo sicut quilibet potest prodesse politiæ bene operans, ita potest nocere delinquens. Et magis potest nocere, quàm prodesse: quia ista est con-
G ditio nostra, & cuiuscunque creaturæ, quod facilius sit sibi malum magnum agere, quàm paruum bonum efficere.

Ideo politia habet iustam causam timendi hominem delinquentem, & potest destruere totum bonum illius, & sic rectissimè eum occidet. Et imprudenter ageret eum tolerans expectando emendationem eius: quia iam non occidit eum principaliter malum ipsius punire intendẽs, sed seipsam ab illo ne destruatur, defendere volens.

Ideo non debet expectare longo tempore conuersionem illius, sicut Deus expectat peccatorem.

Ad tertium dicendum, quòd homo peccando ab ordine totius boni, & rationis recessit: ideo de sua dignitate cecidit, & incidit in quandam seruitutem ita, vt iam de illo possit iudicari, sicut de bestijs, & fieri, quod conuenit
H ipsi politiæ. Nam sicut bestiæ occidi possunt iustè pro vtilitate hominis, quia subditæ sunt ei, ita homo per peccatum cum amiserit dignitatem aliorum hominum potest occidi, vt bestia ad vtilitatem politiæ, scilicet vt non noceat ei, & vt non inficiantur cæteræ partes eius ab eo. Cum autem dicitur, quod occidere hominem est secundum se malum, dicendum quod homo dicit quandam naturam perfectam, quæ propter se est, & quantum ad hoc occidi ipsum est irrationabile: quia natura non ordinauit eum ad alterum, cui vita sua, vel mors prodesse deberet, sicut vitam, & mortem peccatorem humanis vsibus subiecit, vt ait Aug. primo de Ciuitate Dei.

In quantum tamen homo peccator efficitur perdit hãc dignitatem, velut si transiret in alteram speciem, quæ esset naturaliter homini subdita. Sicut enim corpus sanum
I percutere, aut membra sana de corpore abscindere humano per se malum est, & tamen membra corporis humani morbida præscindere, ne inficiant reliquum corpus, bonum est. Nam per hoc, quod effecta sunt morbida, perdiderunt dignitatem, quam habebant in hoc, quod erant membra humana. Magis tamen deprimit malitia hominem infra humanam dignitatem, quàm morbus membra corporis infra dignitatem humanorũ membrorum.

Ideo iustum est malos occidi. Cum autem dicitur, quod omnes homines diligendi sunt ex charitate, dicendum, quod charitas per se ducit nos in Deum, qui est bonum maximum, quod est finis: In cætera autem mouemur per charitatem secundum, quod participare possunt isto fine, sicut & nos participamus, Et quia omnis homo
K ex eo, quod est substantia intelligens, est capax Dei: quandiù non peruenit ad terminum suum, cum sit in potentia ad agendum diuinam participationem debet diligi ex charitate ad illam participationem, qui autem in malo finierunt iam non possunt peruenire ad hanc participationem, ideo dicimus damnatos, & Dæmones non debere diligi ex charitate, cæteri autem quandiu in via sunt, siue boni, siue mali sint, quia ad Deum peruenire possunt ex charitate diligendi sunt. Quidquid ergo est omnino contra charitatem hoc nulli possumus velle, etiã nec malis, ideo quantuncunque aliquis sit malus, non licet nobis appetere, quod pereat æternaliter propter mala illa, quæ facit, occidi tamen secundum corpus non repugnat fini charitatis, cum potius per mortem perueniat homo ad beatitudinem, ad quam ex charitate proximos diligimus. Potest ergo homo desiderare alicui mor-

tem

tem corporalem, & diligere eum ex charitate. Licet istam mortem non liceat nobis desiderare inquantum per eam proximus noster perdit esse naturale, sed inquantum per eam desinit esse malus, & cessat lædere, & turbare partes politiæ: quia ita homo sibimet vult mortem, non vt per eam esse desinat, sed vt per eam ad Christum perueniat. Sicut dixit Apostolus desiderium habens dissolui, & esse cum Christo: ad Philip. 1. cap.

Ad quartum arg. Ad quartum dicendum, quòd homo naturaliter liber est: quia natura ad nihil ordinauit hominem, nisi ad beatitudinem. Et quia beatitudo est ipse Deus, omnia sunt propter Deum, & etiam ipse homo. Prouer. 16. cap. Omnia propter seipsum operatus est Dominus. Homo tamē postea per peccatum perijt, ita vt hanc beatitudinem non solum habere non posset, sed etiam morti æternæ obligatus esset, a qua per Christum liberatus est. Ideo homo factus est seruus Christi, non solum inquantum Deus, sed inquantum homo est: quia sicut ille, qui emitur ab alio propriè seruus eius est, ita cum Christus nos emerit per sanguinem suum omnes serui eius effecti sumus, Act. 20. cap. Attendite vobis, & vniuerso gregi, in quo Spiritus sanctus posuit vos episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisiuit sanguine suo. Ista ergo est seruitus generalis ad omnem hominem, sed ista non est seruitus subiectionis sed libertatis. Nulla autem alia seruitus homini manet, nisi quam per accidens incurrere possit. Et sic quidam homines efficiuntur naturaliter serui aliorum hominum: quia naturaliter ea, quæ minus perfecta sunt, ordinantur ad magis perfecta. Et quoniam quidam homines sunt in vsu rationis valdè imperfecti, ita vt in eis quæ pertinent ad vitam sibiipsis prouidere nesciant, licet habeant vires corporis satis efficaces ad exequendum quicquid eis conueniens esset. Isti naturaliter sunt serui aliorum hominū: qui eis prouidere possint dirigendo eos in eis, quæ sibi ad vitam necessaria sunt. Et ista seruitus etiam ad vtilitatem ipsorum est: quia si per se, & liberi relinquantur peribūt nescientes sibijpsis prouidere: cum autem seruierint alijs, qui eos dirigere sciant, habebunt, quod eis ad vitam necessarium est. Hanc naturalem seruitutem ponit Arist. 1. Politic. dicens, quòd homines habentes corpora robusta, & deficientes in intellectu sunt naturaliter serui eorum, qui habent corpora gracilia & ad laborem impotentia: vigent tamen intellectu ad disponendum singula. Aliæ autem sunt seruitutes, quæ non naturaliter, sed per culpam effectæ sunt: sicut de iure gentium illi, qui capiuntur in bello, sunt serui, scilicet quia faciēdo bellum iniustum peccauerunt: & si capiantur propter illud peccatum serui efficiuntur. In politia autem qualibet homo pars illius est, inquantum tendit ad bonum, quod intendit illa politia, ad quod bonum peruenitur per vsum rationis secundum leges rectas. Siquis ergo contra rectitudinem rationis, & leges iustissimas conturbauerit aut partes eius læserit, cum esset pars politiæ propter illud peccatum efficitur seruus politiæ, ita vt politia possit de eo iam ordinare sicut de seruo. Et quia seruitus illa, quæ naturaliter accidat homini propter defectum intellectus, euenit sine culpa, licet efficiatur homo subditus alteri, manebit tamen semper in humanæ speciei dignitate, inquantum illius capax est. Ideo non licebit eum occidi, nec inferri sibi aliquod malum, sed potius misereri, sicut paruulo patienti defectum ætatis, in hoc tamen seruitutem patietur, quod non permittetur agere ex arbitrio suo, & imponentur ei labores corporales; per quos tàm sibi quàm Domino prouideatur. Seruitus autem, quam incurrit malus homo, est per culpam, quæ constituit eum infra dignitatem humanam, & facit bestijs æqualem. De bestijs autem homo potest disponere sicut sibi vtile est, ita ergo politia poterit de homine malo. Et quia illum occidi vtilius esse politiæ, quàm viuere, inquantum vita sua turbat politiam, licèt ei occidere illum, sicut licet homini occidere bestias. Cùm autem reprehenditur homo iudicans alios, qui non sunt serui sui, dicendum, quod Apostolus ibi loquebatur de seruitute, qua omnes tenentur Christo in quantum redemit nos. Tali autem seruitute nullus homo tenetur alteri, ideo quantum ad opera, quæ pertinent ad hanc seruitutem, nullus homo potest iudicare alterum. Ita

Alph. Tost. super Matth.

A ibi Apostolus loquebatur agens de obseruatione legis Christi scilicet an liceret discernere cibos, vel non. Et quantum ad hoc nullus homo poterat iudicare alium, cùm nullus esset seruus alterius. Potest tamen effici vnus homo seruus alterius, vel seruus politiæ quātum ad hoc, quod debeat ei vitam suam, vel labores suos, ideo quantū ad hoc potest quilibet iudicare de seruo suo, vt Dominus de seruo emptitio, qui debet ei omnes operas suas, & politia de delinquente, qui debet ei vitam suam. Iustè ergo potest iudicare illum occidendo. De his sanctus Tho. secunda secundæ q. 64. art. 2.

An liceat cuilibet personæ priuatæ occidere peccatorem? Quæstio CVI.

B Quæritur, an liceat cuilibet personæ priuatæ occidere peccatorem? Dicunt quidam, quòd sic, quia nihil illicitum iubetur in lege diuina. Sed quando peccauerunt Israelitæ faciendo vitulum, Moyses dixit leuitis: ponat vir gladium super femur suū, & occidat vnusquisque fratrem, & amicum, & proximum. Exo. 32. cap. Isti autem erant personæ priuatæ, & fecerunt hoc, & laudantur; quia idolatras occiderunt, ergo priuatis personis licet occidere peccatores. *Ad primū arg.*

Item homo peccator comparatur bestiæ, vt præced. q. dictum est, licet tamen cuilibet personæ priuatæ occidere bestias, maximè syluestres, ergo licebit occidere peccatores. *Secūdum.*

Item laudabile est, quòd quæcunque persona priuata operata id, quod est bonum publicum, & tamen occidere C peccatorem est vtile politię, ergò licebit cuilibet priuato illud facere. *Tertium.*

Item Moyses erat persona priuata, ipse tamen occidit Aegyptium peccatorem, qui percutiebat quendam Hebræum: Exo. 2. c. erat tamen Moyses persona priuata. Nā ibi cum alio die increparet quendam Iudæum percutientem alium, dixit ille: Quis te constituit Principem, & iudicem inter nos? Et Moyses non vituperatur de hoc, sed potius laudatur, Actuum 7. c. ergo personæ priuatæ licet occidere peccatorem. *Quartū.*

Item patet de Samuele, qui occidit Agag regem Amalech, erat tamen persona priuata 1. Reg. 15. cap. *Quintum.*

Item Phinees occidit Iudæum virum coeuntem cum scorto Madianitide Numeri 25. c. & ibi laudatur: erat tamen persona priuata. Sic etiam fuit de Mathathia patre D Machabæorum, qui occidit Iudæum immolantem super aram idolis. 1. Machabæorum. 2. c. Et erat persona priuata, ibi tamen laudatur.

Dicendū, q; non licet alicui occidere peccatorē quātumcunq; sit peccator, nisi habeat potestatē aliquā publicā ad illud faciendū. Nam non licet hominē occidi inquantum vita sua est contra legē, vel in damnū reipublicę. Non pōt ergo occidi nisi per illū, qui habet auctoritatē a lege, vel ab ipsa republica. Si aūt aliquis sit omnino priuata persona, non cōpetit ei aliqua administratio per legē, nec auctoritate reipublicæ, ideo ad eum non pertinet occidere quēquā. Hoc n. est actus iurisdictionis, vel actus illius, cui a lege aliqua potestas traditur, licet nō per modum iurisdictionis, sed per modum defensionis. Sicut qui occidit alterum se defendendo, licet sit persona priuata, quia ta- E men lex tribuit ei auctoritatem se defendendi non imputatur ei si alterum occiderit, sed lex iudicat benè factum esse. Qui autem est omnino persona priuata nullo modo habet auctoritatem occidendi, cum etiam in rebus foralibus ciuilibus, quæ minores sunt, auctoritatē nō habeat: ideo peccabit si occiderit quenquā propter hoc, q; malus est: quia ad eum non pertinet. Sic dicit Aug. 1. de Ciuit. Dei. Qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur. Et tāto amplius, quanto potestatē a Deo sibi non concessam vsurpare non timuit. Iudices autem, & Principes sunt illi, qui habēt publicam administrationem, & alij, quibus illi commiserint, ideo ad istos pertinebit occidere malefactorem. Aliquando autem specialiter competit alicui a Deo, vel a lege potestas occidendi aliquos, qui aliàs persona priuata erat, & tunc isti licebit occidere. Et quamuis iste sim-

pliciter sit persona priuata, eo quòd nulli iurisdictioni præest: quia tamen in isto casu specialiter sibi competit potestas a Deo, vel a lege, licebit ei occidere peccatorem. Sic est de omnibus militibus, & de omnibus euntibus ad bellum iustum. Quia licet isti sint personæ priuatæ, cum tamen fungantur auctoritate Principis, vel communitatis alicuius potentis indicere bellum, poterũt occidere quoslibet hostes, qui peccatores reputantur, eo quòd contra eos bellum iustum gerunt. Ita est de se defendentibus, vel de illis, quibus Deus inspirauit, quòd seipsos, vel alios occidant, vel quibus ex parte Dei mandatum est. Nam tenentur occidere quoscunque eis designatos, & si non faciant peccant. Sicut patet de Michæa Propheta, qui dixit cuidam viro ex parte Dei, quod percuteret ipsum gladio, & noluit, dixitque ei Michæas, quòd leo percuteret ipsum, & sic factum est. Dixit autem alteri: percute me, & percussit eum 3. Reg. 20. In his ergo licet homini occidere alium, & in similibus: quia iam non est priuata persona, quãdiu tamen est purè priuata persona non licet ei occidere quẽquam. Sicut cum Pilatus dixit Iudæis, quòd iudicarent Christum secundum legem, ipsi autem dixerũt: non licet nobis interficere quenquam, Ioan. 18. Et sic licet Christum assererent malefactorem, & legem haberent, secundum, quàm dicebant eum morte dignum, tamen dixerunt non licere sibi illum occidere ob defectum iurisdictionis. De his. S. Tho. secunda secundæ, q. 64. art. 3.

Ad primũ arg. Ad primum dicendum, quòd isti Iudæi, qui occiderũt idolatras, non erant priuatæ personæ. Nam minister iudicis, qui est merus executor occidit delinquentes, & non peccat: quia auctoritate legis facit, cum faciat auctoritate iudicis. Ita nunc Moyses erat iudex in populo Israel, & mandauit leuitis, quòd occiderent omnes idolatras. Ideo iam non agebant, vt priuatæ personæ: quia ille aliquid facit, cuius auctoritate illud fit, vt ait Diony. li. de Celest. hierar. c. 13. & Aug. de Ciui. Dei lib. 1. dicit. Non enim ipse occidit, qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculũ est gladius vtenti, vt habetur in Decretis 23. q. 5. c. si non licet. Cum ergo isti leuitæ fecerint auctoritate Moysi, qui erat iudex, videtur ipse Moyses fecisse.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quòd homo malus est sicut bestia, immo deterior millesies, quá bestia, vt dicit Arist. 7. Ethic. & primo Politicorum. Est tamen homo secundũ naturam: ideo non penitus est idem iudicium de eo, quòd de bestia: quia bestia est inf. humanam speciem, & est propter hominem. Ideo ad hoc, quòd quis licitè occidat bestiam non requiritur iudicium alicuius, nisi fortè illa pertineat ad ius alicuius: quia tunc non licebit eam occidi, non quidem, quia bestia est, sed quia alicuius est, cui damnum, aut iniuria fieret occidendo illam, eo inuito. Occidẽdo autem feram omnino syluestrem, vel aues cęli: quia illæ nullius sint, illicitum non est. Nec ad hoc requiritur potestas, vel iudicium alicuius ad diffiniendum, an tales bestiæ sint occidendæ. Homo autem, qui malus est, quandiu est adhuc pars politiæ est, ideo ad occidendum eum requiritur iudicium eius, qui habet administrationẽ publicam, vt diffiniat, an expediat politiæ illum occidi.

Ad tertiũ arg. Ad tertium dicendum, quòd facere vtilitatem politiæ potest contingere nulli nocendo, vel nocendo alicui.

Primo modo licet cuilibet proficere politiæ, & non requiritur ad hoc iudicium alterius.

Secundo modo non licet cuilibet, sed oportet iudicari an illud, quod putatur esse vtile politiæ, sit vtile. Et hoc fieri debet per eum, qui habet administrationem publicam. Aliàs enim tota pax politica tolleretur, si cuilibet liceret occidere peccatorem, sed omnia essent confusa, & turbata, Etiam quia interdum contingeret falli hominẽ credendo, quòd quis mortem mereretur, & fortassis non mereretur. Non licet ergo priuatæ personæ hoc facere.

Quartum arg. Ad quartum dicendum, quod Moyses occidit Aegyptium iustè: quia ipse erat iudex. Sciebat enim se accepisse a Deo quandam potestatem ad liberandum Israelitas de oppressionibus Aegyptiorum: quia Deus ei inspirauerat hoc, licet Israelitis non constaret. Ipse tamen non solũ sciebat se habere talem potestatem, sed etiam credebat, quod Israelitæ hoc intelligebant. Vt dicitur Act. 7. c. f. Cũ vidisset quendam iniuriam patientem fecit vltionem ei,

F qui iniuriam sustinebat percusso Aegyptio. Et sequitur: Existimabat autem intelligere fratres quoniam Deus per manum ipsius daret salutem illis, & illi non intellexerũt. Non ergo fuit Moyses persona priuata, sed iudex, nõ quidem ab hominibus constitutus, sed a Deo.

Ad 5 argum. Ad quintum dicendum, quod Samuel licet aliàs esset persona priuata: quia nulli iurisdictioni præerat, tamen in casu isto a Deo accepit potestatem per specialem inspirationẽ: erat enim Propheta Domini, & increpabat Saulem: quia non occiderat Agag regem Amalecitarum 1. Reg. 15. c. & tunc Samuel facto in se spiritu Domini iussit adduci Agag coram se, & occidit illum, & innuitur, quod occiderit ex inspiratione Dei: quia dicitur ibi: & in frustra concidit eum Samuel coram Domino in Galgalis, i. Deo iubente, vel ad placandum Deum. Etiam ostenditur ibi, G quòd Samuel fecerit quasi iudex retribuens ipsi Agag pęnam pro peccatis. Nam dixit ei: sicut fecit absque liberis mulieres gladius tuus, sic absque liberis erit inter mulieres mater tua. Etiam apparet manifestè, quod liceret Samueli occidere Agag: quia Deus iusserat omnes Amalecitas occidi, & sic cuilibet Israęlitæ licebat iam occidere regem Agag, & quoscunque alios Amalecitas. Peccauerunt autem Israelitæ: quia non occiderant Agag regem, occisis cęteris Amalecitis. Ideo licebat nũc compleri mandatum illud, quod nondum erat completũ, & ita Samueli licuit occidere Agag.

Ad 6. argum. Ad sextum dicendum, quod Phinees non fuit persona priuata: quia licet ipse non esset iudex fecit tamen auctoritate iudicis, scilicet Moysi. Nam Numeri. 25. dicitur: Dixit Moyses ad iudices Israel: occidat vnusquisq; proxi H mos suos, qui initiati sunt Belphegor. Iste tamen Iudæus Zamri, qui coibat cum Madianitide scorto, immolauerat Beelphegor, & in contemptum Moysi, & totius populi introiuit ad scortum, vt dicitur eod. cap. ideo Phinees occidit illum, non vt priuata persona. Aliter potest dici: quia etiam si Moyses, qui erat iudex, non iussisset hoc licuit hoc, facere Phinees: quia fecit quadam inspiratione diuina, quæ tribuit homini auctoritatem. Sic dixit Deus eodem capitulo Phinees filius Eleazari auertit iram meã a filijs Israel quia zelo meo commotus est contra eos, vt non ipse delerem filios Israel. Aliter etiam potest dici, quod etiam si iudex nihil iuberet, videbatur Phynees fecisse hoc de voluntate iudicis: quia Moyses prohibebat Israęlitas commisceri mulieribus alienigenis, & colere deos illarum: quia tamen erat multitudo peccantium, nõ I audebat Moyses insurgere contra illos, sed ipsi peccantes potius in conspectu Moysi in contemptu eius peccabant, sicut dicitur eod. cap. Ecce vnus de filijs Israëlis intrauit coram fratribus suis ad scortum Madianitidem, vidente Moyse, & omni turba filiorum Israel, qui flebant ante fores tabernaculi. Iste fletus erat: quia non poterant, vel nõ audebant punire peccantes. Et tunc Phinees coram omnibus ingressus est post virum illum Iudæum, & occidit eũ coeuntem cum Madianitide. Videtur ergo fecisse ex consensu Moysi, & totius populi, scilicet exponendo se periculo occidendo illum Iudæum, quem nemo alius audebat aggredi. Et sic non videbatur agere, vt priuata persona, sed ex auctoritate publica.

Ad 7. argum. Cùm autem dicitur de Mathathia, dicendum, quòd ille non erat persona priuata, sed potius Princeps populi. K Nam omnes Iudæi, qui tunc erant, fideles erant sub potestate Mathathiæ: quia cum haberet zelum legis, recurrerunt ad eum omnes, & ipse pugnabat pro eis contra infideles, & constituit filios suos in Principes post mortem suam. 1. Machab. 1. & 2. Etiam iste erat summus sacerdos, vel pertinebat ad genus summorum sacerdotum. Nam filij sui fuerunt summi sacerdotes omnes tres Machabęi, & posteri eorum, & tamen inter Iudæos summi sacerdotes erant Principes quasi communiter post captiuitatem Babylonis vsque ad Christi aduentum, vt ostensum est supra 2. cap. q. vlt. & sic non erat persona priuata Mathathias, sed iurisdictionem habebat ad hoc. Licuit ergo sibi trucidare Iudæum illum colentem idola.

An dispensari possit per Papam, quòd aliquis occidatur, & occidens non incurrat culpam?
Quæstio CVII.

Primum. QVæritur, an dispensari possit per Papam, quòd aliquis occidatur, & occidens non incurrat culpam homicidij? Dicunt quidam, quòd non: quia Exo. 20. cap. dicitur. Non occides, quod est præceptum negatiuum: ipsa autem negatiua obligant semper, & ad semper: ergo non cadit dispensatio in eis.

Secundum. Item sicut dictum est: non occides, ita dictum est. Non furtum facies, nec mæchaberis, & tamen non potest per Papam dispensari, quòd aliquis furetur licitè, ergo nec poterit dispensari, quòd aliquis occidat alium sine culpa.

Tertium. Item triplex reperitur vnio in nobis, scilicet animæ cũ corpore, vxoris cum viro, animę cum Deo. Non potest tamen dispensari per hominem, ꝙ separetur anima à Deo: quia istud semper est peccatum. Nec etiam, quòd separetur vxor à viro, quia Christus dixit infra 19. quos Deus coniunxit, homo non separet. Ergo in tertia vnione, scilicet animæ cum corpore non potest dispensari, quòd separetur. Istud autem fit per homicidium, ideo non est dispensabile.

Quartũ. Item dispensatio non est de per se malis, sed solum de eis, quæ sunt mala ex eo quòd à iure vetita sunt, in quibus princeps legis potest relaxare obligationem legis pro aliquo casu, vel persona particulari, vt ibi licitè non obseruetur illa lex, sicut licitè fieret cõtra illam, quando nondum erat instituta. Quando tamen est aliquid determinatè malum, sicut non licet legem facere, quòd illud malũ fiat. Ita non potest contra legem prohibentem illud malum dispensari. Nam sicut non licet constitui legem, quòd liceat homini adulterari: quia istud est per se malum, ita in lege vetante adulterium dispensari non potest, vt licitè aliquis adulteretur. Homicidium tamen est de per se malũ: quia 2. Ethic. dicitur quòd quædam mox nominata cum malitia sunt inuoluta, vt furtum, adulterium, homicidiũ, gaudium de malo, in quibus nõ solum excessus, sed etiam ipsa secundum se mala sunt, ita quòd secundum nullam circumstantiam fieri possunt bona. Non ergo licebit dispensari contra homicidium.

Dicendum, quòd dispensari per Papam in homicidio potest intelligi dupliciter: vno modo in homicidio facto, alio modo in faciendo. In facto etiam potest dupliciter intelligi, vno modo dispensare, id est absoluere à peccato homicidij. Et isto modo non est dubium: quia omne peccatum est remissibile in foro pœnitentiæ. Et quia Papa est maximus eorum, qui præsunt foro conscientiæ, non est dubium, quin per eum possit homicida absolui ab homicidio quantumcunque grauissimo. Nam non solum per eum, sed etiam per minores interdum homicidæ absoluuntur.

Alio modo potest accipi dispensari in homicidio, id est dispensari in irregularitate contracta per homicidium, ita quod non obstante illa possit ascendere ad ordines sacros, vel ministrare in susceptis. Et istud est propriè dispensari in homicidio. De hoc dicendum, quòd Papa cum difficultate dispensat in homicidio: quia hoc iuri contrarium est, vt patet in decretis dist. 50. c. Miror: & tamen manifestum est, quod dispensare potest, & sæpè dispensat. Quia cum irregularitas non sit aliquid prouenions de iure naturali, nec de lege Euangelica, sed magis a iure positiuo, vel à mandato Apostoli. Et tamen in his potest Papa dispensare, poterit & in irregularitate. Nam ea quæ Apostoli ordinauerunt, si non sint de iure naturali, vel non pertineant ad doctrinam Christi, dispensabilia sunt per Papam, sicut cęremonialia aliqua, quæ instituerant Apostoli circa consuetudines Ecclesiarum, de quo dicetur 1. ad Corin. 11. cap. Si autem quæratur, an dispensari possit in homicidio fiendo.

Dicendum, quod dispensatio est relaxatio iuris, & fit per quandam iurisdictionem. Ideo potest quilibet dispensare in lege, quam ipse condidit, vel in condita ab inferioribus suis. In lege autem superioris nemo dispensare potest. Papa autem est superior omni homine, ideo in omni iure positiuo dispensare potest: quia positiuum ius ab ho-

A minibus conditum est, non potest autem dispensare in lege Dei: quia ille est superior. Est autem lex Dei duplex. Quędam naturalis, & alia scripta. Nam legem naturalem Deus impressit cordibus hominum naturaliter, scilicet faciendo eos homines. Ideo in lege hac dispensari nullo modo potest, maximè quia ista lex continet puram rectitudinem. Ideo secundum se est indispensabilis: quia esset dispensare, quod peccatum fieret, vel quod iniustum esset iustum. Alia est lex scripta. Et ista fuit quædam lex Moysi, quæ à Deo tradita erat. Et tunc quandiu manebat per nullum hominem dispensari poterat in ea. Etiam si Papa tunc fuisset cum Deus multum strictè, & sub magna obligatione iuberet eam seruari, dicens, quod non adderent verbum ad eam, nec minuerent, Deut. 4. c. Nunc vero nõ oportet in ea dispensari: quia iam totaliter ablata est. Di-

B spensatio tamen est relaxatio iuris obligantis. Et sicut non poterat dispensari contra eam, quandiu erat, quod in aliquo non obseruaretur, ita nec nunc non potest dispensari postquam cessauit, quod in aliquo obseruetur, & hoc in cęremonialibus. Hoc enim fuit prohibitum per Apostolum, & ostensum ad Gala. 4. & 5. cap. scilicet, quod circumcidenti se Christus non poterat prodesse. Idem si obseruaret dies festos Iudæorum, aut alia cęremonia. Rationes horum posuimus supra quæst. 99. In hoc autem nõ potest dispensari, cùm ostendatur hoc esse contra intentionem Christi. Alia lex positiua, vel scripta Dei est, scilicet Euangelica, & ista non est dispensabilis: quia est lex superioris. Est enim Christus superior omni homine. Et licet dicatur, quod habuerunt Apostoli eandem potestatem, quam Christus: quia ipse dixit: sicut me misit Pater, ita ego mit-

C to vos, scilicet in eadem potestate. Et sic sicut Christus poterat dispensare in lege sua, cùm ipse condidisset eam, ita possent in ea Apostoli dispensare, & consequenter Papa, qui non est minor Apostolis, posset dispensare.

Dicendum, quod potestas data Apostolis fuit limitata, scilicet, quod non haberent potestatem ad destruendum, sed solum ad construendum 2. Corint. 13. cap. Dispensare tamen contra legem Christi esset destruere: quia tolleretur aliquo modo vigor eius, ideo in illa nullus potest dispensare. Etiam prima Corin. 3. c. dicitur. Fundamentum aliquod nemo ponere potest præter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. Ergo nemo potest tollere aliqua de his, quæ Christus posuit, dispensando in eis: quia iam poneret aliquod fundamentum præter id, immo contra id, quod positum est. Et sic ostensum est supra in prologo *De potestate quã Christus dedit Apostolis.*

D nostro quæst. 29. quod in Euangelio non potest per Ecclesiam dispensari. Quidquid autem est extra istas duas leges, scilicet, extra naturalem, & diuinam, dispensabile est per Papam. Fieri autem homicidium, vel non fieri pertinet ad legem naturalem, cuius præceptum est. Non occides. Ideo in hac non potest dispensari generaliter per Papam, nec per aliquem, quod possit fieri homicidium absolutè. Et sicut contra illud præceptum negatiuum: non occidens, non potest introduci præceptum affirmatiuum, ꝙ debeat occidere homo proximos suos: quia esset directè tollere legem naturalem, ita nec potest dispensari absolutè quod aliquis occidat homines: quia istud esset facere homicidium secundum se esse licitum. Quia tamen aliqui casus sunt de iure naturali, in quibus homicidium licitum est, id est, non est malum, quod homo occidat alterum, si

E illi casus restringantur de iure positiuo poterit fieri dispẽsatio in eis. Sicut naturaliter iustum est, quod delinquentes occidantur per eum, qui habet administrationem publicam. Quia tamen aliquis, qui aliàs non habebit administrationem publicam possit occidere malefactorem erit dispensabile: quia ille, qui præest iuri concedendo alicui, quod possit occidere malefactorem tribuit ei quandam administrationem publicam quantum ad hoc dando sibi auctoritatem à lege, quam alias ipse non habebat. Et si occideret malefactorem sine hac auctoritate, peccaret quia occideret vt priuata persona, vt ostensum est præced. q. Et sic hoc modo dispensatio potest fieri per Papam circa homicidium in omnibus illis casibus, in quibus homicidium secundum se non est malum. Ponit autem Aug. libro 1. de Ciuit. Dei quatuor casus, in quibus homicidium licitum est, & habetur in Decretis 23. q. 5. c. Si non licet. Primus

est

est quando aliquis, Deo auctore, iusta bella gerit, hostes occidendo non transgreditur diuinum mandatum. Et etiam hoc generale est, quòd in bello iusto non solum gesto Dei mandato, sed etiam iure humano in dicto licitum est occidere hostes, quandiu bellum istud iustum est. Possunt autem Principes bella indicere, & Communitates, & generaliter illi, qui administratione temporali non sunt alijs subiecti. Et tunc in bello iusto tam prædas agere, quàm occisiones licet, & non vocabuntur propriè homicidia cum licitè fiant: quia homicidium nomen delicti est. Secundus casus est in iudicibus, qui publica potestate funguntur. Nam occidendo malefactores peccatum homicidij non incurrunt, sed potius sunt ministri Dei, ad Rom. 13. c. Et non solum licet eis occidere malefactores, immo obligantur: quia Deus illos obligauit Exo. 22. c. Maleficos non patieris viuere, id est non permittes viuere, sed occides. Si autem non volunt occidere eos denegant officium suum, quod per legem humanam, & etiam per Dei voluntatem iudicibus competit. Ad Rom. 13. c. Dei enim minister est in bonum. Si autem malefeceris, time. Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister vindex est in iram ei, qui malum agit. Etiam leges humanæ, & principes ad hoc constituunt iudices, vt malefactores puniant prima Petri. 2. ca. Subiecti estote omni creaturæ humanæ propter Deum, siue Regi quasi præcellenti, siue ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudē vero bonorum. Tertius casus est ex iussu expresso Dei, sicut Abraham voluit occidere filium suum Isaac, & multi Reges, & Principes Iudæorum ex mandato Dei occidebant aliquos. Et in hoc non est dubium: quia Deo est subiecta mors, & vita omnium viuentium, & sicut gratis vitā concessit, ita potest illam repetere quandocunq; voluerit, & per quodcunque voluerit, & cuicunque ab eo imperetur occidere alium, vel percutere obediendum manet. Sic patet de illo, cui Michæas dixit ex parte Dei, quòd percuteret ipsum, & noluit. Nam leo percussit eum: quia inobediens fuit mandato Dei per Prophetam. 3. Reg. 20. capit. Quartus casus est in illis, qui speciali consilio Spiritus Sancti seipsos, vel alios occiderunt. Sic dicit de Samsone, qui se occidit, quòd non peccauit: quia Spiritu Sancto mouente egit propter vindictam hostium Iud. 16. cap. Sic etiam dicit de Iephte Galaadite, qui occidit filiam suam volens eam Domino immolare. Vult etiam eum Spiritu Domini motum egisse. De Samsone omnes cōsentiunt, quòd non peccauerit. De Iephte autem multi repugnant scientes, quòd peccauit, & ita vult Hierony. dicens, quod indiscretè promisit, & impie soluit. De quo quid tenendum sit, diximus Iud. 11. c. Alij casus esse possunt similes præcedentibus, & qui ad eos aliquo modo reduci possūnt. Sicut miles bella gerens ex mandato Principis sui iustè homicidium facit: immo tenetur illud facere: quia aliàs crimine Imperij deserti punietur, vt patet in Decretis 23. quæst. 5. cap. Miles. Debent tamen facere hoc milites non desiderio occidendi, vel crudelitate quadam, sed solum propter obedientiam: quia aliàs peccabunt. Sic dicitur de Abraham, quòd volendo occidere Isaac ex obedientia sit laudabilis, et si hoc desiderasset vel aliàs de hoc sibi placeret, esset exerabilis. Sic dicit Aug. in quæstionibus Exo. & habetur 23. quæst. 5. c. Lex æterna. Idem etiam Aug. in quæstionibus super Matth. & habetur 23. quæstione 5. cap. officia, scilicet officia vindictæ possunt impleri boni bono animo, quomodo iudex quomodo lex. Alius casus est in ministris iudicum, qui ex mandato iudicum occidunt delinquentes, aut quoscunque damnatos per iudices, vt ait August. in quæstionibus Exod. & habetur in Decretis 23. quæst. 5. cap. Cum minister: debet etiam iste facere non desiderio occidendi, aut crudelitate quadam, sed solum propter obedientiam debitam iudici: quia aliàs homicida vocabitur eod. capit. & c. Lex æterna, & capit. Officia. Similes casus esse possunt, in quibus per iura aliqui accipiūt potestatem occidendi alios iustè, sicut etiam est de se defendente, & de illo, qui deprehēdit vxorem in adulterio. Nam saltem secundum iura humana istud licitum est. An verò simpliciter sit licitum dicetur inf. quæst. 113. Hoc ergo modo homicidium dispensabile est: quia licitè fieri potest. In casu autem, in quo homicidium malum est se-

F cundum se dispensabile nunquam est.

Ad primū arg. Ad primum dicendum, quod non prohibetur lege naturali, vel lege Dei simpliciter homicidium, sed iniustum: quia aliàs lex ipsa sibi repugnaret, quæ iubet malos occidi Exod. 22. cap. Maleficos non patieris viuere. Occisio ergo illorum potest quidem vocari occisio, sed non homicidium propriè: quia homicidium est nomen delicti. Aliter etiam potest dici, quod non licet hominem occidere, & tamen maleficum licet occidere. Nam quandiu homo manet in dignitate speciei humanæ, ita quod non deuiet à ratione, in qua est tota dignitas humana, non est licitum occidi ipsum, si tamen efficitur maleficus iam non hominem est, quia decidit ab illa dignitate, ideo tanquam maleficum licet eum occidere, & non est homicidium.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod furtum non est dispen-G sabile per hominem, eo quod includit in se malitiam quādam, cum dicat quandam fraudem. Non potest ergo dispensari in eo per hominem, licet fieri potest, quod id, quod aliàs est furtum permittente lege, vel iudice non sit furtum. Sic cum lex alicui iubet auferri bona, vel Princeps, quæ aliàs non possunt tolli, nisi clam propter potentiam illius: quia resisteret, possunt ministri iudicis eo iubente clam bona illius tollere, quod alias vocaretur furtum, si iudice iubente non fieret: quia tamen ex iusta causa, & iubente lege, vel iudice, fieri potest, non erit furtum. Ita illud furtum, quod fecerunt Israelitæ non fuit peccatum: quia Deus, qui poterat iubere, mandauit eis hoc facere. Exod. 3. cap.

Ad tertiū arg. Ad tertium dicendum non posse dispensari, quod anima separetur à Deo: quia illud non potest fieri nisi per H peccatum, alias enim semper Deus nobis coniunctus est, sed per iniquitatem solam à nobis elongatur Isaiæ 59. cap. Iniquitates vestræ diuiserūt inter vos, & Deum vestrum. Et Psal. 118. longe à peccatoribus salus, id est Deus, qui est salus nostra longe est à peccatoribus. Iustis autem semper est propinquus Psal. 144. Prope est Dominus omnibus inuocantibus eum in veritate. Dispensari ergo quod anima possit separari à Deo esset dispensari, quod peccatum in quantum peccatum fieret licitè, & nihil potest magis habere rationem iniusti, quam hoc. Separari autem vxorem à viro est contra mandatum Dei, ideo nullo modo licet. Occidi tamen hominem in aliquo casu bonum est, & à Deo imperatum. Ideo ista separatio animæ à corpore est dispensabilis, maximè quia non potest fieri separatio animæ à Deo, vel vxoris à viro, nisi per peccatum. De primo I dictum est, de secundo patet: quia non potest separari vxor à viro etiam quātum ad torum, vel cohabitationem nisi propter fornicationem eius præcedentem inf. 19. Anima autem à corpore auferri potest sine peccato, id est non propter peccatum præcedens, sicut in paruulis, qui moriuntur in innocentia. Et sic poterit in hoc dispensari, cum aliquando possit fieri sine peccato, secus vero in alijs duabus separationibus.

Ad quartum arg. Ad quartum dicendum, quòd homicidium propriè sumptum est nomen delicti, & importat iniustam occisionem, quæ iniusta est propter defectum causæ sufficientis, vel iurisdictionis, vel intentionis bonæ mouentis, & sic verum est, quod homicidium est semper malum, & ita accepit Arist. Et sic non est dispensabile. Aliquando tamen accipitur homicidium materialiter solum pro occisione K hominis facta ab homine. Nam si fiat abruptè non est homicidium, sed solum occisio. Et isto modo homicidium potest esse iustum, & iniustum, & sic erit dispensabile in casu, in quo potuerit esse iustum.

An per aliquem minorem a Papa possit fieri dispensatio in homicidio? Quæstio CVIII.

QVæritur, an per aliquem minorem Papa possit dispensare in homicidio?

Primum argum. Dicunt quidam, quod non. Quia si posset per aliquem dispensari iste esset Episcopus, & tamen Episcopis vetita est dispensatio in homicidio. Nam occidens clericum, vel sacerdos occidens alium quemcunq; non potest recipere dispēsationem per Episcopum, vt est vulgatum per totum titulū de homicidio, & de clericis pugnantibus in duello.

Item

Secundum arg. Item per homicidium separatur homo à tota Ecclesia militante, ergo non potest dispensari cum eo nisi per illum, qui præest toti Ecclesiæ militanti: iste est solus Papa, ergo per Episcopum non potest dispensari in homicidio.

Tertium arg. Item in Decretis. 50. dist. cap. Miror, & c. de his clericis prohibetur fieri dispensatio cum homicidis: ergo Episcopus non potest cum eis dispensare. Nam ibi dicitur, quòd post quantancunque pœnitentiam non potest dispensare cum eis, quia est Ecclesiasticæ disciplinæ contrarium.

Dicendum, quòd iudicium iuris, & iudicis differt: quia iudicium iuris, id est legis est inuariabile: quia licet sit de rebus particularibus, est tamen de eis vniuersaliter consideratis non applicando ad istam materiam, vel ad illam. Vniuersalia autem sunt inuariabilia, ideo iudicium legis semper se habet vno modo. Iudicium autem iudicis est circa res particulares, & particulariter consideratas Nam iudex nunquam profert sententiam, vel ventilatur coram eo causa de furto, vel homicidio absolutè, sed de isto furto, vel illo, & de isto homicidio, vel illo, & quia ipsa particula etiam inf. eandem speciem variantur secundum multas circunstantias non poterit esse iudicium iudicis inuariabile, sed necesse est variari secundum conditionem circunstantiarum occurrentium.

Sicut autem dictum est de iudicio, ita dicendum est de dispensatione, quia super illis, quæ in iure conceduntur, vel prohibentur non cadit dispensatio, sed manent immobilia, nisi per illum, qui est conditor iuris, qui aliàs poterat tollere ius. Iste autē est Papa respectu iuris Ecclesiæ, ideo quando de iure Canonico inuenitur prohibita dispensatio in aliquo homicidio, non poterit fieri dispensatio in eo per Episcopum, sed per solum Papam, quia qui aliquid in **C** lege vetuit, voluit illud nulli licere.

Nulli ergo inferiori ad ipsum condentem licet illud facere, ipsi autem condenti licet: quia per suā legem prohibitiuam non ligauit seipsum, quia obligatio per legem non fit nisi super subiectum. Maior autem, vel æqualis obligari non potest, conditor tamen legis maior est lege, ideo non potest per eam obligari, & sic manet sibi, quòd possit dispensare non obstante lege à se condita. In casibus autem, qui de iure non reperiuntur prohibiti, dispensatio pertinet ad Episcopos, qui in illis, quæ non sunt prohibita de iure, possent ipsi statuere, & à fortiori possent dispensare. Et quoniam in multis homicidijs non inuenitur dispensatio prohibita Episcopis in iure, dicendum est, quòd licet eis dispensare. Posset tamen distingui sicut distinguebatur præcedenti. quæst. scilicet dispensari in homicidio **D** potest esse, vel in facto, vel in faciendo. Si in faciendo, dicendum, quòd non licet Episcopo dispensare: quia non potest tradere alicui potestatem expressam ad occidendū. Nam sicut Episcopo non licet occidere quenquam, quia esset irregularis: ita nec licet iubere, aut expressè committere potestatem ad hoc, licet in generali potest committere hanc potestatem. Sicut Episcopi, qui sunt Domini terrarum habentes iurisdictionem secularem committūt iudicibus suis communem potestatem in ciuilibus, & criminalibus causis, in qua commissione datur ptās procedendi contra malefactores, & occidendi eos. Hoc tamen non exprimitur, nec debet exprimi, ideo Episcopus non potest in homicidio iusto, nec iniusto dispensare, vt fiat. Si autem accipiatur dispensatio in homicidio facto, potest hoc intelligi in foro pœnitentiali, scilicet absoluere à pec- **E** cato, vel quantum ad aliquam notam irregularitatis, quæ ex homicidio sequitur. Et dicendum de vtroque, quòd Episcopus dispensare potest in homicidijs quantum ad vtrunque, scilicet absoluendo, & faciendo ne per hoc impediatur quis ad sacros ordines, vel ministrare in illis: si iam eos suscepit. Et hoc in homicidijs illis, quorum dispensatio de iure non est prohibita. In prohibitis autem ad solū Papam pertinet dispensatio. Quia tamen Episcopus est iudex ordinarius, & iudicat de casibus particulariter secundum circunstantias occurrentes etiam in ipsis homicidijs, quorum dispensatio sibi de iure non est interdicta dispensare non vult. Vnde interdum consueuerunt Episcopi dispensare cum homicidijs: interdum etiam consuetum est homicidas pro solutione, vel dispensatione ad sedem Apostolicam remitti etiam in casibus, qui de iure **A** prohibiti non inueniuntur. Et fit hoc propter enormitatem delicti, aut ad terrorem aliorum, ne similia fiant, vel propter maiorem pœnam ipsorum homicidarum, vt ipsa remissio sit eis quædam pars satisfactionis pro crimine.

Ad primum dicendum, quòd homicidij dispensatio non est prohibita simpliciter Episcopo, sed solum in quibusdam homicidijs grauibus sicut, cum quis occidit clericum, vel enormiter percutit. Nam ad sedem Apostolicā remittitur. Etiam quando quis constitutus in sacris occidit aliquem, siuè clericum, siuè laicum: nam hoc ad solum Papam pertinet. Qui autem sint casus homicidij, in quibus Episcopi possint dispensare, & in quibus non, dicetur 1. Corin. 5. vbi de irregularitate agetur.

Ad secundum dicendum, quòd licet per quodlibet homicidium separetur homo à tota Ecclesia militante, po- **B** test tamen habere istud homicidium aliquando causam valde aggrauantem, & aliquando causam alleuiantem, & secundum hoc potest interdum dispensatio pertinere ad Episcopum, & interdum esse sibi prohibita. Nam valde grauia homicidia Papæ reseruata sunt, vt in eis dispensare solus possit.

Ad tertium dicendum, quòd illa iura, & similia loquūtur de homicidio facto à constituto in sacris, & dispensatio in his regulariter pertinet ad Papam solum: immo & ipse cum magna difficultate in his consueuit dispensare, sicut dicitur in eod. c. Miror nimis doctam scientiam tuam sacerdotem putare post perpetratum homicidium posse in sacerdotio ministrare. Et loquitur ibi Papa cuidam Episcopo. Et sequitur, immo, quod ineptius est nobis suadere velle, vt tali præsumptioni præberemus assensum. **C** Quis enim tam demens vnquam peruersi sensus tale quid æstimaret, vel post quantancunque pœnitentiam concedendum. Cum enim sit disciplinæ canonicæ contrarium Episcopi: ergo in talibus nihil possunt.

An licitum sit inuasorem interficere se defendendo? Questio CIX.

QVæritur, an licitum sit alicui occidere alterum, ne occidatur ab eo, scilicet se defendendo ita, quòd nō sit reus saltem in foro conscientiæ?

Primum arg. Dicunt quidam, quòd non licèt hoc modo quenquam occidere: quia dicit August. in Epistola ad Publicolam, & habetur in Decretis. 23. q. 5. cap. de occidendis, scilicet de occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non **D** mihi placet consilium, nisi fortè sit miles, aut publica functione teneatur, aut non pro se hoc faciat, sed pro alijs accepta legitima potestate, si eius congruat personæ: qui tamen se defendendo alium occidit, ideo cum occidit, ne ab eo occidatur: ergo erit illicitum.

Secundum arg. Item August. lib. 1. de Libero arbitrio dicit quomodo apud diuinam prouidentiam à peccato liberi sunt, qui pro his rebus, quas contemni oportet humana cæde polluti sunt. Dicit autem illas res esse contemnendas, quas homines inuiti amittere possunt, vt ibidem apparet. Inter istas autem computatur vita corporalis, quia eam inuiti amittimus: ergo non licet alicui occidere alterum se defendendo.

Tertium arg. Item dicit Nico. Papa, & habetur in Decretis dist. 50. c. de his clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defen- **E** dendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum gradum redire, aut altiorem ascendere scito nos nullam occasionem dare, nec vllam tribuere licentiam eis quemlibet hominum quolibet modo occidendi, sed ad præcepta moralia seruanda tenentur tam clerici, quam laici: ergo sicut clericis non licet occidere quenquam se defendendo: ita nec licebit laicis, ideo nulli homini licebit.

Ad 5. arg. Item homicidium est grauius peccatum, quam simplex fornicatio, vel adulterium, sed nulli licèt committere simplicem fornicationem, vel adulterium, aut quodcunque peccatum mortale pro conseruanda vita propria, quia spiritualis vita præferenda est corporali: ergo nulli licet defendendo seipsum occidere alium, ne ab eo occidatur, vel vt vitam conseruet.

Ad 5. arg. Item quandocunque arbor mala est, fructum bonum pro-

producere non poteſt, inf.7. ſed defenſio propria videtur eſſe aliquid malum: quia prohibetur ad Rom.12.c. Non vos defendentes, ſed dantes locum iræ: ergo occiſio hominis inde procedens erit illicita.

Dicendum videtur, quod liceat homini ſeipſum defendendo alium occidere, ita quod non habeat aliam intentionem niſi ſe defendere, quia ius naturale non poteſt eſſe iniquum. Sed de iure naturali eſt, vim vi repellere licet, vt ait Iſidorus, & habetur in Decretis diſt.inf.cap.ius naturale: ergo ſi repellendo, vim quis occiderit volentem vim inferre, & realiter inferentem non erit illicitum.

Item quidquid homo poteſt facere pro vita ſeruanda iuſtè poteſt, & iuſtè facit ſi illud fecerit. Dicit tamen Aug. libro 1. de Libero arbitrio, quod iuſta eſt lex, quæ dat poteſtatem viatori, vt latronem occidat, ne ab eo occidatur. Si ergo in tali caſu latro occidatur, non videtur eſſe illicitum.

Item quilibet tenetur prius ſe diligere ex charitate, quam diligere proximum. Suppoſito ergo, quod non poſſit quis ſimul ſaluare vitam ſuam, & proximi, ſed oportet alterum perire, potius debet ſuam ſaluare vitam, quam alienam: & tamen in caſu dato, cum quis me inuaſerit volens occidere videtur neceſſarium, quod aut ipſe me occidat, aut ego occidam eum. Videtur ergo, quod potius debeam eum occidere, quam permittere me ab ipſo occidi, quia aliàs diligerem magis vitam alienam, quam meam. Eſt dicendum, quod circa hoc non eſt concors ſententia inter Doctores. Volunt enim quidam, quod liceat homini ſe defendendo occidere alterum, quando non poteſt ſe aliter defendere, & iſta eſt ſententia S.Tho.2.2.q.64.ar.7. Vbi dicit, quod nihil prohibet vnius actus eſſe duos effectus, quorum alter ſit in intentione, alterum vero præter intentionem. Morales vero actus recipiunt ſpeciem ſecundum id, quod intenditur, non autem ab eo, quod eſt præter intentionem, cum illud ſit per accidens. Accidentalia autem nunquam poſſunt conferre ad ſpeciem illius rei, cui accidentalia ſunt: quia hoc eſt contra naturam accidentis, cuius eſt aduenire poſt eſſe rei. Ex actu igitur alicuius defendentis ſeipſum duplex effectus ſequi poteſt, vnus quidem conſeruatio propriæ vitæ, alius vero occiſio inuadentis. Actus igitur, per quem intenditur conſeruatio ſolum propriæ vitæ non habet rationem illiciti, cum ſit cuilibet naturale, quod ſe conſeruet in eſſe quantum poteſt.

Item quia cum aliquis actus ex bona intentione proueniens debet reddi illicitus, hoc eſſe non poteſt niſi, quia non eſt proportionatus illi fini, ad quem intenditur: ideo ſi aliquis ad defendendum propriam vitam vtatur maiori violentia, quàm oporteat, erit illicitum. Si vero moderatè violentiam repellat, erit licita defenſio. Nam ſecundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. Nec eſt neceſſarium ad ſalutem, vt homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad euitandum occiſionem alterius: quia plus tenetur homo vitæ ſuæ prouidere, quã alienæ. Sed quia occidere hominem non licet, niſi habenti publicam auctoritatem, qui occidit hominem, vt eſt bonum reipublicæ, & iſti non peccant ſicut milites, qui pugnant contra hoſtes: non licet ergo ſe defendentibus habere intentionẽ occidendi, ſed ſolum defendẽdi. Alij autem tenent, quod etiam hoc modo nõ licèt, ſic tenet Aug. de Ancona lib. ſuo de poteſtate Eccleſiaſtica quæſt.52.art.3. dicens, quod occiſio poteſt fieri aliquando nocendi, vel vlciſcendi cupiditate, & eſt generaliter prohibita. Exod. 20.cap. Non occides. Aliquando iuſtitiæ æquitatis. Et iſta vniuerſaliter præcipitur Exod.22.cap. Maleficos non patieris viuere. Aliquando ineuitabili neceſſitate, & iſta permittitur Exo.22 cap. Vbi lex permittit nocturnum latronem occidi, & non diurnum. Cum ergo permiſſio fiat de minori malo ad euitandum maius, vt ait Auguſt.lib.1. de Libero arbi. dicit, quod putat, quod non poſſit eſſe ſine culpa, quod quis occidat alium, ne ab eo occidatur quantacunque neceſſitate ineuitabili fiat: quia animam proximi plus debeo diligere, quam corpus meum, quod inuitus perdere poſſum. Et dicit, planum eſt autem, quod anima proximi perditur ex quo in actu iniuſtè occidentis, per me occiditur, ſcilicet, quia erat actualiter in peccato

F mortali volendo me occidere iniuſtè, quando ego occidi eum. Et ad hoc dicit, quod eſt auctoritas Auguſt. 1. lib. de Libero arbi. ſcilicet. Lege inculpata illi homines, qui alios occidunt, ne ipſi occidantur, quomodo inculpati eſſe queant non video. Et aſſignat rationem dicens: quidquid erepturus erat ille, qui occiditur totum in noſtra poteſtate non erat: quia vita animæ nullo pacto aufertur, dum hoc corpus interimitur quapropter legem quidem non reprehendo: quia tales permittit interfici, ſed quo pacto illos defendam, qui interficiunt, non inuenio.

Idem etiam Aug. ad Publiculam, & habetur. 23.q.cap. de occidendis, ſcilicet de occidendis hominibus, ne ab eis quiſquam occidatur, non mihi placet conſilium. Dicit etiam, quod non valet dictum quorundam dicentium, quod Aug. loquitur in caſu, quo quis occidit volentem eum oc- G cidere ex neceſſitate euitabili, & ex vitæ præſentis amore inordinato occiſurus eum, quem occidit, etiam ſi non crederet licere, quia Aug. dicit, quod qualiter inculpati eſſe queant occidentes alios ne illi occidantur non video, & qualiter excuſari poſſint à culpa, non inuenio.

Opi. August. Triumphi de Ancona.

Et ſecundum hoc idem Aug. de Ancona reſpondet ad tres rationes, quas induximus ſupra ad probandum, quod liceat occidere volentem nos occidere. Dicit enim ad primam ſoluendo per id, quod habetur ad Rom.12.c. in Gl. vbi Gl. exponit illud verbum dicẽs, quod vim licet repellere, quia inferenda eſt vis motui animi noſtri, cum moueatur ad illatas iniurias repellendas. Hoc eſt enim de iure naturali talem vim inferre animo noſtro, vt non moueatur contra ordinem charitatis iniurias illatas repellere. Nam ſecundum naturam, ſenſitiuam, in qua communicamus H cum beſtijs, verum eſt, quod inclinamur repellere vim per vim, ſed ſecundum naturam intellectiuam diuina iuſtitia, & charitate informatam plus mouemur diligere animam proximi quam corpus noſtrum, quod inuiti perdere poſſumus.

Ad ſecundum dicit, quod quidquid homo poteſt iuſtitia præcedente, & ſuadente debet facere pro vita ſua ſeruanda: ſed non quidquid poteſt iuſtitia permittente. Latronem autem occidi a viatore lex permittit, & nõ iubet. Vnde Aug. dicit in dicto libro. Legem quidem ſatis video eſſe inimicam contra huiuſmodi accuſationem, quæ in eo populo, quem regit in moribus malefactis, ne maiora committerentur dedit licentiam. Multo enim mun s malum eſt occidi eum, qui alienæ inſidiatur vitæ, quam eum, qui ſuam tuetur.

I Ad tertium dicit, quod licet homo prius tenetur diligere animam ſuam, quàm proximi, prius tamen tenetur diligere animam proximi, quam corpus ſuum. Dicit autem, quod planum eſt, quod occiſio volentis me occidere nõ eſt ſine periculo damnationis animæ proximi. Ideo cõcludit, quod nõ ſolum perfectis viris, ſed etiam cuilibet perſonæ priuatæ magis licet ſeipſum permittere occidi, quam occidere alium, ne ab eo occidatur. Vtraque iſtarum poſitionum videtur aliqualiter rationabilis, maxime cum iſta ſecunda aliqualiter videatur eſſe de intentione Aug. Cõmunior tamen poſitio eſt, quod liceat occidi hominem in propriam defenſionem, & videtur eſſe rationabilior.

Pro quo ſciẽdum, quod cum homicidium ſit delictum in operatione, quod maxime turbat pacem politicam, de eo pertinebit iudicare in triplici foro, ſcilicet in ſæculari, K ad quem proprie pertinet vindicare talia crimina, vt detur pax reipublicæ, quæ maxime per talia delicta turbaretur. Sic enim dicit ad Rom.13.c. quod Iudices, & Principes, qui occidunt malefactores miniſtri Dei ſunt in iram id eſt inferendum pœnam, quæ videtur procedere ex ira, licet ex miſericordia procedat, vt ait Hiero. ſuper Iſaiam, & habetur. 23.q.5.c. Nõ eſt crudelis. Eſt autem proprium Regum, & Iudicum temporalium punire corporaliter iſtos malefactores, vt ait Cypria. & habetur ibidem cap. Rex debet, &c. Sunt quædam enormia. Et per hoc miniſtri Dei ſunt, vt patet ibidem c. Qui malos. Et ſecundum iſtam legem humanam, id eſt quantum ad omnem conditionem legiſlationis humanæ licitum eſt ſe defendendo quamcunq; inuaſorem occidere, nulla quippe lex humana punit tales occiſores. Secundus forus, in quo de illo homicidio agi poteſt, eſt iudicium eccleſiaſticum quantum

ad

ad forum contentiosum. Tertius foris est forus conscientiae, qui etiam vocatur foris Ecclesiasticus: quia Ecclesiae ministri sunt Iudices in eo scilicet sacerdotes. Vocatur etiā forus diuinus, quia ibi ratio redditur de omnibus illis, de quibus Deo ratio reddenda est. In secundo foro istorum scilicet Ecclesiastico contentioso potest dupliciter de homicidio causa agi.

Vno modo directè quantum ad hoc, quod inferatur pœna occisori. Alio modo indirectè, in quantum propter homicidium impeditur occisor ab aliquo bono, vel honore, quem aliàs poterat assequi, vt quod impediatur ad sacros ordines, vel quod deijciatur ab honore habito, vt pote, quod priuetur beneficio, si quod habet, & impediatur ministrare in sacro ordine, quem iam susceperat. Quantum ad primum occidens alium defendendo se adhibendo diligentiam, quam debet de iure etiam secundum ius canonicum non punitur pro homicidio directè scilicet filij; ad quos pertineret agere pro occiso, accusarent occisorem. Nam non tenere tur ad aliquid, quia lex Ecclesiastica permittit tale homicidium. Simile patet extra de homicidio. ca. Si perfodiens: & est dicti Augustini super Exo. scilicet, quod latronem nocturnum licet occidi, diurnum vero non licet occidere, nisi cum telo venerit, quod verò liceat occidere nocturnum, causa ibi exprimitur scilicet quia nescitur, an ad occidendum, vel furandum veniebat. A fortiori ergo apparet, quod si certum esset eum venisse ad occidendum, quod poterat occidi impunè. Et ista est lex Ecclesiastica: ergo huiusmodi occisor non potest ad aliquid condemnari directè pro hoc crimine, etiam si de hoc ab aduersarijs accusetur in foro Ecclesiastico. Si autem accusetur quantum ad pœnam indirectam, quae est in priuari honore habito, vel impediri ad habendum per notam quandam irregularitatis. Dicendum, quod constitutus in sacro ordine habens voluntatem occidendi aliquem, etiamsi, se defendendo illum occidat, irregularitatem incurrit, & impeditur ministrare in suscepto ordine, & ad superiores ascendere, vt patet l. dist. c. de his clericis. Illi tamen paganum quendam, se defendendo occiderunt, & non arguitur ex hoc, quod aliquo modo peccauerint occidendo, licet irregularitatem incurrant: quia irregularitas sine culpa causatur: immo & aliquando pro bona opera. Nam iudices seculares non peccant occidendo malefactores, vt ait Aug. lib. de Libe. arbit. & habetur 23. q. 5. c. Si homicidium. immo si noluerint hoc facere peccant, maximè si nolunt occidere impugnatores Eccle. quia admoniti tertiò, si non satisfecerint quae eis Ecclesia procedendo contra impugnatores eius sunt priuati communione Ecclesiae, vt patet ibi dem c. administratores, & tamen occidendo illos, aut dando sententiam in causa sanguinis, irregulares efficiuntur, & non possunt ad sacros ordines promoueri. Idem patet de bigamia, quae facit irregularem, & tamen sine peccato contrahitur. licet ergo isti non peccent occidendo aliquos in suam defensionem, adhuc poterunt contrahere irregularitatem.

Dicendum tamen, quod si verè se aliquis defendat non habens animum occidendi, & credit se aliter non posse euadere mortem, nisi occidendo inuasorem, sicut ille non peccat occidendo, ita neque incurrit irregularitatem, vt patet in clemen. si furiosus, de homicidio scilicet. Si furiosus, aut infans, aut dormiens hominem mutilet, vel occidat nullam ex hoc irregularitatem incurrit. Idem censemus de illo, qui mortem aliter vitare non valens suum occidit, vel mutilat inuasorem. In tertio foro scilicet conscientiae, scilicet diuino est totum dubium, vel diuersitas doctorum an scilicet ergà Deum reus homicidij sit, qui alium se defendendo occiderit. Et videtur dicendum, quod nihil peccet, ad hoc tamen oportet esse aliquas conditiones.

An in foro diuino peccat, qui suū inuasorē occidit. Primò, quod ille, qui occidit alium, sit propriè defendens se. Nam si aggrediatur, & occidat alium, etiam si sit mutuò pugna, non est dubium quin teneretur: quia etiam secundum legem humanam teneretur. Etiam si aggressus est, & alius cepit pugnare, & aggressus vellet iam cessare, & alius non vult, sed pugnat, vt occidat aggressorem vel cupiens aut nocere, & hunc aggressor, vt non occidatur defendit se, etiamsi cum moderamine inculpatae tutelae se defendat, & non potens aliter se defendere aduersa-

A rium occidat adhuc tenebitur tanquam reus homicidij, & secundum leges humanas: quoniam aggressor fuit, & dedit causam immediatam ad homicidium voluntarium, quod postea ipse patrauit: licet quādo patrauit iam non intenderet occidere. In iudicio etiam Dei reus erit homicidij, sed non ita grauiter, sicut si semper habuisset voluntatem occidendi, vt habuit à principio quando fuit aggressor.

Secunda conditio est, quod homicidium committatur tunc, quando actualiter se defendit, non autem postea. Vtpotè, si aggressor videns se deficere viribus fugiat, & insequatur eum aduersarius, & occidit, non dicitur eum occidisse se defendendo, quia repellere vim ad hoc, quod licitum sit debet fieri statim, & sine interuallo, vt patet extra de sen. excom. cap. Si verò, &c. de homicidio c. significasti.
B

Tertia conditio, quod fiat defensio moderatè scilicet quòd tantum homo se defendat, quantum necessarium sibi esse putat ad euasionem de periculo. Nam si inuasor sit debilis, vel malè armatus, & inuasus credat se superiorem viribus, vel armis, & posset eum faciliter occidere, si occidat potens se defendere non occidendo eum; reus est etiam secundum humanam legem: quia iura humana dicunt defensionem fieri debere cum moderamine inculpatae tutelae. extra de homicidio cap. significasti. & de restit. spolia. ca. olim. Dicitur autem tutela inculpata, quando in defendendo non excedit modum defensionis, vt in casu posito; vel si aggressor fortè lassus, vel nolens percutere iā cessaret, & defendens se percutiat eum non est inculpata tutela, sed ad iniuriam pertinet. Vocatur autem inculpata *Inculpata tutela quae sit.*
C tutela, quando quis solum illud facit, quo omisso, non posset repellere violentiam, vt dicit Glo. in d. c. significasti qui autem modum excedit in defendendo non solum in foro conscientiae, sed etiam secundum leges humanas tenetur, cum hoc ad iniuriam pertineat, vt dicitur in eadem Glo. Et iustum est teneri hunc de homicidio, quia licet velle vitam conseruare sit finis honestus, iste tamen actus, qui est defendere se immoderatè non est proportionatus illi fini; ideo error est.

Nam in moralibus non solum est peccatum per hoc, quod aliquis constituit sibi malum finem in actionibus, sed etiam si constituto bono fine vtatur medijs inconuenientibus ad pertingendum ad illum finem. Sicut, qui constituit sibi finem dare eleemosinam, & ad quod posset illam dare, vult furari. Vel qui vult esse sapiens, vt possit prædicare & possit esse sapiens habet pacta, vel colloquia cum Dæmonibus.
D

Quarta conditio est, quod se defendens nullo modo intendat occidere inuasorem. Nam etiamsi non sit sibi possibile euadere, nisi occidat inuasorem, nunquam tamen debet habere intentionem occidendi, sed solum se defendendi. Nam etiam data necessitate ineuitabili, ita, vt quis sciat non esse possibile euadere, nisi occidat inuasorem hoc intendere nunquam debet sed solum intendere se defendere quomodocunque sit sibi necessarium se defēdere, & hoc modo non erit aliqua culpa. Si autem occidere intendat etiamsi non possit euadere, nisi occidendo. homicidij reus est saltem in foro conscientiae. Sed dicetur, quid differt inter haec. Nam cum qui scit se non posse euadere, nisi alterum occidat, & vult se defendere necesse est, quod velit
E alterum occidere. Quod ergo differt, quod velit se defendere, & occidat, vel quod velit occidere stante eodem casu, & occidat.

Dicendum, quod multum differt: nam in moralibus cū actiones principientur ab intellectu, & voluntate, & quantum ad haec principia dicantur humanae operationes, vt patet 6. Ethi. accipient speciem ab eo, quod intenditur, & non ab eo, quod est omnino praeter intentionem. Si ergo aliquis in actu suo solum habeat intentionem se defendendi, licet ibi accidat homicidium adhibita moderata, & inculpata tutela, non reputabitur homicidium moraliter, cum sit omnino praeter intentionem, & non potest actus accipere speciem ab eo, quod est omnino per accidens. Si autem intendat occidere, vt se defendat, actus iste accipiet speciem ab eo, quod intenditur, & sic erit propriè homicidium, licet non sit ita graue, sicut alia homicidia.

Item

Opi. Augu. Triũphi de Ancona refellitur.

nit e se licitum, quod occidat quis hostem suum se defendendo. His suppositis responderi potest ad positionẽ August. de Ancona dicentis, quod potius homo deberet permittere se occidi, quam occidere alium. Ad auctoritatem Augu. in qua dicitur lege inculpata illi homines, qui alios occidunt, ne ipsi occidantur, quomodo inculpati esse queant non video. A

Dicendum, quòd intelligit, quando quis non potest aliter se defendere, vult occidere alium. Nam tunc non potest esse inculpatus, quia malum vult: qui tamen occidere nullo modo vult, sed solum se defendere, & accidit, quod occidat, nullum malum intendit. Ideo de istis satis potest apparere quomodo inculpati sint, quia nihil mali volunt, & nihil mali directè efficiunt. Et ista est mẽtio Sancti Thomę. Lex tamen humana permittit in tali casu, in quo quis alio modo non potest se defendere, non solum occidere, sed etiam velle occidere, nec iudicat illud esse malum, cũ putet esse necessarium. Et vocatur lex illa inculpata, id est, sine culpa, scilicet iusta. Quia licet lex humana in maleficijs consideret intentionem, tamen non considerat intentionem, nisi propter factum. Nam vbi sola est intentio faciendi malum, & nullo modo prodit ab extra secundum legem humanam, non habet culpam, quia vt dicitur ff. de pœnis. l. cogitationis, & de pœn. dist. 1. cap. cogitationis: scilicet, cogitationis nemo pœnam meretur. Lex autem diuina considerat magis intentionem, quàm opus. Ideo lex humana, quando putat necessarium esse, quod quis occidat alium ad se defendendum, ita quod aliter se defenderet non posset etiam adhibito omni moderamine inculpatæ tutelæ non curat, an velit occidere hostem se defendendo, vel an solum velit se defendere, & defendendo se ex C necessitate occidat hostem, quia cum opus sit necessarium non curat de intentione, & sic potest esse aliquis inculpatus secundum legem humanam, de quo non poterat videri, quomodo sit inculpatus secundum legem Dei, scilicet, quia intentionem habuit occidendi.

Ad aliud dictum August. ad Publicolam, scilicet de occidendis hominibus, ne alij ab eis occidantur, non mihi placet consilium.

Dicendum, quod debet intelligi, sicut supra, quando occidens habet voluntatem occidendi, non simpliciter, sed vt se defendat, quia videtur innui ex verbis suis, cũ dicat cõsilium de occidẽdis hominibus. Et tunc verum est, quòd etiam, vt se defenderit in necessitate ineuitabili, nõ debet habere voluntatẽ occidendi alium: quia si hoc vult iã peccat in quantacunq; necessitate sit, sed solum debet habe- D re intentionem defendendi se moderatẽ. Et tũc si sequatur inde mors, est præter intentionem eius, & non est in vlla culpa. Et tamen Augustinus dicit hic, consilium de occidendis hominibus, id est, non est sanum cõsilium, quod quis velit occidere alterum, ne ab eo occidatur.

Ad dictum, quodq; Aug. de Ancona dicentis, quod non valet dictum quorundam dicentium, quod Aug. loquatur in casu, quando quis occidit volentem eum occidere ex necessitate euitabili, & ex vitæ præsentis amore inordinato occisurus hostem, etiam si non crederet licere.

Dicendum, quod hoc nolumus, sed ponimus, quòd necessitas sit ineuitabilis, id est, quòd putetur ineuitabilis ab eo, qui se defendit: quia aliàs si putaret posse se defendere non occidendo hostem, sed percutiendo solum, vel sauciando, & occideret, non esset inculpata tutela, nec cum E moderamine; quia maiorem violentiam apposuit in se defendendo, quàm necessariam esse credebat. Oportet ergo, quòd sit necessitas ineuitabilis, id est quod sic credatur ab eo, qui alterum occidit ad hoc, quod excusetur a culpa. Nec etiam ponimus, quod fiat hoc ex amore inordinato vitæ, sed ex dilectione necessaria charitatis, cum teneatur quilibet se diligere ex charitate, & corpus suum: quia nemo vnquam carnem suam odio habuit, sed nutrit, & fouet, ad Philip. 5. sed magis est necessaria defensio, quàm nutrire, & fouere: ergo licitè, & ex amore ordinato defendere se quis poterit. Diceretur amor inordinatus viuendi si quis vitam corporis tantum desideraret, quod præferret eam vitæ animæ, & non dubitaret pro ea conseruanda quodcunque illicitum facere. Vel si quis tam delectabiliter vellet viuere, quod præeligeret proximos pati quamcunque calamitatem, aut mortem, quàm ipsum sustinere paruam molestiam. Ille autem non sic vult, quia amat corpus solum quantum debet, cum ipsum moderatè defendat. Non etiam concedimus, quod iste occisurus etiam hostem crederet non licere. Quia istud ponit duo, scilicet, velle occidere, & velle etiam in casu, in quo nõ licet. Et tamen nos vtrunq; negamus, quia non solum in casu illicito, sed etiam in casu maximè necessitatis non concedimus, quod liceat isti velle occidere alterum, quia si quomodocunque occidere intendat, etiam, vt se conseruet, iam peccat, sed solũ debet intendere se cõseruare, siue sequatur inde mors, siue non: quia ad ea, quæ sequuntur nihil attendit se defendens nisi solum, quod moderatè se defendat. Ad aliud dictum Aug. scilicet qualiter inculpati esse queunt occidentes alios, ne ipsi ab eis occidantur, non B video, & qualiter excusari possint a culpa non inuenio.

Dicendum, quod intelligit, ut supra, scilicet in uolentibus occidere alios defendendo se, ne ipsi occidantur ab eis; quia isto modo non possunt esse inculpati: secus autem si non intendant. Sed fortè dicetur, quod hoc non satisfacit dicto August. cum dicat: quomodo inculpati esse queant non uideo. Si tamen non intendendo occidere, & defendendo se possent esse inculpati, inueniret Aug. aliquem modum: quomodo possent esse inculpati: ergo uidetur, quod adhuc in isto casu non putabat eos esse liberos a culpa.

Dicendum, quod August. non loquutus est de isto casu, quia ipse solum respondebat in casu sibi proposito, scilicet, in eo, qui intendit occidere alium quando putat aliter non posse mortem euadere. Et hoc supposito uerum C est, quod non potest inueniri quomodo iste possit esse inculpatus.

Ad responsionem primam, quam dabat August. de Ancona contra fundamentum probationis nostræ, secundum Glo. ad Rom. 12. scilicet, quod licet repellere uim, idest, quod licet inferre uim motui animi nostri, ut non moueantur ad iniurias illatas repellendas.

Dicendum, quod non stat: quia expositio est totaliter aliena ab intellectione literæ: nec licet Glo. aut cuicunque facere talem expositionem in hoc dicto: quia in dictis sacræ Scripturæ licet nobis facere allegorias, & tropologias propter consuetum modum exponendi Doctorum, dummodo tamen non recedatur a sensu literali. In dictis tamen aliorum non licet dare sensus mysticos, sicut si quis uellet auctoritatem Aristot. uel alicuius Philosophi intelligere in D sensu mystico, & sic totaliter recederet ab intentione illius. Idem est circa uerba legis humanæ; quia non sunt intelligenda in alio sensu, nisi in quo lex intelligit. Hoc tamen scilicet, uim ui repellere licet, non est dictum sacræ Scripturæ, sed legis humanæ, quia habetur in Decretis dist. 1. cap. ius naturale, & extra de sent. excom. c. si uero, & ff. de vi, & vi arma. l. 1. §. vim vi. & ff. ad leg. Aquil. l. scientiam. §. qui aliter. ergo non possunt intelligi ista verba, nisi eo modo, quo intelliguntur in iuribus istis, a quibus habentur originaliter, & maximè in iuribus ciuilibus: quia ibi prius fuerunt.

Manifestum est tamen, quòd ibi non agitur de vi, quam inferre debet homo motui appetitus sensitiui per rationem: quia lex de hoc non curat, sed solum de resistentia, quæ fit hosti. Ideo non est conueniens ista expo- E sitio pro ista auctoritate. Vnde semper manet, quod sit de iure naturali repellere vim vi, & sic non erit contra ius. Cum autem dicitur, quod ista repulsio sit de iure naturali, prout est inclinatio quædam partis sensitiuæ, non autem prout est inclinatio partis intellectiuæ informatæ charitate, & diuina iustitia.

Dicendum, quod etiam intellectiua natura inclinet ad hoc. Nam inclinatio partis sensitiuæ est in bonum particulare non habito aliquo moderamine, vel discretione, sed indistinctè; dumtamen solum perueniatur ad id, ad quod inclinantur. Moueri autem ad illud moderatè non est opus naturæ sensitiuæ, sed intellectiuæ: ideo etiam si inclinatio reguletur solum etiam partis sensitiuæ: quia tamen ratione regulatur non poterat esse illicita.

Etiam non est verum, quod solum pars sensitiua inclinet ad repellendam vim, quia tunc sequeretur, quod pars intel-

intellectiua non inclinaret hominem ad se conseruandum, cum conseruatio fieri non posset interdum sine repulsione obstantium, & sic homo secundum, quòd homo non inclinaretur ad se conseruandum: quod est inconuenienter dictum. Quia quanto aliqua natura perfectior est, tanto magis desiderat se conseruare: quia habet bonum, quod magis conseruandum est, & tamen natura hominis est ipsa ratio: quia, secundum hanc distinguitur per speciem à pecoribus. Necesse est igitur, quòd etiam secundum partem intellectiuam insit homini desiderium se conseruandi, & repellendi vim vi. Id tamen, quod est purè naturale, non est contra charitatem, nec contra iustitiam diuinam: quia aliàs charitas naturam destrueret; quod falsum est: quia gratia, & virtus naturā perficiunt, & non destruunt, ideo non erit hoc cōtra charitatem, & diuinam iustitiam, & sic licitum erit.

Cum autem dicitur, quòd secundum charitatem homo magis diligit animam proximi, quàm corpus proprium, & tamen periculum manifestum est si quis occidat volentem se occidere, ergo debet potius permittere se occidi.

Dicendum, quod animam proximi magis diligere debeo, quam corpus meum, & ideo si necesse esset perire animam proximi per istam defensionem meam, & ego praestarem directè causam ad hoc, & permittendo me occidi, non periret mihi, nisi corpus meum, deberem potius permittere me occidi, quam occidere proximum, sed omnia hæc dubia sunt. Nam cum dicitur plenum esse, quòd anima proximi sit in periculo, quia occiditur in peccato mortali.

Dicendum, quòd non est necesse mori in peccato mortali eum, qui sic occiditur, quia licet inferendo vim peccet: H tamen postquam percussus est ad mortem potest saluari, & conteri: quia contritio longum tempus non exigit, sed subito fieri potest, cum solum sit quidam motus detestationis, secundum quem voluntas mouetur ad detestandū mala, quæ prius voluit. Et istam detestationem legimus fuisse in aliquibus quasi in ipso puncto mortis: ita, quòd occidebantur in peccato mortali, & tamen in ipso puncto saluabantur, & non moriebantur in ipso peccato, eo quòd aliquid distabat inter percuti, & mori, in quo quantuluncunque sit contritio haberi potest. Sicut ponit Bernardus libro 2. Speculi virginum de quodam clerico, qui intrauit occultè claustrum monialium, dum dicerentur matutinæ laudes expectans aduentum monialis cuiusdam, cuius lecto illa nesciente incubuerat. Qui dum ibi iaceret in hoc nefando proposito à Dæmone suffocatus est. Et dicitur, quòd postea apparuit monialibus asserens se saluum esse, quia in ipso suffocationis puncto de peccatis suis quomodo potuit, doluit. Sic etiam patet per Hieronymum super prophetam Naum, & habetur 4. sent. dist. 15. quòd Aegyptij, & Sodomitæ ad horam à Domino puniti sunt, ne in æternum punirentur. Et sic innuit illos saluos esse, vel saluari potuisse, & tamen cōstat, quòd ipsi in ipso actu peccati mortui sunt maximè de Aegyptijs, quia dū actualiter persequerentur Israelitas per mare rubrum stantibus aquis vtrique pro muro conuersæ sunt super eos aquæ, & subito mortui sunt. Et tamen dum ipsi persequebantur Israelitas in peccato mortali erant, cum pro illa persecutione Deus occiderit eos. Et tamen in actu prosequendi erant, quando conuersæ fuerunt aquæ super eos. Ideo in breui puncto conuersionis aquarum de peccatis suis dolere potuerunt, & saluari. A fortiori ergo iste, qui occiditur. Ideo non est necesse, quòd si quis occiditur volendo occidere alium iniustè, quod moriatur in peccato mortali licet periculum satis magnum sit, & præsumptio sit potius contra eum, quam pro illo. Istud tamen non sufficit, cum non sit necesse simpliciter, sic morientem mori in peccato mortali.

Item, quod dicitur, scilicet quod debeat homo potius pati se occidi, quàm quod occidat alium, quia non potest iste tollere nobis, nisi vitam corporalem, vt dicit August. libro 1. de libe. arbi. quidquid erepturus erat ille, qui occiditur solum in nostra potestate non erat, quia vita animæ nullo pacto aufertur dum hoc corpus interimitur.

Dicendum, quod verum est, quod pereunte corpore non est necesse perire vitam spiritualem. Et tamen fortè F homo est in peccato mortali, & propter instantia pericula turbatus non conuertitur ad Deum, licet conuerti posset. Et sic non erit securus. Ideo magnum periculum etiam est ei, qui se occidi permitteret. Nemo tamen se debet exponere tanto periculo; ideo tutius esse videretur in casu, in quo viget mors repentina occidere alterum non intendendo occidere, quam permitti se occidi ab alio. Secus autem est in mortibus deliberatis, quia ibi turbatio non aufert perfectam deliberationem, & cōuersionem, quam homo potest habere ad Deum, cum ibi nihil sit repentinum. Ideo non est hic periculum animæ, sicut cum quis subito præuenitur ab hoste, ita vt oporteat illum occidere, vel ab eo occidi.

Ad secundam respōsionem dicti Aug. scilicet, quod id, quod fit per legem iustam fit iustè, quod intelligatur iustitia G præcipiente, & suadente, secus autem quando iustitia permittente fit, quia potest tunc esse illicitum.

Dicendum, quod hæc est permissio, eo quod circa talia leges nunquam præcipiunt: licet ista, quæ fiunt sint licita. Primo, quia quandocunque aliquid in fauorem alicuius introducitur, ponitur per modum permissionis, & nunquam per modum præcepti, sicut in omnibus, quæ pertinent ad priuilegium: quia licitè quis vtitur priuilegio sibi iustè concesso per eum, qui poterat, & tamen priuilegia nunquam sunt per modum præcepti; sed promissionis quædam sunt, eo quod sunt in fauorem eorum, quibus conceduntur. Et sic non oportet poni præceptum, sed permissionem in eis, quæ fauorem concernunt. Et sic est in præsenti, quod liceat alicui occidere volentem se occidere: ideo non oportet, quod iubeatur, quod occidat volentem se occidere, sed, quod permittatur.

Secundo patet; quia non solum in eis, quæ conceduntur, sed etiam in eis, quæ interdum sunt necessaria lex præceptiua non ponitur, si ad illa homo inclinatus naturaliter sit. Sicut homo obligatur diligere seipsum etiam plus, quam proximum, & tamen ponitur præceptum de diligendo proximum, & non de diligendo seipsum, eo, quod homo naturaliter est inclinatus ad se diligendum. Et si de hoc poneretur præceptum incitarentur homines ad diligendum seipsos, plus quam iustum sit. Summus autem amor ad seipsum peccatum est, sicut dicitur 2. ad Thimo. 3. Erunt homines amantes seipsos cupidi, elati, superbi. Ita est in proposito; quia homines sunt nimium inclinati ad se ipsos defendendum. Si ergo poneretur præceptum de se defendendo incitarentur per hoc ad magis se defendendum, quàm oporteret, ita vt non seruaretur moderamen, nec tutela inculpata, & tunc esset homo reus homicidij. Ideo licet sit licitum occidere hostem se defendendo in casu posito, non debuit hoc præcipi, sed permitti.

Quare nō sit positū præceptū, q hō diligat seipsū.

Ad tertiam responsionem suam patet per prædicta: nam asserit, quod debet homo potius permittere se occidi, quàm occidere, vt diligat magis animam proximi, quā corpus suum: tamen contra hoc iam dictum est supra in prima responsione.

Ideo dicendum videtur, quod omnino liceat homini se defendere cum conditionibus supra positis, ita; vt nunquā intendat occidere, & tunc licet sequatur inde occisio nulla erit culpa, secundum hoc potest responderi ad argumenta prima facta in oppositum.

K Et ad primum iam responsum est, scilicet ad auctoritatem Aug. lib. de libe. arbi. & ad Publicolam, quod intelligantur in casu, quo quis propter defensionem suam intendit alium occidere putans, quod aliter nō posset euadere. Et istud manifestè significant verba Aug. vt asserit S. Tho. si quis illa consideret. Et tamen velle occidere non licet etiam pro defensione necessaria.

Ad primum arg. in oppo.

Ad secundum dicendum, sicut ad primum, quod est verum de illis, qui pro rebus contemnendis, siue pro vita seruanda occidere volunt aliquem, & tamen volendo se solum defendere, etiam si mors inde sequatur culpam nullam habet.

Ad secundum arg.

Ad tertium dicendum sicut fuit supra dictum, quod licet illi clerici defendendo se de paganis, & occidendo eos, si aliter defendere se non poterant, non peccarent, tamen vt aliqui putant irregularitatem incurrebant, quæ

Ad tertiū ratio.

sæpe

sæpe incurritur, vbi nullum peccatum est, sicut est in iudice, qui iustè, & meritoriè maleficos interficit, & tamen irregularis efficitur, & multæ aliæ irregularitates contrahuntur sine peccato, sicut patet in bigamia, vt supra ostendimus, quod nec isti irregularitatem incurrunt.

Ad 4. ratio. Ad quartum dicendum, quod pro conseruanda vita, non debet quis fornicari, aut facere aliquod peccatum mortale, eo quod fornicatio, vel adulterium non ordinatur necessariò ad vitæ conseruationem, sicut defensio propria: ideo defensio licita est, fornicatio autem non. Et tamen dato, quod sciret quis se verè occidendum, vel alias moriturum nisi committeret adulterium non deberet cõmittere: quia tunc esset facere malum, vt habeatur bonũ, quod nunquam faciendum est. Quin etiam sic est de homicidio: vt si diceretur alicui, quod occideret aliquem, aliàs ipse occideretur, potius debebat permittere se occidi, **B** quam occidere alium, vel percutere saltem. Secus autem est in defensione, quia defendens se nihil agit, sed solum patitur, & repellit contrariam actionem. Illud autem de se bonum est: ideo non fit illicitum quidquid inde sequatur, dum tamen teneatur moderamen.

Ad 5. ratio. Ad quintum dicendum, quod Apostolus prohibet defensionem, non quidem simpliciter, sed solum illam defensionem, quæ fit zelo vindictæ. Et maximè quando fit in contentionibus verborum, & tamen, siue fit in rebus, siue in verbis quidquid zelo vindictæ fit, malum est. Et apparet, quod sic intelligatur, quia dicitur: non vos defendentes charissimi, sed date locum iræ: scriptum est enim: Mihi vindictam, & ego retribuam. Et sic videtur, quomodo mouebantur isti ex ira, cum dicatur: sed date locum iræ, & tamen ex ira agere nunquam licet, quia illud est ma- **C** gi velle nocere, & vlcisci, quam se defendere: etiam quia dicitur: mihi vindictam, & ego retribuam. Ex quo innuitur, quòd solum desiderium vindictæ ibi prohibetur, & defensio vitæ. Etiam Gloss. dicit hoc ibidem, scilicet, non vos defendentes, id est, non sicut referientes aduersarios. Nam repercutere est reddere malum pro malo, quod non non est se defendere, sed vindicare. Et hoc iam ad iniuriã pertinet. Nam si inuasor iam nolebat amplius percutere, & defendens se repercussit non est defensio, quia non seruatur moderamen cum vltra necessitatem defensionis aliquid fiat, vt dicit Gl. extra de homic. c. significasti.

An liceat alicui pro defensione rerum suarum aliquem occidere cum moderamine? &c. Quæst. C X.

QVæritur, an liceat alicui pro defensione rerum suarum occidere alterum seruato moderamine, & omnibus, quæ præcedenti q. dicta sunt?

Responsio ad quæsitũ quæst. Dicendum, quod latro interdum vult auferre sola res nihil mali inferendo personæ: aliquando autem vult possidentem occidere, vt securius res auferat, & non sit, qui eas repetere possit, vel latronem accusare.

Si secundo modo, iam non est defensio rerum, sed defensio personæ, cum latro intendat possessores occidere, licet non principaliter, sed propter res. Et tunc est idem dicendum, quod præcedenti quæstione, scilicet, quod seruato moderamine, & omnibus conditionibus occidi potest latro sine culpa, tam secundum legem humanam, quam diuinam. Si autem latro intendat res auferre nihil amplius nocendo, & tamen si possessor velit defendere res **E.** latro pugnabit contra eum, & occidet possessorem, est dubium, an defendere liceat, occidendo latronem.

Et dicendum, quod licet possessori tentare defensionem rerum suarum repellendo latronis violentiam, si defendere potest non occidendo illum. Si tamen acriter instat, ita vt defendi non possint res sine occisione latronis: dicendum, quod secundum legem humanam manifestum est, quod licet occidere eum, & etiam habendo voluntatem occidendi.

Distinguit enim lex in latrone nocturno, & diurno. Nocturnum absolutè concedit posse occidi, quia nescitur, an veniat ad furandum, vel occidendum. Diurnum vero latronem occidi non permittit, nisi cum telo se defenderit: quia iam plus est, quam latro, vt patet extra de homicidio, cap. Si profodiens.

A Et sic non solum, si latro instat agendo, vt possessor dimittat ei res, & hoc impugnat eũ armis, sed etiam si latro non aggrediatur cum armis, sed ipso possessore incipiente eum percutere, ne auferat res suas latro defendat se ab eo cum telo, licet ipsi possessori occidere eum secundum humanam legem. Et possessor non solum se defendit, sed etiam directè agit ad occidendum latronem, quem aliter repellere non potest, nisi occidendo. Et hoc innuitur in dicto cap. Si perfodiens, scilicet, in antiquis legibus secularibus inuenitur impunè occidi nocturnum furem quoquo modo diurnum si se telo defenderit. Istud ergo secundum legem humanam licet.

De foro autem conscientiæ, siue lege Diuina, dicendum quod non licet alicui occidere furem defendendo res proprias, si constet ei, quod fur non intendit, nisi auferre res, **B** quia non licet idem facere homini pro defensione rerum, quod licet facere pro defensione vitæ. Nam corpus nostrũ tenemur diligere ex charitate, vt ait Diuus Augustinus libro de Doctrina Christiana. Et magister tertio sententiarum, distinctione vigesima octaua. Res autem possessas, nõ solum tenemur diligere ex charitate: immo si quis sic diligeret, mortaliter peccaret. Ideo pro illarum conseruatione nunquam licet occidere proximum. Istud clare dicit Augustinus libro primo de libero arbitrio. Quomodo apud diuinam prouidentiam à peccato liberi sunt, qui pro his rebus, quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt? Et adhuc magis innuit hoc in eodem libro, dicens: Legem quidem satis video esse inimica contra huius accusationem, quæ in eo populo, quem regit, in minoribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam. Ibi **C** etiam de latrone loquitur. Nam lex permittit occidi latronem, ne auferat res, & tamen dicit legem istam inculpatam esse, sed illos, qui occidunt latronem ex illa permissione legis, dicit non posse excusari à culpa, scilicet, iusta est lex, quæ dat potestatem viatori, vt latronem occidat, ne ab eo occidatur.

Christus quoque aperte nobis istud ostendit infra in litera, non solum dimittere res possessas, si oporteat propter illas occidere aliquando, sed etiamsi oporteat solum contendere in iudicio, scilicet; Qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei, & pallium. Licet istud in iudicio non sit necessarium quantum ad omnes homines, vt infra dicetur loco suo: saltem tamen Christus indicauit nobis quid esset expediens.

Qui ergo occiderit furem defendendo res suas, etiam **D** si aliter eum repellere non posset, in foro conscientiæ homicidij reus est: etiam in foro Ecclesiastico reus quidem erit non quantum ad hoc, quod possit ab eo aliquid peti, sed quantum ad irregularitatem, quam incurret: ex quo percutere voluit, & ex ista percussione secuta est mors. Nam etiamsi quis percussus fuit a latrone, & ipse percussit eum, & mortuus est: irregularitatem incurrit, extra. de homicidio, capitulo Significasti. Cum secundum iura antiqua etiam pro defensione personæ occidendo quemquam adhibito omni moderamine adhuc incurratur irregularitas, vt habetur quinquagesima distinctione, cap. De his clericis. Nunc verò irregularis non est, qui se defendendo occidit alterum, vt in clementina si furiosus, de homicidio.

An iusta sit lex, quæ permittit viatorem interficere furem se inuadentem? Quæst. C X I.

QVæritur incidentaliter circa istam legem, de qua Diuus Augustinus loquitur, quæ permittit latronem occidi à viatore, & occidi inuasorem ab eo, qui inuadit eum, & dicit non inueniri modum, per quem excusentur isti, qui tales occidunt: an sit iusta talis lex? Aliqui dicunt, quod est iniusta: quia si iusta esset operando per illam ea intentione, quia ipsa vult peccatum nullum esset. Dicendum, quod lex ista permittens iusta est. Sic enim dicit Augustinus libro primo de libero arbit. lege inculpata illa homines, qui alios occidunt, ne ab alijs occidantur, quomodo inculpati esse queant, non video. Et sic ipse dicit esse legem inculpatam, id est, non

culpabilem, licet permittat hoc, in quo homo culpam incurrit.

Item ipse dicit ibidem: Qua propter legem quidem non reprehendo, quia tales permittit interfici, sed quo pacto illos defendam, qui interficiunt, non inuenio. Si tamen lex esset iniusta reprehendi deberet: ergo lex bona est, licet permittat ista, quæ mala esse videretur.

Intelligendum autem est, quod lex permittit non solum se defendendo occidere hostem, vel latronem, sed etiam velle occidere, quando putatur, quod aliter homo se defendere non potest. Nam tunc malum est, quod quis alium occidat; & tamen lex permittens hoc iusta est.

Ratio est, quia ista est iusta in foro suo, & actus est iniustus non solum in foro, in quo lex est iusta, quia ibi tam actus, quam lex iusti sunt, sed in foro conscientiæ, ad quem lex ista non peruenit. Si autem dicatur, cur homines Christiani, qui tenentur ad forum conscientiæ, non tollunt istas leges repugnantes conscientiæ.

Dicendum, quod non sunt tollendæ: immo peccatum esset, & contra forum conscientiæ tollere eas, & facere ipsas similes legibus fori conscientiæ. Quia lex est ad finem, cum semper lex detur in aliqua politia vt per ipsam legem conuersando perueniat homo in finem, vel bonum politicum. Ea autem, quæ ad finem sunt, non sunt bona, nisi in quantum consonant illi fini, ad quem sunt. Politiæ autem humanæ, & quælibet communitates plurium commorantium in vno loco, vel vrbe non sunt ad cultum Dei procurandum principaliter, & immediate, sed finis proprius earum est posse habere sufficientiam eorum, quæ ad vitam sunt, quam sufficientiam nullus homo solus, aut pauci simul manentes habere possunt: ideo oportuit fieri magnas congregationes, in quibus essent tot homines, quot ad inuicem sufficere possent sibi in omnibus.

De lege Christi, et politica.

Talis autem communitas est sola politica, quæ sola per se habet sufficientiam, vt patet primo Politicorum, capite primo. Et hoc est propter multitudinem partium differentium, tam numero, quam officio, vel ratione, & ita cum singuli habeant particulam quandam boni, omnium aliorum habebunt omnes simul sufficientiam. Nam qui coriarius est, non pro se, sed pro omnibus coriarius est. Idem de fabro, pistore, & macellario, & singulis alijs, qui cum in vnum conuenerint, facient vnum corpus per se sufficiens. Ista est causa congregationum politicarum, vt innuit Arist. tertio Politic.

I Cum ergo finis politicus sit per se sufficientia, & ista haberi non possit, nisi omnibus illis partibus simul manentibus, & ipsæ manere non possunt simul sine pace, necesse fuit, quod omnes leges politicæ tales essent, quæ conuenirent paci politicæ. Si tamen ponerentur leges in politia tales, sicut in foro conscientiæ nulla pax posset inter homines conseruari, nisi essent valde perfecti. Nam si non liceret occidere volentem rapere, mali viri omnia raperent, quæcunque à bonis possidentur; cum scirent se per hoc ab eis non lædendos, & sic non posset durare aliqua communitas, nec per diem. Idem esset si volentem me occidere, non liceret velle occidere, quia difficile esset solum volendo me defendere, posse euadere percussorem. Promptius enim euaditur, quando licet alicui laxare habenas furori, quia tunc ex impetu hostis repellitur, & non audet impugnare.

K Si autem solum ei resistatur tepide ad euadendum, & non ad occidendum, dabitur illi audacia ad acrius insistendum, quia timiditas vnius de pugnantibus vires alterius apponit ad grauius agendum. Ideo lex humana iustè licite debuit permittere velle occidere.

Ita est de multis alijs legibus politicis, quæ si reducerentur ad formam legum fori conscientiæ, oporteret politiam perire. Et sic malæ essent tunc, quia non conuenirent fini politico, ad quem perducendum institutæ erant. Et non solum essent malæ, sed etiam essent contra forum conscientiæ velle reducere istas leges ad similitudinem fori conscientiæ, quia de foro conscientiæ est conseruare debere politias, quia illis non manentibus periret totus mundus, quantum ad statum, quem habet, & periret totus cultus Christi.

F Politia tamen conseruari non est possibile, nisi datis talibus legibus: ideo auferre politiæ tales leges est contra forum conscientiæ.

Item patet hoc, quia esset stultus legislator, qui poneret aliquam legem, ad quam seruandam sciret nullo modo sufficere subditos suos, qui sunt partes politiæ. Si tamen ponerentur leges simpliciter bonæ vetantes omne malum à legislatore, quales sunt in foro conscientiæ, nulla politia eas posset tolerare, quia nunquam est aliqua communitas, quæ tota, & semper constet ex viris perfectis.

Lex tamen politica communis est ad omnes, & etiam pro omni tempore: ergo non debent dari leges perfectæ, vetantes omne malum in politia. Sed dicetur, quod tunc lex Christi fuit valde inconueniens, quia ipsa vetat omne malum nihil permittens etiam minima. Dicendum, quod G lex Christi est bona, & iustissima, licet omne malum vetet.

Primo, quia iustè lex Christi vetat omne malum, quod non potest vetari per legem humanam, quia ad euitandum omne malum, homo non sufficit ex puris naturalibus, quia tunc sufficeret homo ad resistendum omni tentationi sine charitate vlla, quod falsum est: quin etiam parua charitas non sufficit ad resistendum omni tentationi, sed requiritur magna charitas, vt tenent Doctores, & est sententia Sancti Thomæ tertio Sententiarum 31. quæstio tertia, articulo primo: ergo non potest homo euitare omnia peccata sine gratia. Si tamen lex perfecta detur, debent vitari omnia peccata: ergo non debet dari lex vetans omnia peccata, nisi ab illo, qui dare potest gratiam, vel modum perueniendi ad illam. Christus autem solus est ille. Nam H nullus legislator humanus potest gratiam dare: ergo nullus debuit dare legem perfectam, nisi Christus.

Secundo fit hoc, quia cum lex politica sit via deducens hominem in bonum illud, quod est finis politicus, si diuersi fines attendantur in diuersis politijs, necesse esset diuersas esse leges in illis, sicut aliæ leges sunt in politia, quæ constat tota ex mercatoribus, vel principaliter, quam in politia, quæ tota constat ex agricolis.

Omnes enim politiæ ordinantur ad quoddam bonum sensibile, quod haberi potest hic. Ideo leges politicæ non oportet, quod sint excellentiores, quàm vt possint sufficientes deducere in illum finem, quia totum, quod vltra esset, superuacuum esset, & fortè impediret.

Sicut si quis habens arma ferrea conuenientis roboris ad sustinendum ictus, & vt fortiora essent multum grossa I illa faceret, illa fortitudo esset iam superuacua, & esset per accidens impeditiua, in quantum necesse esset illa esse grauia valde, & difficilia ad motum. Ita si leges politicæ darentur, quæ vetarent omne malum, iam essent maioris perfectionis, quam requireretur ad perueniendum in finem, & illud esset valde inordinatum, quia apponeretur labor magnus in vacuum, & res magis perfecta subordinaretur rei minus perfectæ.

Politia autem Ecclesiastica, quæ est congregatio omnium hominum communicantium in lege Christi ordinatur ad quoddam bonum excellentissimum, quod est vera beatitudo, & consistit in hoc, quod homo verè vnitur Deo videndo eum per essentiam. Sed illud est bonum simpliciter, & immaculatum. Ideo oportet venire ad illud per omnimodam puritatem vitæ.

K Talis ergo vita debuit dirigi per leges, quæ omne malum vetarent, quia alias non esset totalis puritas; ergo lex Christi debuit esse vetans omne malum. Secus autem esset si lex Christi deberet nos dirigere in bonum politicum, quia tunc fuisset valde irrationabile, quod omnia mala vetaret.

Tertio patet, quia etiam existentibus omnibus istis, si lex Christi prohiberet leges politicas damnando illas, ita, vt per eam deberemus gubernari quantum ad actiones politicas, esset inconuenienter posita, quia tunc cogeret omnes homines viuentes politicè ad perfectè viuendum, quod politia non tolerat, cum constet semper ex bonis, & malis.

Non propter hoc ergo damnauit leges politicas, iubens illas tolli, seu permittit eas quasi pertinentes ad alterum forum: & tamen singulis hominibus in quantum in ipsam

fam

iam tendunt imposuit ab omni malo abstinere, quod non erat impossibile, cum ipse cuilibet petenti gratiam det, & ad perueniendum in eum talem puritatem nos obseruare oporteat. Et sic manet conuenienter lex Christi cum politica. Non tamen damnando illam, ita vt tollat, nec etiam approbando eam, tanquam per leges ipsius politiæ peruenire possit ad bonum, quod Christus promittit, sed relinquit eam tanquam à se diuersam.

Si autem lex politica esset ad ordinandum hominem in vltimam fœlicitatem, ad quam lex Christi ordinat, damnasset Christus leges politicas, tanquam inconuenienter positas, & improportionaliter se habentes ad finem, quem intendunt, quia tamen ad alium finem tendunt, in quem sufficienter diriguntur, Christus eas intactas reliquit. De ista differentia legum humanarum, & Christi dicetur in libro nostro de quinque legibus, & dictum est aliqualiter quantum ad istud dubium in libro nostro Defensorio trium conclusionum.

An liceat alicui seipsum quacunque ex causa occidere? Quæst. C X I I.

Quæritur, an liceat alicui seipsum pro aliqua causa vel sine causa occidere?

Primum argum. Aliqui dicunt quòd sic: quia homicidium est peccatum, in quantum est contrarium iustitiæ, sed nullus potest sibi ipsi iniustum facere, cum sit volens, vt ostenditur quinto Ethicorum cap. vltimo: ergò non facit iniustum qui se occidit, & sic non peccat.

Secundū arg. Item occidere malefactores licet habenti publicam potestatem, sed quandoque ille, qui est Iudex, vel habet publicam potestatem est malefactor, & meretur mortem secundum leges humanas: ergo licet ei occidere seipsum.

3. argum. Item licitum est homini subire minus periculum spontaneè, vt maius periculum euitet: sicut licitum est alicui amputare sibi ipsi aliquod membrum putridum, ne totum corpus pereat, sed quandoque quis occidendo seipsum vitat maius malum, scilicet, miseram vitam, vel turpitudinem alicuius peccati, quod committeretur in eo: ergo licet homini occidere seipsum.

4. argum. Item peccatores non computantur inter Sanctos: Samson tamen occidit seipsum, Iudicum decimosexto cap. & computatur inter Sanctos, ad Hebræos vndecimo cap. vbi ponit eum Apostolus in cathalogo Sanctorum: ergo licitum est homini seipsum occidere.

5. argum. Item aliqui laudantur, quia se interfecerunt inter Gentiles, sicut Cato, & Lucretia nobilis Romana, vt ait Titus Liuius: immo quidam philosophi dixerunt, quod mors optima est illa, quam quis sibi infert, & proxima huic est illa, quam ab alio fortiter tolerat: ergo licet homini se occidere.

6. argum. Item actiones, quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem à fine, & tamen aliqui se occidunt propter bonum finem, sicut quidam propter desiderium fælicitatis se occiderunt cognita immortalitate animæ: ergo se occidere sic bonum erat.

7. argum. Item non solum in historijs gentium, sed etiam in sacra scriptura aliqui laudantur, quia voluerunt potius nobiliter mori se occidendo, quam viuere, sicut laudatur Razias secundo Machabæorum decimoquarto cap. eligens notabiliter potius mori, quam subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos indignis iniurijs agi, sed quod fortiter, E & notabiliter fit, illicitum non est, ergo aliquando licet homini seipsum occidere. Dicendum, quòd illicitum est seipsum occidere, cum sit contra præceptum Dei, scilicet: Non occides, Exod. vigesimo, & Deuteronom. quinto capit. Et hoc intelligitur de homine, quia non est vetita occisio plantarum, & pecorum, vt probatum est supra quæstione 104. & dicit Augustinus libro primo de Ciuitate Dei. Restat, vt de homine hoc intelligatur: nam de fructetis accipi nõ potest, quia nullus in eis sensus est. Nec etiam de irrationabilibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur, & tamen quia seipsum occidit, nihil aliud, quam hominem occidit, vt ibi dicitur, ergo illicitum est. Et tanto grauius erit homicidium illud homicidio, quod in alios perpetratur, quanto magis homo se diligere tenetur, quàm alios. Nam homicidium, ideo malum est, quia contra cha-

A ritatem est: & tamen magis homo seipsum diligere tenetur, quam alios, ergo magis peccabit seipsum occidendo, quam ceteros. Si quis enim fratrem suum, aut patrem, aut matrem occideret, multo grauius istud esset, quam si aliquem omnino extraneum occideret, quia magis quam quoslibet extraneos diligere tenetur. Magis temen quilibet seipsum diligere tenetur, quam matrem, & patrem: ergo grauius peccabit, si se, quam si patrem, aut matrem occiderit. Est ergo illicitum valde seipsum occidere, & hoc triplici ratione.

Prima, quia naturaliter quælibet res seipsam amat. Quod ostenditur, quia quælibet seipsam conseruat in esse, & corrumpentibus resistit in quantum potest. Ideo, quòd se quis occidat, contra naturalem inclinationem est: quod verò contra naturam penitus est, malum est, quia B naturæ ordo à Deo missus institutus est, & non pendet ab electione, nec ab opere nostro: quæcunque autem a Deo facta sunt, bona sunt. Genes. primo capit. Etiam est contra charitatem, cum se quilibet diligere teneatur: & ideo non inferre malum, sed nullum malum maius potest esse, quam occisio: ergo peccatum mortale erit se occidere tanquam contra naturalem legem, & charitatem existens.

Secunda, quia magnam iniustitiam homo facit se occidendo illi politiæ, cuius pars est.

Nam totum, quod pars est ipsius totius est, quia pars non habet perfectionem suam, nisi in toto: homo autem cõmunitatis alicuius pars est, ideo id, quod est, cõmunitatis est. Qui verò se occidat subtrahit communitati aliquid quod habet, scilicet, id quod est, ergo communitati facit iniuriam se interficiens. Sicut domino damnum faceret ser-C uus, qui seipsum occideret, quia priuat propria possessione dominum, quia seruus est organum inanimatum existens alterius, primo Politic. & octauo Ethicorum. Et est pecunia domini sui. Exod. vigesimo primo cap. Hoc innuit Aristoteles quinto Ethicorum. capit. vltimo, dicens, propter quod & ciuitas damnificatur. Probat etiam hoc, quia occidentes se ipsos quasdam pœnas inhonorantiam à ciuitate recipiunt, scilicet, quod corpora relinquantur insepulta, vel tradantur bestijs, aut aliud huiusmodi. Sic dicitur ibidem, scilicet, quod quædam inhonoratio adest seipsum corrumpenti, id est, occidenti, vt ciuitati iniustitiam facienti.

Tertia est, quia vita est quoddam donum homini diuinitus attributũ, & eius põtati soli subiectũ, qui viuificare, & mortificare põt. Homo aũt occidere potest, sed non vi-D uificare: ideo qui se occidit, peccat faciendo Deo iniuriam. Sicut qui alienum seruum interficit peccat in dominum eius, quia subtrahit ei seruum. Ita quilibet homo Dei seruus est, quia possessio eius est: Psalmo centesimo tertio: Omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua: Peccat ergo se occidendo, quia quantum in se est per hoc se Deo subtrahit, ne iam in eum dominium habeat: Peccat ergo sicut qui vsurpat sibi potestatem super rem, quæ non est sui iuris. Nam cum solus Deus sit qui vitam donare potest, ad eum solum pertinet iudicium de morte, & vita. Deuteronom. 32. capit. Ego occidam, & ego viuere faciam. Qui autem se occidit, vsurpat sibi potestatem super vitam suam; ergo iniuste agit contra Deum, & peccat. De his Sanctus Thomas secunda 2. quæst. 64. artic. 5.

Ad primum dicendum, quod homicidium est illicitum, non solum, quia iniustum est, sed quia contra charitatem est: omne tamen, quod est contra charitatem, peccatum est. Aliter potest dici, quod iustitia potest accipi pro particulari, scilicet, commutatiua, vel distributiua, & etiam ita occidere se, quia non est ad alterum, non est iniustum. Vel potest accipi pro iustitia legali, & sic est omnis virtus 5. Ethic. Et tunc quidquid fit contra legem, non licet contra distributiuam, vel commutatiuam. Aliter potest dici, quod occidens se non facit sibi iniustitiam simpliciter, quia ciuitati iniustum facit, 5. Ethic. Et est ista iniustitia particularis, quæ opponitur Iustitiæ particulari commutatiuæ, cum sit quidam contractus inuoluntarius secundum modum loquendi Aristot. quinto Ethicor. Si autem ad seipsum comparetur non dicetur iniustum agens, sed contra charitatem faciens, quam *Ad 1. arg.*

ad seipsum habere tenetur. Sed dicitur, si aliquis homo F sit, qui ad nullam communitatem pertineat, vt potè quia parentibus suis peregrinantibus in desertis natus est, & postea nunquam manserit in aliqua vrbe, sed etiam in desertis se occiderit non videbitur fecisse iniustum alicui se occidendo.

Dicendum, quod licet non fecit iniuriam specialiter alicui politiæ, quia nullius specialiter pars erat: fecit tamē iniuriam toti speciei humanæ, quia omnes homines habent inter se quandam societatem naturalem, & se mutuo diligunt, vt dicit Arist. 8. Ethicor. Huius autem communitatis specificæ iste pars est; ideo toti naturæ humanæ iniuriam facit, cum se occiderit. Nam sicut partes communitatis cuiuslibet particularis sunt bonum ipsius communitatis, quibus pereuntibus communitas perit, ita & quilibet homo habet in se bonum quoddam naturalis G communitatis, quoniam in ipso conseruatur natura, sicut in quolibet indiuiduo, & per ipsum etiam propagari potest, quod ergo se occidat, subtrahit toti naturæ humanæ bonum istud, quod in ipso habebat, & sic toti isti communitati humanæ iniuriam facit.

Secundu arg. Ad secundum dicendum, quod ille, qui habet publicam potestatem, occidere potest malefactorem tanquam iudex, sed ipsum non occidat tanquam iudex; ergo peccat. Patet hoc, quia iudex etiamsi cognouerit aliquem peccasse, non potest ei pœnam inferre, nisi de illo delicto ei per viam iuris constet: alias homicida est. Et tamen de delicto suo non constat ei per viam iuris, quia nec per accusationem, nec per inquisitionem, nec etiam sententia vlla profertur. Ideo tanquam à priuato fit occisio: ideo illicita est. Sed dicetur: nunquid iudex potest peccatum suum iudicialiter punire, sententiando contra seipsum secundum legem. H

Dicendum, quod non: quia etiamsi publicè confiteretur peccatum suum in loco iudicij, & sententiam proferret contra se, quam ministris iuberet exequi, esset illicita occisio, tam ex parte eius, quàm ministrorum.

De ipso patet, quia non habet iurisdictionem ad seipsum condemnandum. Nam par in parem non habet imperium, a fortiori, nec idem in seipso. Ideo contra se diffiniendo peccaret, & etiam tradendo se ministris, vt exequerentur sententiam peccaret, quia illi non habebat aliquam iurisdictionem ad hoc faciendum, quia ipse non poterat eam dare illis tanquam iudex; ideò personis priuatis se traderet occidendum.

De ministris patet, quòd si velint exequi sententiam, I peccarent, quia erat lata à persona priuata, quæ quantum ad hoc non præerat iurisdictioni, & etiam notorio erat contra formam iuris. Ideo ipsi quoque essent homicidæ. Sicut si quis diceret alteri: occide me, & ille occideret eum: manifestum est, quod esset homicida. Sicut patet secundo Regum primo capit. de illo iuuene Amalecita, qui confessus est se occidisse Saulem eo iubente. Nam Dauid iussit illum occidi tanquam reum homicidij, dicens: sanguis tuus super caput tuum. Os enim tuum locutum est aduersum te, dicens: Ego interfeci Christum Domini. Sed obijcietur, quod liceat alicui se de peccato suo iudicialiter condemnare sententiam proferendo. Sic patet in Decretis, distinctione vigesima prima, capit. Nunc autem diuina. Vbi cum Marcellinus Papa obtulisset idolis sacrificium, congregato concilio Episcoporum multorum in- K quisitione facta de delicto ipse confessus est, & nullus Episcoporum ausus est proferre sententiam, sed dixerunt ei: Tuo ore iudica causam tuam. Et iterum: Noli audiri in iudicio nostro, sed collige in sinu tuo causam tuam. Et iterum: Ex te iustificaberis, aut ex ore tuo condemnaberis. Dicendum, quod seipsum nemo potest iudicialiter cōdemnare. Hi autem Episcopi dixerunt Marcellino, quod ipse se iudicaret, non quidem iudicando per modum auctoritatis, sed denunciando sententiam, in quam ipso iure incurrerat. Nam per hoc, quod coluerat idola, si in hoc mansisset, ipso iure erat priuatus Papatu, etiamsi nemo contra eum iudicialiter procederet. Hanc autem speciem pœnæ, quam ipso iure incurrerat, episcopi propter honorem sedis Apostolicæ nolebant proferre, sed dicebāt ei, quòd ipse proferret. Ad hoc etiam faciebat, quòd Papa non habet aliquem superiorem, qui possit de delicto eius aliquo quantumcunque grauissimo iudicare, nisi cōcilium generale congregatum legitimè, quod Ecclesiam vniuersalem repræsentat, cuius Papa filius est, & potest de illo iudicare.

Isti tamen Episcopi, licet multi essent non faciebant concilium generale. Ideo etiam si essent omnes Episcopi totius Ecclesiæ, si conciliariter non conuenirent, non possent de Papa iudicare; quia non repræsentarent Ecclesiam vniuersalem, quæ sola supra Papam est.

Secus autem in iudicibus alijs, quia omnes alij possunt habere superiorem in temporalibus, vel spiritualibus saltem. Ideo non iudicabunt ipsi de causis suis. Et sic patet, quod contra se nemo posset proferre sententiam sanguinis: etiamsi secundum leges mereretur illam.

Sed si iudex vellet pro peccato suo pati, secundum legem: potest deposita dignitate, vel non deposita subijcere se potestati aliorum iudicum, qui de eo legitimè iudicarent.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus suiipsius per liberum arbitrium; & ideo licitè potest homo de seipso disponere quantum ad ea, quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis arbitrio regitur. Et tamen quantum ad corpus suum, vel vitam arbitrium non habet. Quia nemo est Dominus membrorum suorum. Ideo propter aliqua mala, quæ timentur, vel propter bona, quæ sperari possunt, non est homo iudex vitæ suæ. Nam dominium nostrum est per operationem liberi arbitrij. Ideo non potest per illud quis nisi in ea, quæ sunt posteriora, & sunt minora eo. *Tertium arg.*

Natura tamen est prior operatione: ideo non est homo dominus corporis sui, nec animæ suæ, nec alicuius potentiæ suæ, quæ naturaliter sibi insit, quia omnia ista sunt priora libero arbitrio.

Ideo non licet per arbitrij libertatem disponere de esse, vel vita, quæ est naturalis, nec de aliquo membro, ad hoc, quod liberè possit præscindi, nisi forte subesset causa, scilicet, ne totum corpus periret, quia tunc non ex libertate, sed ex necessitate fit. Oportet ergo angustiam, vel quæcunque alia mala tolerare, & non vsurpare nobis dominiū vitæ nostræ occidendo nos, cum illius nunquam possimus esse domini.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Augustinus libro primo de Ciuitate Dei, Non aliter excusatur Samson, quod seipsum occidit, cum hostes ruina domus oppressit, nisi quia latenter Spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. *Quartum arg.*

Satis est hoc rationabile, quia Deus instituerat Samson in iudicem, vt persequeretur Philisthinos. Sic dicitur Iudicum decimo quarto cap. quod quærebat dominus occasionem contra Philisthijm: & ideo fecit, quod Samson acciperet vxorem de Philisthinis, vt sic haberet inuentuum inferendi eis mala. Nunc autem Samson moriens occidit plures, quam viuens occiderat. Iudicum, decimosexto capit. Ergo videtur, quod Deus specialiter voluit, quod istud Samson faceret, vt perirent Philisthini. Et sic Deo non peccant. Et maximè patet, quia quando hoc facere voluit orauit ad Dominum, eodem cap. Et sic Deo instigante faciebat.

Ad quintum dicendum, quod inter Gentiles, licet virtus aliquo modo cognosceretur, non tamen erat cognita vera virtus, eo quod vera fœlicitas, ad quam virtus dirigebat, non erat cognita. *Quintum arg.*

Et quia beatitudo finis est, in quem omnes actiones nostræ tendunt, sicut variè homines possunt æstimare de fœlicitate, ita variè mouentur in illam, & per diuersas operationes. Sic dicit Boetius de Consolatione, libro tertio, prosa secunda. Et quia quidam de Gentilibus fœlicitatem constituebant in solo honore, vel fama, necesse erat, quod omne istud, quod ad honorem dirigeret, virtutem esse putarent.

Alij autem perfectam libertatem pro bono summo habebant, ideo quidquid ad hoc deduceret tamquam virtutis actum laudabant. Et quoniam quibusdam vita interdum non poterat esse, nisi cum aliquali infamia, vt hanc euaderent, se occidebant. Sic fuit de Lucretia, quæ ne pu-

ne putaretur consensisse adulterio, quod Sextus Tarquinius cum ea commiserat, prius patre, & marito, & cognatis præsentibus protestata innocentia sua fleuit, ordine gestorum plene narrato.

Deinde ne aliqua suspicio delicti, vel consensus manere posset, seipsam gladio, quam occultum tenebat, potenter transfodit.

Non ergo fuit in Lucretia desiderium veræ virtutis, sed desiderium famæ. Nam cum à principio Sextus Tarquinius ei nudo gladio minaretur, nisi ei commisceri consentiret, intermita mansit. Cum ergo dixit, quod occideret eam non consentientem, & poneret seruum quendam occisum iuxta eam in lecto, & assereret, quod eos cocuntes occidisset, ingemuit tunc Lucretia videns, quod per hoc vita & fama ei periclitabantur. Consensit ergo facinori, & ei commixta est. Postea vero notificato rei ordine cum nihil ei apponi posset, vt nulla sceleris opinio remaneret, seipsam occidit.

Si tamen Lucretia veram castitatis virtutem amasset, potius occidi elegisset, & cum ea poni seruum occisum in lecto, quia per hoc nihil sibi nisi honestatis opinio deperibat. Vera autem virtus inconcussa manebat: Ne tamen per hoc verum facinus commisisse putaretur, potius committere voluit, quàm credi istud commisisse. Quo facto, cum iam irremediabile opus esset, nec morte posset expiari, vt solam famam inconcussam teneret, se elegit occidere. Errauit ergo nimis Lucretia: quia non virtutem, sed virtutis opinionem, vel famam prosecuta est. Ideo increpabilis nimis fuit actus ille.

Romani tamen, qui etiam tunc de virtutibus non bene sentiebant, factum istud summis laudibus extulerunt, Lucretiam castitatis Romanæ matrem appellantes. Et licet ista non esset virtus vera: tamen ad virtutem præstabat occasionem alijs matronis conseruandi pudoris desiderium augens, cum Lucretia eum coacta perdens se impunitam non permisit.

Alij autem Gentiles libertatem pro summo bono habentes, quælibet mala, vt libertate non carerent, tolerabant. Sic enim fuit de omnibus tenentibus quartam sectam, vel philosophiam Iudæorum, de quo Iosephus libro decimo octauo Antiquitatum, & diximus de illa supra tertio cap. quæstio. sexagesima tertia. Talis autem Cato fuit, qui nolens Iulio Cæsari subesse seipsum occidit prius quàm in eius potestatem veniret.

De Lucretia patet primo de Ciuitate Dei, cap. decimonono, & de Catone capit. decimo octauo. Neuter tamen eorum veram virtutem secutus est, licet vtrunque plurimi laudant maximè Catonem, qui pro euadendo seruitutem quandam, ne cogeretur coram Cæsare humiliati seipsum occidit.

Sextum arg. Ad sextum dicẽdum, quod licet fælicitas sit summum bonum, & desiderium illius non potest esse malum, potest tamen homo peccare in modo perueniendi ad illam. Nam sicut potest quis errare constituendo fælicitatem in eo, in quo non potest, velut si in diuitijs, aut corporeis voluptatibus eam esse putet: ita & constituta vera fælicitate potest conari peruenire ad illam per media inconuenientia. Velut si quis constituens sibi pro bono facere eleemosynam, vellet furari, vt inde abundanter eleemosynam facere possit, ita de beatitudine vera est, quæ licet post illam vitam sit; tamen non est medium conueniens perueniendi ad eam per hoc, quod quis se occidat. Nam non est in potestate nostra assequi beatitudinem, nec ideo quis beatitudinem statim assequitur, quia de vita ista exit quia tunc assequeremur eam naturaliter.

Si autem ita esset, satis esset conueniens, quod homo se occideret vt ei pateret aditus ad istud bonum, ad quod per huius corporis claustra pertingere impediebatur. Sed falsum est, quia beatitudinem solus Deus ex munere concedit.

Ideo non est aliter conandum ad eam peruinire, quàm sicut ipse determinauerit. Istud autem non est per hoc, quod aliquis se occidat: ergo non licet ei se occidere. Qui autem desiderio immortalitatis se occidebant, falsam habebant opinionem de fælicitate. Nam putantes per hoc fælicitatem acquirere, æternam miseriam incurrebant.

A Nec etiam licet alicui se occidere ad euitandas miserias huius sæculi. Nam vltimum malorum huius vitæ est, & maximè terribile mors, vt patet tertio Ethicorum. Et ita inferens sibi mortem ad vitandas miserias huius vitæ, inferret sibi maius malum ad minoris mali euitationem. Etiamsi de futuris malis nihil cogitetur, & illud est valdè irrationabile.

Septimū arg. Ad septimum dicendum, quod sicut fuit inter Gentiles, ita etiam inter Iudæos aliqui falsam habuerunt opinionem de fælicitate, & miseria huius vitæ, & etiam de veritate virtutis.

Et quoniam fortitudo est, quædam virtus laudabilis; errauerunt aliqui transferentes eam ad actum, in quo non est. Et sic actus illos laudantes. Nam fortitudinis est quod quis mortem pati non refugiat ab alio, quando virtus hoc suadet, scilicet, propter honestatem causæ, & B vitetur peccatum, si aliter vitari non potest.

Quod autem aliquis mortẽ sibi inferat, vt vitet mala pœnalia huius vitæ, habet quandam similitudinem fortitudinis, in quantum sibi ipsi mortem infert. Non est tamen vera fortitudo, sed potius mollities, & quædam remissio cordis, scilicet, quod homo habens cor molle, & impotens ad tolerandum exteriora mala, tanquam succumbens illis occidit se, vt se ab illis subtrahat. Sicut qui, viso hoste, putans se non posse resistere ei, fugit. Talis fuit iste Razias, quia impotens ad tolerandum mala, quæ putabat sibi inferenda ab hostibus, voluit se occidere, ne aliquid vile pateretur, quòd non deceret secundum dignitatem sui generis. Scriptura autem non approbat factum simpliciter, quia non fuit bonum, sed loquitur de motiuo C Raziæ, sicut faciunt historiographi: ideo non est tale exemplum imitandum.

An liceat alicui occidere filiam, vel vxorem inuentam in adulterio? Quæst. C X I I I.

QVæritur, An liceat alicui occidere filiam suam, vel vxorem inuentam in adulterio, cum lex hoc permittat, ita quod secundum conscientiam liber sit à culpa homicidij?

Primum arg. Dicunt quidam quod sic, quia id, quod per iustam legem fieri potest, sine culpa fit. Lex tamen concedens patri occidere filiam deprehensam in adulterio est iusta, D quia alias non esset lex, vt ait Augustinus libro primo de libero arbitrio: ergo licet illam occidere.

Secundum arg. Item lex sancta est, & mandatum sanctum, quod Deus dedit, vt patet ad Romanos septimo cap. Et tamen permittebatur Iudæi occidere filios, quando erant proterui, & luxuriosi non obedientes monitis parentum. Deutero. 31. cap. ergo a fortiori licebit filiam deprehensam in adulterio occidere.

Tertium arg. Item dicit Iurisconsultus, quod ideo patri, & non marito permissum occidere filiam, vel virum adulterum, quia plerunque pietas paterni nominis consilium pro liberis capit.

Mariti vero calor, & impetus facilè decernentis refrenandus fuit: indultum est ergo patri, & non marito mulierem deprehensam in adulterio occidere.

E Dicendum est, quòd lex permisit patri occidere filiam deprehensam in adulterio, & etiam viro aliquando occidere vxorem deprehensam in adulterio: & tamen hoc non sufficit ad hoc, quod non peccent in hac occisione, sed solum, vt secundum legem humanam puniri non possunt.

Dicit enim Diuus Augustinus libro primo de libero arbitrio, quod lex malefactis minoribus, ne maiora committerentur, licentiam dedit. Et, quia adulterium erat crimen, quod maximè turbaret rempublicam, si aliqualiter relinqueretur impunitum, concessit lex, quod quando inueniretur filia a patre in adulterio, posset eam occidi vnà cum adultero. Et causa fuit, quia si inuento sic adulterio, non liceret patri, aut marito occidere filiam, vel vxorem adulterium quodammodo committeretur impunè. Nam fortè postea probari non posset,

& sic oporteret manere impunitum si iudicialiter agendum esset.

Secundo, quia nihil est, quod amarius, & durius viro videatur, quam si actualiter inueniat vxorem suam cum alio in adulterio, vel pater inueniat filiam. Vnde in talibus non possunt iram temperare.

Permisit ergo lex, quod occiderent impunè, quia etiam si non permitteret plurimi occiderent, sicut inuentos in adulterio, & tunc oporteret occidi patres, & maritos. Et istud erat maius inconueniens, quam occidi deprehensos in adulterio.

Tertiò, quia si quis inueniret alium cum vxore sua adulterantem, vel cum filia, & occidere non liceret, & postea non posset iudicialiter adulterium probare, maneret ei iracundia perpetua, & desiderium ad occidendum adulterum, ex quo suscitarentur multa bella, & quotidianæ seditiones: ideo lex permisit occidi sic deprehensos, tanquam minus malum ipsi reipublicæ existens, quam ea quæ inde sequerentur, non data hac permissione. Et permissio ista fit principaliter propter iracundiam magnam, quamquam pater, & maritus vir temperare possent; occisio iusta non est, ita, vt a culpa homo liber sit in foro conscientiæ, sed tenebitur reus homicidij. Nam non licet alicui occidere alium habens animum occidendi regulariter, nisi quando habet administrationem publicam, & facit solum pro bono publico.

Vnde defendens se, si habet voluntatem occidendi, etiamsi sit necessitas ineuitabilis, peccat, vt probatum est supra quæst. 109.

Isti autem, qui filias, vel vxores occidunt in adulterio deprehensas non habent administrationem publicam directe, sed solum in hoc casu permissum est sibi istud agere propter iracundiam, quam tolerare non possunt. Et sic non agunt isti pro bono publico, sed pro vindicta, cum iracundia nihil sit, nisi vindictæ desiderium. Ideo in foro conscientiæ rei sunt homicidij, qui talia crimina committunt.

Quod autem propter solam iracundiam permittatur occidere filiam ipsi patri deprehensam in adulterio, patet, quia lex Iulia de adulterijs permittit patri occidere filiam sic deprehensam cum quatuor conditionibus.

Prima est, quòd pater sit tunc præsens quando adulterium cõmittitur, idest, quòd inueniat eos in adulterio. Nã si post adulterium perpetratum inuenerit adulterum, vel adulteram, & occiderit, non est immunis a culpa homicidij etiam secundum legem ciuilem.

Secunda conditio, quod adulterum, & adulteram simul occidat. Nam occidens solum adulterum non liberatur à pœna homicidij.

Tertia, quòd non vbique, sed solum si pater in domo sua, vel in domo mariti filiæ suæ inuenerit adulterum cũ ea, quia tunc lex non solum adulterium, sed etiam iniuriam maiorem computat. Ideo ibi, & non alibi inuentos occidere licet.

Quarta conditio est, quod incontinenti inconsulto dolore, dum est pater in actu acerbi doloris filiam, & adulterum occidat. Nam postea non licet, vt pote, si pater inueniens filiam cum adultero in ipso actu adulterij teneret, & eos post aliquantum tempus, vtpotè vnam vel duas horas excogitata pœna aliqua occideret illos, non liceret secundum legem, sed tunc solum quando dolor inconsultus est, id est, quando magnitudo doloris subitò insurgentis compesci non potest, scilicet in ipsa præsentia criminis.

Apparet igitur ex omnibus his, quod lex non permittit istam occisionem tanqam iustam, sed solum propter iram, quæ frenari non potest. Et ista causa exprimitur Cod. de adulterijs. l. Gracchus.

Dicitur enim, quod tam iustum dolorem compescere non potuit. Scilicet inuenit adulterum cum vxore sua, & occidit illum, & lex excusat factum eius propter iustum dolorem. Manifestum est tamen, quod quidquid fiat ex vindictæ desiderio secundum legem Dei, peccatum est. Ideo non licet patri occidere filiam sic deprehensam, nec marito vxorem.

In legibus autem communibus permittebatur hoc pa- F tri generaliter, non quidem marito, eò quod maritus erat magis inclinatus ad puniendum adulterium, quàm pater, qui pro liberis sæpe consilium capit, & tolerat eorum crimina propter naturalem pietatem. Concessit tamẽ lex marito occidere adulterum, & adulteram quando adulter est vilis conditionis, vt si sit seruus. Et videtur esse motiuum propter magnitudinẽ iniuriæ insurgentis ex magno contemptu.

Et tamen nunc secundum leges particulares multarum gentium, generaliter licet viro occidere vxorem adulteram, & adulterum simul deprehensos cuiuscunque conditionis sint. Et non solum secundum legem diuinam, sed etiam secundum canonicam puniuntur tales homicidæ.

Nam irregularitatem incurrunt, quia sunt homicidæ G voluntarij, & insuper non effugiunt pœnam iuris, licet non sit tanta pœna in istis, sicut in illis, qui alias occiderunt, lege nulla permittente. Et idem est in foro conscientiæ: nam non est eis tanta pœnitentia imponenda, sicut alijs homicidis.

Ad primum dicendum, quòd lex humana ista permittens iusta est, quia attendit vtilitatem reipublicæ, quæ periret, nisi in talibus fieret permissio, vt supra dictum est. *Primum arg.* Et tamen non operatur iustè, quicunq; per legem iustam operatur: quia potest iniqua intentione agere. Et tunc manifestum est, quòd actus malus est. Et ita isti ex sola iracundia occidunt: ideo peccant licet per legem agant.

Ad secundum dicendum, quod licet filij delinquant, *Secundũ arg.* non habent patres omnimodam potestatem super eos ad H puniendum eorum delicta graui pœna, quia hoc ad solam legem publicam pertinet: ideo si patres voluerint quod puniantur sibi pro delictis suis possunt eos accusare iudicialiter, & punientur. Et ita cum obijcitur Deuteronom. 21. Non occidebant ibi patres filios, sed accusabant coram iudicibus ciuitatis ad portam vrbis, dicentes. Filius iste noster proteruus est, & contumax, monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, & luxuriæ. Et tunc dicitur ibi, quod lapidibus obruet eum populus ciuitatis. Et sic patres non occidebant ibi filios propria auctoritate, sed per decretum iudicum, & executio pertinebat ad totum populum, cum à toto populo lapidarentur illi.

Ad tertium dicendum, quod lex permisit patri occidere, & non viro secundum legem Romanorum, quæ est *Tertium arg.* I lex Iulia de adulterijs. Et tamen secundum leges plurimarum gentium tam marito, quam patri licet: immo magis marito, quam patri. Et sic vbi est maior iracundia fit maior permissio. Vnde non fit zelo Iustitiæ, sed vindictæ, talis occisio.

Dato tamen, quod staretur legi Iuliæ de adulteris, adhuc non fiebat concessio ista, siue permissio, nisi propter dolorem patris, quia quarta conditio supra posita ad hoc, quòd liceret patri occidere filiam, erat, quòd occideret eam, & adulterum inconsulto dolore, idest, quando haberet dolorem acerbum non permittentem deliberationem.

Quod autem dicitur, quod affectus, vel pietas paterni nominis capit interdum consilium pro liberis: verum est, cessante illo acerbo dolore, & tamen illo durante difficile K est consilium capi. Est tamen verum, quod naturalis pietas non permittit regulariter insurgere tam grauem iracundiam in patre contra filios, sicut in marito contra vxorem: Nam pater diligit filios propter seipsos, quia sunt aliquid eius: maritus autem vxorem diligit propter seipsum & non propter illam.

Ideo solum considerat iniuriam sibi factam, & non amorem, quem habet ad eam. Et sic in eo insurgit dolor grauior, & irrefrenatus. Et ob hoc satis videbatur iusta lex Iulia permittens patri occidere filiam, & nõ viro vxorem, quia hoc modo pauciora homicidia fierẽt: quia rarius pater occideret filiam, pro qua interdum consiliũ caperet, vt illam non occideret. Maritus autem consilium non caperet pro vxore, & sic illam occideret. Paucitas autẽ huiusmodi homicidiorum erat bonũ quoddam reipublicæ, quod attendit lex Iulia. Leges tñ particulares

multarum

multarum gentium, quæ potius marito, quàm patri hoc permittunt considerauerunt pacem politicam. Quia cum maior sit dolor viri pro vxore adulterata, quàm dolor patris pro filia adultera, sequerentur plures contentiones, & bella in Republica, non facta hac permissione maritis, quàm si patribus non fieret: ideo maritis generaliter concesserunt, quod etiam iustum politicè esse videtur, licet secundum legem Dei vtrumque sit iniustum, & iniustè fiat. Et tamen legislatores hoc permittendo, idest, condendo tales leges, & iudices per illas sententiando nō peccant: immo peccarent si leges istas tanquam dissimiles legibus fori conscientiæ tollere vellent, vt supra ostensum est, quæst. 111.

An liceat mulieri virgini seipsam interficere, ne corrumpatur? Quæstio CXIV.

QVæritur, an liceat mulieri virgini seipsam occidere, ne corrumpatur, si videt, quod aliter seipsam defendere non potest?

1. argum. Dicunt quidam, quod sic, quia prima ad Corinthios nono capit. dicitur: Melius est mihi mori, quàm gloriam meam quis euacuet: & tamen gloria virginitatis est valde magna, ideo melius videtur, quod homo se occidat, quam vt gloriam virginitatis perdat.

2. argum. Item beatus Hieronymus videtur hoc dicere super Ionam prophetam, & habetur 23. quæstione quinta, capit. Non est nostrum, scilicet: Non est nostrum mortem accipere, sed ab alijs illatam libenter accipere. Vnde & in persecutionibus non licet propria perire manu absque eo vbi castitas periclitatur, sed percutienti colla submittere. Ergo virgini ne virginitatem perdat, se occidere licebit.

3. argum. Item homini licet liberare se de hac vita, quia Apostolus dicit ad Romanos septimo capit. Infœlix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? ergo licebit homini procurare se liberare. Et tamen occidendo se, liberat se homo ab hac vita, vel corpore: ergo licita est talis occisio.

Dicendum, quod non licet virgini se occidere, ne corrumpatur, quia non licet homini facere malum, vt bonum inde sequatur. Ad Romanos tertio cap. Occidere autem se, ne sequatur violatio virginitatis, est malum facere propter bonum: ergo non licet.

Item, quia non licet alicui habere voluntatem occidendi alterum sine legis auctoritate, & à fortiori non licebit seipsum occidere, & tamen lex non permittit alicui occidere seipsum propter quamcunque causam quantumcunque grauem, licet aliquando permittat homini occidere alterum: ergo non licebit virgini se occidere, vt seruet virginitatem.

Item quilibet tenetur diligere corpus suum ex charitate: ergo contra charitatem est, si velit se occidere.

Item occisio innocentis prohibetur, Exod. 22. ca. & tamen homo est innocens sibiipsi, quia licet contra Deum peccauerit, & contra proximos: tamen sibiipsi innocens est, & ad nullam pœnam sibi tenetur: ideo non licebit sibi occidere se.

Item non habet virgo aliquam causam se occidendi, vt euadat manus corruptoris, quia si inuita incidat in manus corruptoris, virginitas ei non aufertur, quia non potest corrumpi caro, nisi de consensu mentis. Et quidquid fiat contra virginem, etiamsi prostituatur in lupanari, virginitas non tollitur. Sicut dixit Lucia Paschasio, & infra habetur. Si inuitam me feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Non enim inquinatur corpus, nisi de consensu mentis. Nam etsi in manu mea thura ponas, & per manum meam sacrificium facias, Deus hæc attendit, & deridet.

De consensibus enim, & voluntatibus iudicat Deus, & habetur 32. quæstio 5. x. quod autem. Idem dicit Ambrosius in libro de virginitate, & habetur 32. quæst. 5. capit. Tolerabilius, scilicet: Tolerabilius est mentem virginem habere, quam carnem. Vtrunque bonum est, si liceat, si non liceat saltem non homini casti, sed Deo simus. Virgo

Lib. 3.

A prostitui potest, adulterari non potest. Nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiā. Ideo non potest caro ante corrumpi, nisi mens fuerit ante corrupta.

Item Isidorus libro secundo Synonymorum. Non potest caro corrumpi, nisi prius corruptus animus fuerit. *Lib. 2.* Munda enim à contagione anima, non peccat caro. Et habetur ibidem, cap. non potest.

Item Augustinus primo de Ciuitate Dei. Ita ne aliquam polluat aliena libido metuitur. *Lib. 2.* Non polluet si aliena erit: si autem polluet, non aliena erit. Sed cum pudicitia virtus animi sit, comitemque habeat fortitudinem, potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decernat. Nullus autem magnanimus, & pudicus in potestate habet quid de carne sua fiat, sed tantum, quod annuat B mente, vel renuat. Quis tandem sana mente putauerit se perdere pudicitiam, si fortè in oppressa, vel apprehensa carne sua exerceatur, vel expleatur libido non sua? eodem cap. & quæst. cap. Ita ne.

Item Augustinus ad Honoratum dicit: Magis timeamus ne sensu interiore corrupto, pereat castitas fidei, quā ne fœminæ constuprentur violenter in carne, quia violentia non violatur pudicitia, si mente seruatur. Quoniam nec in carne violatur, quando voluntas patientis turpiter carne non vtitur. Sed sine consensione tolerat, quod alius operatur, & habetur eodem cap. & quæst. cap. Magis timeamus.

Item Augustinus primo de Ciuitate Dei, & habetur 23. quæstione quinta, capit. Si non licet: dicit, quod non licet alicui occidere seipsum. Inquiens: Hoc dicimus, C hoc asserimus, hoc omnibus modis approbamus: neminem spontaneam sibi mortem inferre debere, velut fugiendo molestias temporales, ne incidat in æternas. Neminem etiam propter peccata aliena, ne per hoc ipsum incipiat habere proprium grauissimum peccatum, ne in eo perpetretur alienum.

Neminem propter sua peccata præterita, quæ magis in hac vita opus est, vt possit pœnitendo sanari. Neminem velut desiderio melioris vitæ, quæ post mortem speratur, quia reum suæ mortis melior post mortem vita nō suscipit. Et sic nullum casum reliquit, in quo homini liceat seipsum occidere. Idem ergo in virginitate conseruanda dicendum est, quia istum casum tetigit August. cum dixit: neminem propter peccata aliena, ne per hoc incipiat habere proprium grauissimum. Nam virgo vo- D lens fugere corruptorem, vult fugere peccatum alienum, quia non est peccatum suum, cùm ipsa non consentiat, sed eius, qui illam violare desiderat.

Si ergo ne violetur, seipsam occidat incipit habere proprium peccatum, scilicet, homicidium spontè irrogatum. Quod est grauius, quàm stuprum, quod euitare volebat. Et facit hoc, vt peccatum alienum euitet, scilicet, violationem inuoluntariam, quæ est in corruptore peccatum est, quia voluntaria est. Etiam non decet, quòd virgo timens non consentiat in violatione seipsam occidat. Quia etiam si sit difficile experienti venereum actum nō consentire, tamen confidere debet in Domino, quod cū ipsa hoc à principio detestetur, quod præseruabit eam, ne consentiat.

Et non est certum virgini an consentiet in violatione. E Certum est tamen sibi, quòd si se occidit malum facit, Ideo potius debet vitare malum certum, quàm incertū. Maximè, quia etiamsi consentiret in violatione, manebat sibi locus pænitendi, quamuis peccatum nullum committendum sit, interdum intendendo, quod postea pænitebit Si autem se occidat, non manet locus pænitendi. Ideo istud est peccatum grauissimum.

Non erret autem aliquis circa consensum, qui est in violatione: quia aliud est virginem violatam delectari in actu venereo: aliud est consentire ipsi delectationi.

Nam ea, quæ purè naturalia sunt, nec sub potestate nostra cadunt, ad peccatum non pertinet. Sic applicito igne, quod quis calefiat non est in libertate eius. Ita quod experiens actum venereum non delectetur non est in potestate eius: ideo ex hoc peccatū non est, quia istud non est delectationem appetere, sed delectationem pati. Sed si an-

te deflorationem semper virgo fuit inuoluntaria, & detestans actum, & patrato illam nunquam consentiret, sed magis de hoc tristaretur, ita quod non gauderet se fuisse expertam hanc delectationem non est consensus in debita ratione. Ideo licet integritas carnis, quæ ad virginitatem materialiter pertinet sublata sit, virginitatis meritum manet. Et ideo aureola, quæ solis virginibus datur, sic defloratæ, & non consentienti dabitur: imo etiam maius præmium eius, scilicet, quia virginitatis propositum per tantam aduersitatem inconcussum seruauit, & insuper iniuriam magnam patienter sustulit. F

Sic dicit Lucia, quod non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis. Et si me in vitam violare feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Quanto magis, quod virgo, quæ firmam intentionem seruandi virginitatem habet confidere debet in Domino, quod liberabit eam, ne tradatur in manus corruptoris. Etiamsi videatur esse in potestate illius. G

Sicut patet de Lucia, quam homines, & iuga boum multa simul mouere de loco non potuerunt, vt ad lupanar portaretur. Sic etiam de beata Agnete, quæ in lupanari posita fuit, & tamen Angelus Domini custodiuit eam, & qui primus ad illam ausus est ingredi occisus ab Angelo expirauit. Sicut etiam de alijs virginibus Christianis actum est, quas legimus opinatissimis corruptoribus per integras noctes traditas, vt iudicaretur, & ipsi qui corrumpere intendebant, & ab Angelo excæcati grauissimum timorem, & pœnas duras sustinuerunt, ita vt nec aspicere virgines eis locus esset. Ita igitur Deus cuilibet virgini confidenti facere potest, eam à corruptoribus liberando, quia non est abbreuiata manus Domini, Isa. 59. Si tamen Deus iudicio suo occulto permiserit virginem tradi in potestate corruptoris ad solam pœnam hoc pertinebit. Sicut cum olim sanctos viros sæpe carnificum manibus laniari permisit. Ad culpam autem non pertinebit: quia Deus dabit fortitudinem, ne delectationi venereæ consentiat, quia potens est ab omni tentatione nos liberare. Sic dicit August. ad Victorianum, & habetur 32. q. 5. c. Ad Deum, scilicet: Ad Deum ingemiscentibus omnino suis aderit, quis adesse cõsueuit. Et aut nihil earum castissimis membris libidini hostili perpetrari permittit, aut si permittit eum earum nulla consensionis turpitudine maculatur, & carnem suam defendunt à crimine, quidquid in ea carne non commisit libido patientis, sed solius erit culpæ facientis. Omnisque illa violentia non pro corruptionis turpitudine, sed pro passionis vulnere deputabitur. Tantũ enim valet in mente integritas, vt illa inuiolata, nec in corpore possit pudicitia violari, cuius membra separari potuerunt. H I

Sed obijcietur, quòd quædam virgines se occiderunt, ne à corporibus deflorarentur tempore persecutionum, quarum memoria in Ecclesia celebratur, vt ait Augustinus primo de Ciuitate Dei.

Dicendum, quod istud factum creditur speciali instinctu Spiritus Sancti, sicut Samson excusatur, quod se occiderit consilio Dei occulto. Et ita ibidem dicit Augustinus. Aliæ autem fœminæ, quæ propter virginitatem seruandam se occiderunt, habentur tanquam peccatrices, & iudicio Ecclesiastico puniuntur. Nam non traduntur sepulturæ Ecclesiasticæ, sic patet extra de sepulturis, cap. ex parte parentum. De quadam muliere, quæ videns sibi in quodam ponte insidias positas, vt eam caperent, cum sæpe de stupro sollicitata fuisset volens effugere manus insidiarum, casu in flumen cecidit, & suffocata est, Et dicitur ibi, quod non se præcipitauit sponte, sed cum putaret se posse effugere, accidit quod caderet in flumine, sepelienda est. K

Ex quo innuitur, quod etiamsi pro euasione de manibus insidiarum, quas aliter putabat se non posse effugere, elegisset se præcipitare in aquam non deberet sepeliri. Et sic nec pro euitanda defloratione, nec pro alia causa cuiquam se occidere licet, Et est generale hoc propter radicem charitatis.

Tenetur enim quilibet in se diligere duo ex charitate, scilicet, salutem animæ, & corporis, vt ait Augustinus in libro de doctrina Christiana.

Ex ordine tamen charitatis salutem animæ plusquam salutem corporis diligere debet tàm affectu, quàm effectu. Affectu quidem, quia cum anima melior sit, amor ad ipsam maior habendus est.

Effectu autem, quia plura facere debemus pro conseruanda salute animæ, quam corporis. Ex hoc autem prouenit, quod si homo potest, tenetur seruare salutem vtriusque. Si autem non potest, tenetur salutem corporis pro salute animæ exponere. Salutem vero animæ semper seruare potest, scilicet, ne auferatur a se, & etiam ne auferatur ab alio.

Nemo enim potest alteri salutem animæ tollere, cum salus animæ nunquam tollatur, nisi per peccatum, & istud non potest committi nisi voluntariè. Nemo tamen voluntatem alterius cogere potest: ergo nemo potest alteri auferre salutem animæ.

Salutem autem corporis conseruare potest homo, ne auferatur à se, sed non potest conseruare, quin ab altero auferatur. Ideo nemo tenetur, ne ab altero occidatur, quia hoc non est in potestate sua.

Ex hoc sequitur, quod nunquam licet homini seipsum occidere pro conseruanda salute animæ. Nam si interdum salus animæ seruari non posset, nisi quis se occiderit tenetur se occidere, & cum salutem corporis diligere tenetur, & conseruare.

Potest tamen seruare vtramque, cum nemo sibi posset auferre salutem animæ. Nam si aliquis posset nobis illam auferre, ad hoc, quod non auferret, teneretur homo præuenire occidendo se, ne ille aliquid contra nos committere posset auferre salutem animæ. Nam si aliquis posset nobis illam auferre, ad hoc, quod non auferret, teneretur homo præuenire occidendo se, ne ille aliquid contra nos committere posset, per quod salutem animæ nobis auferret. Illa tamen non potest auferri ab aliquo, nisi à nobis, vt nunc probatum est: ergo peccabit homo si se occiderit, cum sine causa se occidat, quia simul salutem animæ, & corporis seruare potest. Et ita nullus casus est, in quo homini se occidere liceat, vt dicit Augustinus primo de Ciuitate Dei, & supra tactum est, nisi Deus hoc iubeat expresse, vel quodam familiari consilio, sicut fuisse de Samson credimus. Et tamen in hoc sollicitè attendendum est, ne quis faciliter talibus cogitationibus assentiat, sed probet diligenter, an à Deo sint. Sicut dicitur primo Ioannis quarto cap. Nolite adhuc credere omni spiritui, sed probate spiritus, an à Deo sint. Et hoc, quia etiam Satanas sæpe transfigurat se in angelum lucis, secunda Corinth. vndecimo capit. Et maximè vbi suadentur homini res tàm periculosæ, sicut est se occidere. Nullum enim peccatum grauius est, nec esse potest, saltem quantum ad damnum, quia in cæteris manet homini pœnitentiæ locus, cum vita superest, in hoc autem iam pœnitendi locus non est. Et ideo primâ facie quicunque talem cogitationem habet, debet credere eam a dæmone esse, quia Deus non vult mortem peccatoris, sed magis, vt conuertatur, & post conuersionem viuat. Ezechielis 18. capit. Mortem etiam iustorum non vult, quia vita illorum sibi acceptissima est, & toti mundo vtilis, quia iustis sublatis de medio, nihil nisi feces reorum manent.

Et si Deus velit aliquando mortem iustorum, vt eis pro laboribus retribuat, non vult illam a seipsis inferri, sed ab alijs fortiter, & patienter illatam tolerare, vel ipsemet naturæ legibus illos de corpore absoluet: Etiam attendenda erit causa, pro qua suadetur homini seipsum occidere, quia non poterat esse, nisi magna, quia effectus magnus est, & illam non debet quisquam plus approbare, sed cum filijs stare plurimorum.

Credendum est autem, quod si Deus alicui iuberet seipsum occidere, quod rarissimum est, quod ita manifestè ostenderet ei intentionem suam, quod non posset dubitare se a Deo moueri, sicut nemo dubitat se esse hominem. Si autem cogitatio ambigua sit a dæmone introductam esse credendum est, ideo summè eam detestari debemus.

Ad primum dicendum, quod melius est homini mori, quam vt gloriam suam quis euacuet, id est, gloriam innocentiæ, vel virginitatis. Et tamen non propter hoc se debet occidere, sed pati ab alio occidi pro innocentia vel virgini- Ad 1. arg.

ginitate seruanda. Nam non dicitur melius est homini se occidere, quàm vt gloriam eius quis euacuet, sed, melius est homini mori, id est mortem pati.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum etiam, quod pro virginitate seruanda non licet alicui se occidere. Ad dictum autem Hieronymi dicebant quidam, quod verum erat absolutè, scilicet, quod vbi castitas alicuius impugnatur potest se propria manu occidere, & tamen August. in epistola ad Donatum, & habetur 23. quæst. 4. c. Displicet: dicit, quod in nullo casu licet homini se occidere, inquiens: Quanquã in illa morte, quam tu ipse tibi voluisti inferre, non solum ad tempus, sed etiam in æternum moreretis, quia & si non ad salutem, non ad Ecclesiæ pacem, non ad corporis Christi vnitatem, sed ad mala aliqua cogereris, nec sic tibi mortem inferre debuisti. Et sic patet, quod etiam si quis vellet cogere alterum ad aliquod peccatum, quod ipse putaret se non posse resistere propter pœnas, quæ ei infligerentur, non licet seipsum occidere, vt non consentiat illi peccato, ad quod eum deducere volunt, quia tunc quando infideles persequebantur Christianos volentes cogere ad colendum idola, licuisset Christianis seipsos occidere, vt non cogerentur ad idolatriam, si putarent se inducendos ad idolatriam, timore pœnarum. Et tamen hoc nunquam licuit, sic dicit August. ibidem, scilicet, Considera scripturas diuinas, & discute quantum potes, & vide vtrum hoc fecerit aliquando aliquis iustorum cum ab eis tanta mala perpessi sunt, qui eos ad interitum cogebant, id est, ad idolatriam, quæ est mors æterna.

Dicendum ergo, quod in auctoritate Hieronymi illa dictio, absque, non excludit, sed includit: ita vt non intelligatur iste casus esse exceptus, sed esse in lege inclusus. Et est sensus. In persecutionibus non licet propria perire manu absq; eo, vbi castitas periclitatur, idest, etiam quando castitas periclitatur non licet propria perire manu, licet in isto casu maximè videretur, quod liceret alicui se occidere. Sic dicitur Canti. 4. Pulchræ sunt genæ tuæ absque eo, quod intrinsecus latet, id est, etiam istud, quod intrinsecus latet pulchrũ est: immo volebat dicere, quod istud pulchrius erat. Sic exponit Glos. 23. quæstio. 5. cap. Non nostrum; & Sanctus Thomas in quodam quolibeto.

Ad tertiũ arg. Ad tertium dicendum quod licet homini liberare se ab isto corpore: non tamen modo indebito. Et tamen per mortẽ se liberare est modus inconueniens: quia cum homo velit effugere angustias corporis, quæ sunt temporales, incidit in perpetuas angustias quæ deteriores sunt, vt ait August. primo de Ciuitate Dei, & habetur 23. q. 5. cap. Si non licet. Sed modus conueniens liberãdi se à passionibus corporis est per regulam prudentiæ, quia multas molestias huius vitæ potest homo euitare, si viuat prudenter, & temperatè licet omnes euitare impossibile sit, quia hoc ad beatitudinem pertinet. Est autem valde irrationabile, quod aliquis velit totaliter absolui à conditione naturæ, cum naturale sit homini passibilem esse.

An occidere aliquem casu sit peccatum? Quæst. CXV.

Ad primũ arg. QVæritur, an occidere aliquem casu peccatum sit? Dicunt quidam, quod sic: quia Genesis 4. dicitur de Lamech, quod cum esset sagittator putans occidere bestiam, occidit hominem, scilicet Cain, & reputatum est ei in culpam. Quia dicitur: Septuplum vltimo dabitur de Cain, de Lamech autem septuagies septies: & tamen non daretur pœna nisi iudicaretur peccasse.

Item dicitur Exo. 21. capite. quando viri rixantur inter se, si percusserit quis mulierem prægnantem, & abortum fecerit, si mors eius subsecuta est, reddet animam pro anima. Hoc tamen sine intentionẽ fieri poterat, ergo casuale homicidium est peccatum.

Item in iuribus, & maxime in decretis 50. dist. per totum inducuntur multa homicidia casualia, & iudicantur ibi esse peccata.

Dicendum, quòd homicidium casuale, quod omnino casuale est non imputatur ad pœnam, nec est aliquod pec-

A catum. Pro quo sciendum, quòd casualia à casu nominantur, ita quod casus est ibi agens. Est autẽ secundum Arist. 2. Phys. ipse casus causa agens præter intentionem. Et ideo ea, quæ casualia sunt propriè loquendo, non sunt intenta, nec voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium secundum August. consequens est, quod mala casualia inquantum huiusmodi non sunt peccata. Cõtingit tamen, quòd id, quod non est per se, nec actualiter volitum, & intentum sit volitum per accidens. Sicut ille, qui non remouet dispositiones ad aliquid dicitur velle facere ea, quæ sequuntur ex illo. Vnde si quis non remouet ea, ex quibus sequitur homicidium, dato, quod nolit homicidium actualiter, si tamẽ sequatur, dicetur voluisse homicidium. Ad hoc, quod aliquis sit omnino immunis ab homicidio, quod ipse facit, vel quod sequitur ex actu suo si-
B ne intẽtione eius requiruntur duo.

Primum est, quod det operam rei licitæ.

Secundum est, quòd adhibeat omnem diligentiam conuenientem. Dicitur autem aliquis dare operam rei illicitè quando id, quod facit, malum est, vel si bonum est, facit quando non debet, vel vbi non debet. Et sic de alijs circunstantijs: quia tunc si sequatur homicidium, etiam si non sit de intentione facientis, tenetur pro homicidio. De primo patet, vt si aliquis furabatur, & eijciebat extra domum aliquas res, quas furabatur, & contingit aliquid de illis rebus, quod graue esset cadendo interficere aliquem, tenebitur de homicidio, licet non intenderit occidere aliquem. Sic etiam est si rei licitæ operam dabat in loco illicito. Vt quod quis erudiatur ad artem sagittariam, vel ad alias exercitationes corporis per actus earũ
C licitum est. Si tamen in loco publico, per quem multi transire solent sagittas eijciat, licet præter eius intentionem sit, quod aliquis occidatur tenebitur de homicidio. Sic etiam, quando fit aliquid tempore non conuenienti, ita quod aliquid factum in vno loco vno tẽpore licitè fieri poterat, eo quod tali tempore damnum nullum inferre poterat, tamen alio tempore poterit fieri, in quo damnum sequatur ex conditione temporis. Et tunc tenebitur. Vt si quis volens cremare malas herbas in agro suo incendit illum in die aliqua ventosa: quia verisimile erat, quod ignis poterat transire ad agros vicinos & concremare illos, tenebitur de damnis sequentibus ex igne. Et non teneretur si adhibuisset omnem diligentiam, vtpote non faciendo ignem in die ventosa. De his, & similibus habes exempla extra de homicidio. c. Dilectus, & cap. Ex lite-
D ris, & c. Significasti. Secundum erat, quod adhibeat operans omnem diligentiam, quam debet, vt si ille actus, quem facimus sit talis, de quo possit sequi mors alicuius: tenemur cauere quantum sufficimus diligẽter inspiciendo, ne sequatur inde homicidium. Sicut qui deponebat fœnum de curru in loco, per quem non solebant homines transire, & respexit diligenter an aliquis ibi esset, & neminem videns fœnum deposuit, & quendam puerum interfecit proijciendo lignum, quod super currum erat, quem puerum prius videre non poterat, licet diligẽter inspexisset. Iste enim de homicidio non tenetur, nec irregularitatem incurrit extra de homicidio. c. Ex literis. His duob. obseruatis: licet ex actu nostro sequatur homicidium, non peccabimus: quia istud erit omnino inuoluntarium. Quod autem in rebus bonis, quas aliquis facit, & recta in-
E tẽtione, & cum omnium moderatione necessaria, aliquid inde sequens imputetur homini, omnino est irrationabile, & contra Dei legem. Sic dicitur Exo. 21. c. de illo, qui interfecit aliquem, non intendens occidere: quia non occidit homo illum: sed Deus scilicet. Qui autem non est insidiatus, sed Deus tradidit illum in manus eius: constituam sibi locum, quo fugere debeat. Quasi dicat: nolo, quod iste moriatur: sed dabo locum, ad quem fugiat, & ibi saluabitur. Nec licebit alicui ibi eum occidere: & datur ibi causa scilicet. Ego tradidi eum in manus eius, id est. Ego volui quod occideretur, & posui illum tanquam ministrum huius occisionis, eo non intendente. Et sic est, quis scindebat ligna, & euadens ferrum de manubrio percussit aliquem, & occidit. Nam non tenebitur: quia omnino est istud casuale, & non poterat præuideri. Sic dicitur Deuteron. 19. c. Sic etiam dicit, quod si

quis

F quis lapidem iecerit fortuitu, & absque odio, vel lignum proiecerit, & inde sequatur homicidium: non erit reus qui fecerit. Num. 35. cap. Quidquid omnino est casuale, nullo modo pertinet ad nos, nisi sicut ad causam omnino per accidens, ideo imputari non debet. Sic dicit August. ad Publicolam. Absit, vt ea, quæ propter bonum, & licitum facimus, si propter hoc præter nostram voluntatem quidquam mali acciderit nobis imputetur, De his S. Tho. secunda secundæ q. 64. art. 8.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum quòd Lamech fuit reus homicidij, quia non adhibuit sufficientem diligentiam ad vitandum homicidium quia fortè potuerat habere ex conditione loci, vel temporis suspicionem de Cain, vel de aliquo alio, ne lateret inter alia frutecta, inter quæ ipse persequebatur feras. Maximè quia cognitum erat, quod Cain erat vagus, & profugus ex Dei maledictione, quia G Deus dixerat ei; Vagus, & profugus eris super terram. Gen. 4. Et ita vagabatur, & omnes hoc videbant. Ideo cùm Lamech sagittauit eum, etiam si putasset esse feram, peccauit, quia non considerauit, an esset Cain, cum verisimiliter posset hoc credere. Vel fortè fuit aliqua alia negligentia. Nam nescimus modum determinatè, quo Lamech occidit Cain, sed solum scimus quod occidit eum: & quod peccauit occidendo. Gen. 4. c. Vnde fortè esset maior negligentia, aut dolus, ita quod intendisset occidere Cain. Vnde non constat nobis an fuerit illud homicidium purè casuale.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod tenetur de homicidio in hoc casu, vel de percussione, eo quod fuit in culpa, vt cum rixarentur viri inter se aliquis eorum indiscretè se habens, percussit mulierem prægnantem. Poterat autem H occidi mulier pregnans dando operam licitæ rei, & adhibita omni diligentia, & tunc non teneretur occidens: sicut etiam non teneretur occidendo virum, aut mulierem non prægnantem. Sed differentia in muliere prægnante est propter puerperium, siue sit formatum siue non, quia etiam si mulier non moriatur, potest percutiens teneri de homicidio, vt dicetur infra in q. 119.

Ad tertium dicendum quòd licet homicidia, de quib. ibi dicit, sint casualia: quia tamen non dabatur opera rei licitæ, vel quia non adhibebatur omnis diligentia necessaria, tenentur de homicidio facientes.

An occidere aliquem pertineat ad Sacerdotes in casu, in quo iustum est aliquem occidere? *Quæst. CXVI.*

I Quæritur, an occidere aliquem ex intentione pertineat ad Sacerdotes, scilicet, in casu, in quo iustum est aliquem occidi?

1. Arg. Dicunt quidam quod sic: quia malefactores poterunt occidere Sacerdotes: quia Apostolus dicit, imitatores Dei estote, sicut & ego Christi. Et hoc maximè pertinet ad Sacerdotes, & Pontifices, qui sunt medij inter Deum, & populum. Ad Hebr. 5. cap. Deus tamen, quem imitari debemus, occidit peccatores, vt patet in Aegyptijs, & in Israelitis, quos sæpe occidebat in deserto, quando tentabant eum. Et etiam viri sancti hoc faciebant: quia Moyses, & Leuitæ occiderunt viginti tria millia de idolatris: quia coluerunt vitulum: Exo. 32. cap. Samuel quoque vir sanctus occidit Agag regem Amale- K citarum 1. Regum 15. cap. Phinees etiam summus Sacerdos occidit Hebræum coeuntem cum scorto Madianitide, & non fuit prohibitus à sacerdotio, sed potius per hoc fuit sibi promissum sacerdotium in sempiternum; Numeri 25. Et Elyas occidit sacerdos Baal 3. Regum 18. c. Et Mathatias sacerdos occidit Iudæum colentem idola. 1. Machabæ. 2. cap. In nouo etiam testamento Petrus occidit Ananiam, & Saphiram Act. 5. & 23. q. 9. c. occidit Phinees.

Item potestas spiritualis maior est temporali, & magis Deo appropinquans, & tamen potestas temporalis, secundum quam iudices occidunt malefactores, est à Deo, & vocantur per illam ministri Dei: ad Rom. 13. & 23. quæst. 5. cap. qui malos: ergo magis conueniet sacerdotibus, & alijs clericis habere potestatem ad occidendum malos.

F Item quicunque licitè assumit aliquod officium, licitè exequi potest omnia, quæ pertinent ad illud, sed officium principis terræ est malos punire, & occidere per se, & per Iudices ab eo missos 1. Petri 2. Subditi estote omni creaturæ propter Deum, siue Regi tanquam præexcellenti, siue Ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malorum; Sacerdotibus tamen competit principatus terrarum: quia sæpe habent iurisdictionem temporalem, vt patet in episcopis, & in omnibus locis subiectis Eccl. ergo Prælatis istis conueniet occidere malefactores. *2. arg.*

Respondetur ad quæsitum q. Dicendum, quod non conuenit Sacerdotibus, & generaliter omnibus cõstitutis in sacro ordine quenquam occidere per iustitiæ administrationem in casu, in quo malefactor occidi poterat per eum, qui gerit publicam administrationem.

G Nam in alijs casibus non licet alicui habere intentionem occidendi, cùm sit persona priuata. Ideo de illis non est dubium. Sed in casu, in quo licet alijs hominibus occidere quenquam non licet constitutis in sacro ordine, & etiam eis, qui ad sacrum ordinem ascendere volunt. Nam si laicus sponte aliquem occiderit, quantumcunque sit causa legitima, non licebit ei ascendere ad sacros ordines: quia irregularitatem contraxit cũ voluerit aliquem occidere, & occiderit, & ideo in existentibus in sacro ordine est prohibitum quenquam occidere, aut mutilare, & istud est de iure Diuino; quia Apostolus prima ad Timo. 3. cap. describens cõditiones Episcopi, & omnium Sacerdotum dixit, quod oportebat eum esse non percussorem.

Per quod non solum homicidium, sed etiam mem- H brorum detruncatio intelligitur. Postea etiam omnia iura Ecclesiastica vetuerunt sacerdotes occidere quenquam, generaliter inhibentia istud eis, & omnibus in sacro ordine constitutis, & qui homicidium commiserit non permittitur ad superiorem ascendere ordinem, nec in suscepto ministrare, qui verò nullũ adhuc suscepit, ad nullum ascendere potest. Causa huius duplex assignatur. Prima, quia omnes, qui in sacro ordine sunt constituti, ad ministerium Altaris electi sunt, in quo passio Christi repræsentatur, 1. Corint. 11. c. Quotiescunque feceritis, mortem Domini annunciabitis. Christus autem cum percuteretur non percutiebat, & cum pateretur non comminabatur; prima Pet. 2. c. Ideo non conuenit ministris suis, quod percutiant, aut occidant, sed debent esse valde mansueti, & non solum ab occisione, sed I à contentione abstinentes, sicut de Christo fuit. Isa. 42. c. & allegatur in s. 12. scilicet. Ecce puer meus, quem elegi dilectus meus, in quo bene complacuit animæ meæ. Et sequitur. Non contẽdet, nec clamabit, nec audiet quisquam in plateis vocem eius. Ipsum autem Christum imitari debent ministri Altaris; quia Ecclesiastic. 10. cap. dicitur, secundum iudicem populi, sic & ministri eius. Secunda causa assignatur; quia clericis committitur administratio nouæ legis in qua non ponitur aliqua pœna corporalis occisionis, vel mutilationis, sicut ponuntur in legibus humanis, & lege veteri. Ideo clerici in sacris constituti ab occisione, & mutilatione abstinere debent, vt possint esse conuenienter ministri Altaris. Aliàs causatur in eis irregularitas, quæ est quædam nota, vel macula, secundum quam redduntur inepti ad ministrandum in sacro ordi- K ne. Et vocatur illa macula irregularitas in quantum causatur per hoc, quod agitur contra regulam Ecclesiasticæ disciplinæ. De qua irregularitate dicetur 1. Timo. 3. c. De his sanctus Thomas secunda secundæ, quæst. 64. artic. 4.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod licet Deus occidat malos, Sacerdos non debet occidere illos, etiam si sit minister Dei.

Omnes namque bona facientes ministri Dei sunt, cum nullum bonũ esse possit, qđ in homines à Deo non descendat; Iacobi 1. c. Et sic sunt omnes inquantũ bonum faciũt quidã ministri, vel instrumenta Dei, Agens aũt principale operari potest per diuersa instrumenta, & non sunt omnia ad vnum, sed ad diuersa opera. Sicut apparet in fabro, & carpentario, & generaliter in quolibet artifice. Sacerdos ergo licet minister Dei sit, non tamen ad omnia opera Dei, ideo multa alia erunt, quæ ei non conuenient.

ue nient. Et ita est de occisione malorum, in quo laici ministrant Deo conuenienter, & non Sacerdotes. Sicut Sacerdotes conuenienter ministrant Deo in Altari, in quo laici conuenienter non ministrarent. Etiamsi viri iusti essent, & magnæ dignitatis, sed repelli debent si hoc facere vellent. Sicut quando Rex Ozias assumpto thuribulo ministrare voluit super Altare, Azarias sacerdos magnus, & octuaginta sacerdotes ingressi post eum restiterunt sibi, dicentes: Non est tui officij Ozia, vt adoleas incensum Domino, sed sacerdotum filiorum Aaron, egredere de sanctuario, ne contempseris: quia non reputabitur tibi in gloriam 2. Paralipomenon. 26. cap. Sacerdotibus ergo solum competit ministerium inter Deum, & populum, & non occidere, nec percutere. Cum dicitur de Moyse, & Leuitis, quod occiderunt idolatras: dicendum, quod fecerunt ex mandato Domini: quia Moyses erat propheta, per quem Deus loquebatur, & ipse quasi ex parte Dei iussit Leuitis occidere malefactores: Exod. trigesimosecundo cap. scilicet. Si quis Domini est, iungatur mihi: Et tunc dixit, quod vnusquisque occideret idolatras illos.

Aliter potest dici, & melius, quod etiamsi Deus nihil mandasset specialiter, nec generaliter, istud fuisset licitum. Moyses namque erat Princeps totius populi Israel, & ipse iudicabat de omnibus causis eorum: Exod. 18. & Deuteronomij 1. cap. ideo ad eum pertinebat punire omnes delinquentes, quales nunc erant isti idolatræ. Et quia Moyses per se non poterat exequi sententiam suam poterat constituere ministros, quos vellet, & minister iudicis licitè occidit, quem iudex præcipit, vt ait August. in quæstionibus Exod. & habetur 23. quæstione 5. capitulo Cum minister.

Quare nō erat irregularitas in veteri testamento sed in nouo.

Potuit ergo mandare istis leuitis illud facere, qui non erant prohibiti. Nam irregularitas inducitur per legem, & tamen apud illos non erat aliqua lex de contrahendo irregularitatem. Et erat hoc rationabile: quia ministerium noui Testamenti est multo excellentius ministratione veteris Testamenti. Ideo debuerunt quædam pertinentia ad perfectionem esse in ministris noui Testamenti, quæ non essent in Sacerdotibus veteris legis. Etiam quia potissima causa irregularitatis accipitur in nouo Testamēto per hoc, quod sacerdotes, & alij ministri altaris debent esse similes Christo, qui non percutiebat, licet percuteretur. Sacerdotes tamen veteris Testamenti non habent aliquē, quem imitarent, propter quem debeant abstinere ab occisione malefactorum: ideo non fuit inter eos irregularitas. Alia etiam est causa potissima, scilicet quia Sacerdotes veteris legis erant ministri ipsius legis, & in illa ponebantur pęnæ corporales: ideo licebat eis occidere, & mutilare. In nouo autem Testamento nulla pęna corporalis ponitur, ideo Sacerdotibus nostris irregularitas est occidere, vel mutilare. Et per hoc patet ad id, quod dicitur de Phinees, qui fuit Sacerdos magnus, & etiam de Mathathia. Non enim erit vetita eis occisio malefactorum iniquantium Sacerdotibus. Cum autem obijcitur de Samuele dicendum, quod ipse non erat sacerdos, sed Leuita solum, vt ostenditur 1. Paralipom. 66. Ideo etiam si Sacerdotibus veteris Testamenti posset competere irregularitas, non ideo competeret Samueli, qui erat Leuita, & tamen, vt ostensum est, nec Sacerdotibus, nec Leuitis accidebat irregularitas in lege. Cum autem dicitur de Elia; dicendum, quod de illo non apparet, an esset Sacerdos, vel Leuita: immo magis creditur; quod esset laicus. Et sic nulla irregularitas in eo esse poterat. Nam dato, quod Sacerdotes, & Leuitæ veteris testamenti possint esse irregulares, laici tamen non poterant irregularitatem contrahere sicut nunc. Rō est, quia nunc laici possunt effici Sacerdotes ascendendo ad ordines sacros. Si verò homicidium commiserint antequam promouentur inhabilitantur per hoc ad ordines sumendos. Et ista inhabilitas vocatur irregularitas. In veteri autem Testamento laici non poterant effici Sacerdotes, nec Leuitæ, cum sacerdotes, & Leuitæ essent ibi de certa progenie. Et si quis de alia conaretur ministrare inter Sacerdotes, & Leuitas occidi debebat. Numeri 3. & 16. & 18. c. & ira magna Dei erat super populum, si hoc permitteret. Numeri 10. c. Ideo Elias non erat prohibitus occidere sacerdotes Baal.

A Si quis autem dicat, quod Elias erat Sacerdos: quia fecit sacrificium holocausti Domino 3. Regum 18. c. Dicendum, quòd non probatur ex hoc: quia istud licuit sibi, vt propheta à Deo inspirato ad faciendum istud. Nam si Sacerdos fuisset, & oblisset secundum legem Sacerdotū solum obtulisset holocaustum in templo ad hostium tabernaculi, aliàs esset reus mortis. Leui. 17. Et tamen obtulit sacrificium in monte Carmeli, & seruauit ibi alias cęremonias, scilicet, fundere aquam super Altare, & super carnes sacrificij. 3. Regum 18. c. quod Sacerdotibus nullo modo facere liceret: quia omnes cęremoniæ holocausti erant determinatę. Leui. 1. c. & ad illas nihil licebat addere Deutero. 12. Ergo non apparet ex hoc Eliam fuisse sacerdotem: quia non obtulit sacrificium, sicut sacerdos, sed sicut habens specialem potestatem à Deo. Et tunc
B etiam non sacerdotibus licebat hoc facere, sicut apparet de Moyse, qui non erat Sacerdos, cum non esset de progenie Aaron, & etiam filij sui non fuerunt computati inter Sacerdotes, sed inter Leuitas 1. Parali. 23. cap. Ipse tamen sacrificia faciebat quādo consecrauit Aaron, & filios eius Exo. 29. & Leui. 8. capitib. Cum autem obijcitur de Petro. Dicendum, quod ipse neminem occidit. Nam Ananiam, & Saphiram non occidit ipse, sed Deus, ipse verò prænunciauit mortem illorū per spiritum Sanctum Act. 5. c. Tale autem opus homicidium non vocat: quia homicidium, quod impedit promotionem, vel executionem ordinis, factum requirit, & tamen Petrus nec per se homicidium fecit, nec consilium de faciendo dedit, aut imperauit. Ita, quod ex eius imperio vel consilio sequeretur homicidium, ideo opus istud ad irregularitatem non perti-
C nebat. Sic dicit Chryso. super Matth. homilia 19. & habetur 23. q. 8. cap. Occidit Phinees scilicet Petrus geminum homicidium fecit: fuit tamen opus spirituale, quod factū est: ergo non potuit esse irregularitas per istum actum Petri, etiam si fuisset subiectus legibus nostris Ecclesiasticis, quæ nunc sunt. Ad secundū dicendum, quod sicut maior est, & melior potestas clericorum, quam laicorum, ita cōpetunt ei meliores administrationes, quam occidere, & percutere scilicet spirituales ministrationes. Ipsę autē corporales ad laicos potius pertinent tanquam minores, quā vt ad Sacerdotes pertinere debeant. Cum autem dicitur, quod clerici sunt aliquando Domini terrarum: dicendū, quod competit eis iurisdictio puniendi malefactores, & tamen per seipsos non puniunt, nec sententiant condemnando. Nam causa sanguinis omnino prohibita est cleri-
D cis scilicet quod non possunt eam pronunciare, nec dictare, nec esse notarij eius, nec interesse debent ei, nec aduocare in illa: extra, ne clerici, vel mo. c. sententia sanguinis: Committere possunt autem iurisdictionis executionem laicis: quibus conueniet in causis criminalibus procedere, & tunc nulla irregularitas est ipsorum committentium: quia ipsi neminem iubent occidi, nec etiam consulunt de aliquo, quod occidatur, sed quando tribuunt, vel committunt potestatem iurisdictionis committunt omnia, quæ pertinent ad criminales causas: siue aliquis sit aliquando occidendus, siue nunquam: in nullius ergo mortem consentit, qui in generali iurisdictione delegat. Sicut etiam legislator dando legem, quod homicidæ, vel alij crimino si occidantur, non committit irregularitatem, etiam si postea per legem multi occidantur: quia nō est intentio sua,
E quod aliquis occidatur, sed magis, quod timore legis omnes caueant a delictis. Et poterat esse, quod nullus occideretur per talem legem, & tamen irregularitas factum requirit. Ideo etiam si aliquis expresse mandaret aliquem occidi, vel mutilari, & non fieret, irregularitas nulla erat, ideo per legis conditionem legislator irregularitatem incurrere non potest: quia nullius mortem pręcipit specialiter, nec etiam intendit in generali mortem alicuius, sed magis, quod timore legis abstineant à delictis. Si autem aliquis criminosus postea post illam legem occidatur, non fuit directè intentio legislatoris de occisione istius, quam non potuit pręcogitare. Nec etiam de occisione alicuius in generali: quia potius ipse vellet, quod timore legis nemo peccaret, & nemo occideretur, quàm quod peccaret, & occideretur. Sic tenent Iuristæ, & nota aliqualiter Glo. in Decre. distin. 3. c. vlti.

Ad 2. arg.

An

An liceat iudici, vel alteri aliquando occidere innocentem? Quæst. CXVII.

Prima rō QVæritur, an liceat iudici, vel alteri homini aliquando occidere innocentem? Dicunt quidam, quod aliquando licet. Nam non potest laudari aliquis in scriptura nisi de bono opere, & tamē Abraham laudatur Gen. 22. & ad Hebræ. 11. cap. quòd voluit occidere filium suum Isaac innocentem ex mandato Dei: ergo occidere innocentem licet aliquando. *2. ratio.* Item quod fit secundum ordinem iustitiæ peccatum non est, sed iudex quandoque cogitur secundum ordinem iustitiæ occidere innocentem, vt pote quando per falsos testes conuincitur de crimine, & iudex secundum legem cogitur eum condemnare. Minister quoque iudicis innocentem ex mandato iudicis occidit, & iustè agit obediendo: ergo innocens iustè occiditur.

Respondetur ad q̄situm quæstionis. Dicendum, quòd occidere hominem realiter malum est: quia homo est aliquid propter se, cuius vita non est ad aliquem vsum alterius rei, sicut pecora, & plantæ subijciūtur nobis, & vita, & mors eorum est in arbitrio nostro. Nō est autem sic de homine, ideo nunquam est iustum hominem occidi, nisi secundum quòd aliqua vtilitas potest prouenire reipublicę ex occisione alicuius hominis, qui pars est eius. Est autem homo aliquis peccator, & aliquis innocens. Occisio autem peccatoris etiam secundum se bona non est: quia homo est, & naturam bonam in illo diligere tenemur: sed inquantum vtile est reipublicæ istum occidi ne corrumpat, vel lędat statum eius, iustum est illum occidi per eum, qui habet auctoritatem publicam, & solum hac intentione, vt non lædat rempublicam. Homo autem innocens est vtilis politiæ: quia vita iustorum auget, & conseruat rempublicam: ideo absolutè innocentis occisio nunquam licita est: quia non potest conuenire reipublicæ. Aliàs autem priuatis occidere neminem licet, nisi se defendendo. Et tamen tunc qui iustè se defendendo aliquem occidit: non innocentem, sed nocentem occidit: quia non esset iusta defensio istius, si ille iustum iustè persequeretur. De his S. Thom. secunda secundæ. q. 64. artic. 6.

Ad Primam rationem. Ad primum dicendum quod Abraham laudatur: non quia voluit occidere Isaac, sed quia ex Dei mandato hoc voluit: nam aliàs volens fuisset execrabilis, vt ait Augus. in quæstionibus Exo. & habetur. 23. q. 5. ca. Lex æterna. Deo autem tenetur obedire omnis homo. Ideo cum de mandato eius constiterit, non est distinguendum quid iubeat: quia quidquid ipse iusserit, iustum est. Etiam occidere Isaac non erat occidere simpliciter innocentem: quia licet hominibus esset Isaac innocens, Deo tamen non erat innocens: quia apud Deum nullus per se innocēs est. Exo. 34. cap.

Ideo pro aliquo tenebatur Isaac Deo ad mortem, & poterat illam petere Deus, quando vellet, & per quemcunque vellet. Aliter etiam potest dici, quòd Deus occidit non solum peccatores, sed etiam iustos. Et hoc sibi licitum est. Nam etiam si nunquam peccasset quisquam originaliter, nec Adam actualiter, poterat Deus nos iustè occidere: quia poterat vti sicut re sua ad arbitrium suum: quia homo est possessio eius, & non potest dicere ei: cur me fecisti sic, sicut nec vas figulus, ad Ro. 9. c.

Maximè quia per mortem poterat nos ordinare ad meliorem statum, sicut nunc facit: quia per mortem transit homo ad vitam æternam. Minister autem tenetur obedire iudici, etiamsi iniustum mandaret, dum tamen non esset error intolerabilis: quantomagis quando iustum mandat? Deus tamen nihil iniustum agere potest, quia ex eo, quòd ipse iubet, iustum est: ideo à fortiori tenebitur quilibet obedire ei, cum omnes sint ministri eius, & serui.

Ad secun. Ad secundum dicendum de iudice, quòd cum innocens falsis testibus conuincitur, aut hoc constat iudici scilicet quòd testes isti sint falsi: quia scit hoc tanquam persona priuata, aut nullo modo. Si nullo modo constat, iudex nō dicetur occidere innocentem, quia hoc nescit: immo potius constat ei, vt iudici eum esse reum criminis, & tunc nullum dubium est. Et etiam si sententia tradita executioni

F constet iudici tanquam personæ priuatæ, vel etiam tanquam iudici, quod ille erat innocens: nullum scrupulum habere debet de occisione illius: quia omnino eum iuste occidit scilicet habens auctoritatem per iustam legem, & ostensa iusta causa, & iusta intentione.

Cum ergo ipse diligenter se habuerit in procedendo secundum viam iuris, nihil sibi timendum est: quia non poterat ipse de occultis diuinare. Si autem antequam sententia feratur, iudici constat tanquam priuatæ personæ illum esse innocentem, & falsos esse testes, dicit S. Tho. quod debet diligentius examinare testes, vt inueniat aliquam causam liberandi innocentem: sicut fecit Daniel. Nam iam condemnata Susanna ex depositione seniorū, Daniel subtiliter inquirendo à testibus sigillatim, fecit eos variare. Danielis 13. ca. Ita iudex si discretus est, potest di-
G uersa petere in examinatione ipsorum, secundum quæ cogat eos variare: quia falsitas non est faciliter defensabilis. Ideo cum constet iudici eos falsa dicere, tādiu inquirere sigillatim ab eis quousque faciat eos in dictis suis esse varios, vel singulares. Et sic habebit occasionem liberandi innocentem. Si autem hoc non potest remittet eum ad superiorem, potius eligens, quod per alterum liberetur, vel condemnetur. Si autem hoc non potest, vtpote quia non habet superiorem poterit subdelegare causam, & erit idē. Si autem superiorem habet, & ille non recipit deuolutionem causæ, sed cogit eum iudicare, tenebitur secundum allegata, & probata condemnare eum. Et tunc non condemnat innocentem, sed nocentem: quia talem eum iudici constat per testes. Et si constet vt personæ priuatæ esse innocentem, non potest eum absoluere: quia persona pri-
H uata iurisdictionem non habet. Et tunc iudex non interficit innocentem, sed testes, qui eum nocentem testati sunt. De hoc aūt scilicet an iudex teneatur sequi allegata, & probata ex necessitate, etiam vbi contrarium sibi constat, dicetur magis Luc. 12. cap. vbi de iudice agetur, & tamen istud, quod dictum est satis rationabile videtur: licet alij contrarium sentiant, de quibus ibi dicetur. De ministro autem dicendum, quod aut constat ei de innocentia condemnati, vel non. Si non constat, nullus scrupulus est, sicut in iudice. Si autem constat, tenetur iudici obedire, nisi sententia importet intolerabilem errorem. Quia tunc non est obediendum, vt si iudex mandaret aliquem occidi: quia vir bonus est, vel quia est de tali, aut tali loco, ita quod ipsa causa expressa in sententia nullo modo faciat ad condemnationem: quia aliàs illi, qui occidebant Martyres ex man-
I dato iudicum, non peccassent, quod falsum est. Sed dicendum, quòd peccabant, quia sententiæ latæ contra Martyres continebant errorem intolerabilem. Ideo enim condemnabantur: quia Christum adorabant, qui erat verus Deus apertissima miracula faciens. Et ob hoc sæpe ipsi ministri iudicum recusabant Martyres punire, sed potius ipsi cum eis pati volebant, quando autem sententia non continet errorem intolerabilem, minister exequi tenetur: quia non pertinet ad eum iudicare de sententia iudicis, cum nudum ministerium ei competat.

Quod sit maius peccatum, occidere iustum, aut peccatorem? Quæst. CXVIII.

K QVæritur, quod sit maius peccatum, occidere virum iustum, aut peccatorem? Aliqui volunt quod sit grauius occidere peccatorem. Quia peccatū nunc videtur esse maius, quando per istud maius nocumentum infertur ei, in quem infertur. Et tamen occisio magis nocet peccatori, qui perit in corpore & anima, quam viro iusto, quem de miseria huius vitæ liberat, & transire facit ad æternum bonum.

Dicendum, quòd aut consideratur hic grauitas peccati secundum se, aut consideratur damnum, quod per peccatum infertur. Si grauitas, dicendum, quòd grauius est occidere virum bonum, quàm peccatorem, & Christianum magis, quàm Paganum. Nam occisio peccatum est in quantum est contra charitatem. Et sic quanto fuerit magis contra charitatem, erit tanto deterior. Tenetur tamen, quilibet cęteris paribus magis diligere iustum, quàm peccatorem: quia plus habet de eo, propter quod

dili-

diligibilis est; Christianus etiã magis, quam Paganus diligendus est, sicut dixit Apostolus, quòd operemur bonũ ad omnes maximè autem ad domesticos fidei, id est, ad fideles. Est ergo magis cõtra charitatem occidere iustum, quam peccatorem, & Christianum quam Paganum, & sic erit peccatum maius, assignat autem quatuor causas ad hoc sanctus Thom. secunda secundæ, q. 64. art. 6. Prima est, quam nunc diximus: quia plus nocet ei, quem plus diligere debet. Secunda quia infert iniuriam ei, qui minus dignus est iniuria. Nam uir bonus non est dignus iniuria aliqua, & sic magis contra iustitiam agit. Tertia, quia priuat communitatem maiori bono, & tamen nocere communitati est peccatum graue: quia sicut bonum commune est diuinius, & amabilius, quam bonum particulare 1. Ethi. ita nocere communitati peius est, quam nocere priuatis. Quarta, quia Deum magis contẽnit: Luc. 6. Qui vos spernit, me spernit. Et loquitur de Apostolis; qui erant viri boni. Si autem loquamur de damno, quod per peccatum infertur, dicendum, quod maius damnum est occidere peccatorem, quam iustum, cum peccator pereat, iustus autem saluetur. Sic innuit August. & habetur 24. q. 3. cap. Si habes. Vbi dicit, quod grauius damnum est, si vna anima per peccatum infidelitatis pereat, quam si mille corpora Martyrum de Ecclesia extrahantur, & interficiantur. Et ob hoc ad cautelam maior pœnitentia imponitur occidenti Paganum iniustè, quam Christianum. Sed in hoc distinguendum est: quia aut erat paruulus Paganus, aut adultus, si paruulus, maior pœnitentia imponitur occidenti eum, quam Christianum paruulum, vel adultum, eo quòd de conuersione paruuli istius poterat sperari, nunc autem constat, quod omnino perit. Si autem sit adultus, videtur esse maius damnum occidere Christianum adultum, quàm Paganum adultum, eo quòd de Pagano adulto iam forte erat pauca spes conuersionis, maximè si erat in ætate prouecta, & tamdiu conuerti noluerat. Etiam quia ille adhuc poterat saluari: quia cum esset adultus, poterat in morte dolere de peccatis, & maximè, quia fuisset semper in statu illo damnato, & sic poterat saluari. Et ob hoc grauius damnum est occidere paruulos Paganorum, quam adultos: tum quia paruuli adhuc conuerti possunt, tum quia in morte pœnitere non possunt ad hoc, quod saluentur. Istud autem est quantum ad damnum, peccatum tamen maius est bonum virum occidendo. Ad argumentum dicendum, quod in operationibus, & quibuslibet rebus semper debet considerari id, quod est per se, & non quod est per accidens. Quia sicut istud non constituit speciem actus, ita nec dat directè maiorem, aut minorem bonitatem actui bono, nec grauitatem actui malo. Est e igitur iustum, & bonum est conditio personæ, quæ aggrauat delictum per se. Quod autem pereat aliquis æternaliter, vel saluetur, non pertinet directè ad occisorem. Nam quod iustus saluetur non est ex eo, quod Deus vult eum propter bona opera saluare. Quod etiam peccator pereat æternaliter non pertinet hoc ad occisorem, sed ad Dei iudicium, ideo illa non sunt consideranda quantum ad aggrauationem delicti. Et sic absolutè erit maius delictum occidere virum bonum, quam peccatorem.

An illi, qui procurant aborsum mulieris sint censendi homic.dæ? *Quæst.* CXIX.

QVÆRITVR circa illos, qui puerperium destruunt scilicet, cogentes fœminam ad aborsum percutiendo vel venena tribuendo, & de illis, qui venena tribuunt, vt conceptus non fiat, an isti iudicentur homicidæ? Dicendum, quod homicidium nunquam est nisi cum homo occiditur ab homine, & quoniam in aborsu non contingit semper occidi hominem, aliquando erit sine homicidio. Pro hoc sciendum, quod ille, qui per vulnera, vel venena, aut alia destruxit conceptum, siue fecerit permittente muliere, quæ conceperat, aut ea inuita, non differt quantum ad hoc, quod est esse homicidium, vel non, sed solum quantum ad esse maius peccatum, vel minus. Nam non consentiente muliere, manifestum est esse maius peccatum, cum non

A soli fœtui, sed etiam matri iniuria irrogetur. Si autem ipsa consentit, iniuria ei non fit: quia nolens non potest iniustum pati 5. Ethic. Sed tunc fit iniuria patri fœtus, & ipsi legi, & fœtui, si animatus est. Dicendum igitur, quod aut manifestum est fœtum esse animatum, aut manifestum est, quod non est animatus, aut est dubium, Primo modo homicidium est: quia homo occidit, vt dicit Hierony. & August. & habetur 4. Sen. dis. 31. Et ideo qui sic occidit, irregularis est tanquam homicida. Et etiam secundum legem humanam tenetur occidens puerperium sicut homicida per legem Aqu. licet illa distinguat crimina in multa capita. Istud autem non vocat homicidium, sed ruptum. Vnde sic occidens tenetur de rupto, & non de occiso. Et tamen quantum ad nos non est differentia aliqua: quia homicidium istud vocamus, & pœnitentia imponitur se-
B cundum leges Ecclesiasticas, sicut pro homicidio. Si autẽ conceptus nondum erat animatus, homicidium non est; vt ait Hieronym. & habetur 36. dist. cap. Nasci. Nec etiam est irregularis hoc faciens. Et tamen quantum ad pœnitentiam, quæ secundum canones iniungitur, habetur ille tanquam homicida, vt habetur 25. distin. c. criminis. Si autem dubium erat, an esset conceptus formatus, si probabiliter creditur, quod erat formatus debet abstinere tanquam irregularis ab administratione in sacro ordine, nec debet ascẽdere ad superiores, quãdiu mãserit in ista credulitate. Si autem illam deposuerit poterit ministrare, & tamen ipse iudicari non potest tanquam homicida, cum nõ constet puerperium fuisse animatum. Si autem mulier sibi ipsi venena tribuit, vel procurat aborsum distinguendum est sicut supra. Nam si erat formatus fœtus, se-
C cundum leges humanas occiditur, ff. de pœnis. l. si quis aliqua. Si autem non erat formatus conceptus, vel erat dubium, nõ occiditur, sed in exilium mittitur, ff. ad l. Cornel. de sicariis, l. si mulier. De his autem, qui dant venena, ne conceptus fieri posset, siue mulier sibi tribuat, siue aliquis alius mulieri, homicidium non est. Cum nondum sit formatus fœtus immo nullus fœtus est, sed impeditur, vt non fit. Et quamquam istud crimen sit magnũ, tamen homicidium maius est. Et etiam procurare aborsum maius est, etiam nondum formato fœtu. Si tamen iam formari cœperat: quia quando quis tribuit venena, ne sequatur conceptus, potest esse, quod illa venena nihil proficiant: quia forte mulier illa, cui tribuuntur alias non erat conceptura. Cum vero fœtus etiam nondum animatus occiditur, maius est; quia iam aliquid factum erat,
D & ordinatum esse, quod ibi homo nasceretur, nisi per venena impediretur: graue ergo peccatum est vtrunque, sed maius quando destruitur puerperium. De istis dicit Augustin. quòd si ambo coniugẽs procurant non nasci prolem, non sunt coniuges, sed fornicarii, si ista intentione a principio conuenerunt. Si autem vir solus hoc vult iam non maritus, sed adulter est. Si vero sola vxor ipsa non vxor, sed meretrix est, & patet 4. Sen. distinc. 31. Vnde dicit Sanctus Thom. ibidem istud esse peccatum plusquam bestiale: quia bestiæ ex coitu prolem expectant, quod ergo velit quis prolem non habere eum coire velit, & procuret non habere illam, peior quàm bestia efficitur, & tamen nondum est homicidium quia non erat fœtus formatus. De pœna homicidiorum, quoniam vt in plurimum irregularitas est pœna, de qua
E dicetur prima Timo. 3. c.

De speciebus homicidij. *Quæst.* CXX.

QVÆRITVR de speciebus homicidij. Dicendum, quod cum homicidium sit hominis occisio, solum erit homicidium quando homo realiter occiditur, & sic esset homicidium reale. Scriptura tamen sacra, & etiam iura accipiunt aliquando homicidium interpretatiuè, & per quandam similitudinem. Et secundum hoc distinguitur homicidiũ in spirituale, & corporale. Spirituale homicidium uocatur quando quis spiritualiter, & quadam iurisdictione occiditur. Et hoc fit quinque modis, scilicet odiendo, detrahendo malè consulendo, nocendo, uictum subtrahendo. De primo dicitur prima Ioan. 3. c. qui odit fratrem suum homicida est.

de

de isto, & de alijs tribus modis sequentibus habetur de Peni. dist. 1. c. homicidium, & c. Omnis iniquitas & c. Nolite putare. In primo istorum potest intelligi, quod dicitur Ioan. 8. de Diabolo, quod a principio homicida erat, id est desiderium habens occidendi hominem propter odium, & inuidiam. De 5. scilicet, de subtractione victus habetur 86. distin. capit. Pasce fame: scilicet, Pasce fame morientem, quòd si non paueris occidisti. Quilibet modus istorum est peccatum mortale, licet non sit ita graue sicut homicidium corporale. Leges autem humanæ de talibus homicidijs non loquuntur, nec pro eis ponunt pœnas similes pœnis homicidiarum. Nam ista sunt peccata mentis, lex autem humana de actu interiori non curat, nisi prodeat in actum exteriorem. Etiam secundum legem Ecclesiasticam nõ imponitur pœna pro homicidio. Etiam irregularitas, quæ consequitur ad homicidium voluntarium, nunquam causatur ex istis, sed solum in corporali homicidio. Corporale autem homicidium committitur duobus modis, scilicet facto, & lingua. Per linguam enim tribus modis committitur, scilicet præcepto, consilio, defensione, vt patet dist. 50. c. Si quis viduam, & c. de pe. dist. 1. c. Periculose. Quodlibet verò istorũ peccatum mortale est, & sequitur irregularitas aliquando ex eis, quando post ista sequitur homicidium reale. Facto committitur homicidium quatuor modis, scilicet, iustitia, necessitate, casu, voluntate. Iustitia, vt cum ille, qui præest iurisdictioni seculari reum condemnat, & minister illum occidit. Tunc enim iustè fit nisi iudex in iudicando ex liuore moueatur, vel fortè delectetur in occisione hominis ex quadam crudelitate. Et idem in ministro si gaudeat, quòd sibi committitur aliquem occidere, siue quia eum exosum habet, siue quia in sanguinis effusione delectatur, vt colligitur 23. q. 5. cap. Cum minister, & Lex æterna. Hoc autem verum est, quando iudex seruato ordine totaliter iuris ordine processit: quia alias etiã si condemnet eum, qui reus mortis est, peccat quin ipse non habeat iurisdictionem, nisi a iure: Cum autem omittit formam iuris quodam modo efficitur persona priuata, & sic peccat, alias autem iuste agit: quia minister Dei est occidendo malos, ad Ro. 13. & 1. Petri 2. & 23. q. 5. Qui malos. Secundo modo facto committitur homicidium necessitate. Et hic distinguitur, quia aut est euitabilis. Si primo modo, scilicet, quia poterat euadere non occidendo, vtpote fugiendo, vel moderatè se defendendo, peccat si occidit, & tenetur tam secundum legem Dei, quam canonicam, & humanam de homicidio. Si autem secundo modo, scilicet, quia occidit hominem sine odio, & desiderio, immo cum dolore: quia noluisset occidere, si potuisset se liberare non occidendo illum, differt: quia aut occidit pro defensione sua, aut rerum suarum, si pro sua secundum nullam legem tenetur, si adhibuit moderamen in se defendendo, & omnes illas conditiones, de quibus dictum est sup. q. 109. Si autem pro defensione rerum, dicendum, quod secundum legem Dei tenetur de homicidio, & in foro pœnitentiali imponetur sibi pœnitentia, licet non ita grauis sicut pro homicidio omnino voluntario, quid autem sit secundum legem canonicam, & humanam in hoc casu, dictum est supra q. 110. Casu committitur homicidium cum quis nõ intendens quemquam occidere, faciendo aliquid occidit hominem. Et istud reputabitur homicidium, nisi qui hoc fecit daret operam rei licitè, adhibens omnem diligentiam, ne sequeretur malum aliquod ex actu suo. His obseruatis non erit homicidium, quando quis spontè vult aliquem occidere, siue offenderit eum, siue non. Et tunc semper est peccatum mortale, & graue, vt 50. distin. ca. si quis voluntariè.

An si occisor superueniat cadaueri occisi, cadauer ipsum emanat sanguinem, & propter quid? Quæst. CXXI.

QVÆRITVR, an, mortuo aliquo, si perueniat occisor ad præsentiam eius plagæ emanant sanguinem, & si fiat, propter quid fit? Aliqui dicunt, quod non effluat sanguis: quia mortuo nulla manet actio, quia non manet ibi anima, quæ est

F principium omnium actionum hominis. In contrarium assertio philosophorum est se hoc vidisse testantium, sed nobis expertum nunquam fuit. Considerandum ad hoc intelligendum, quod aliquis potest dici dupliciter mortuus: vno modo per solam apparentiam, scilicet, quia non sentitur in eo pulsus, vel motus propter nimiam debilitatem, vel aliam causam, & tamen est anima in corpore. Alio modo quod sit verè mortuus, anima separata a corpore. Si primo modo dicitur quis mortuus, facile est quod plagæ eius fluant sanguinem ad præsentiam occisoris.

Potest .n. accidere qđ pp vulnera, & multitudinẽ sanguinis effusi sit quis ita debilitatus, & infrigidatus, q đ nõ appareat in eo esse sensus aliquis, nec motus: nõ tñ est adhuc mortuus. Vnde potest esse, qđ sic se habens aliq̃ turbulentam, & fuscam notitiam habeat de venientibus ad G eum: licet non posset vocem emittere, nec se mouere. Vnde si tunc contingat percussorem venire ad ipsum poterat vulneratus aliquam turbulentam notitiam habere de ipso: ex qua notitia sequitur timor, & ex timore tremor in membris, & sic poterit fluxus sanguinis excitari. In homine autem verè mortuo hoc fieri esset admirabile. Sed credi potest, quod ex mortuo secundum apparentiam, qui tamen post pauca verè moreretur facto hoc fluxu sanguinis: aliquando prouenit ista fama, quæ apud multos quasi pro generali ponitur. Si autem sit vere mortuus, & hoc fiat, licèt non constet nobis an aliquando factum fuerit, tamen quærenda est vnde fieri posset. Aliqui dicunt, quod ex sanguine remanente in vestibus, aut cultello occisoris fiat attractio quædam sanguinis de corpore H occisi, & hoc fiat propter similitudinem. Sed hoc non stat: quia quando fit attractio à simili, hoc est, quia imperfectum trahitur a perfecto ad ipsum, sicut trahitur ferrum à magnete, hoc est quia aliqua virtus est in magnete perfectè, quæ in ferro imperfectè est, & hunc tractum vocant aliqui à tota specie. Vnde Auicen. distinguit triplicem tractum, vnum a calido, & iste fit à natura elementari. Secundum à vacuo, qui videtur fieri à natura cœlesti. Tertium à tota specie, quæ videtur reduci ad naturam mixti. Formaliter enim calida sunt sola elementa, & elementata, vt participant naturam elemẽtorum. Et quia mixta possunt habere aliquas virtutes vltra qualitates, quas videmus in elementis, quoniam illã virtutem nominare nescimus, dicimus eam esse a tota specie. Sed an semper tractus a calido sit per naturam cœ I lestem, & à tota specie per virtutem aliquam consequentem formam mixti, non oportet nunc discutere: quia lõgum esset, nec omnino nobis pro isto dubio necessarium Sed supponendum est, quod actio, & passio nunquam fit in eis, quæ sunt omnino similia: Nam quando sunt omnino similia, tunc cessat motus: vt Arist. primo de Generatione habitibus præsentibus in materia cessat motus. Et eodem libro dicitur quod agens, & patiens in princ. actionis sunt dissimilia, & in fine autem sunt similia. Ideo si simile agit in simile, vel attrahit istud sunt omnino similia, sed vnum erit vt actus, aliud vt potentia, vel vnũ vt perfectum, & alterum vt imperfectum. Et quia perfecta ratio sanguinis, & etiam virtus actiua magis saluabitur in sanguine manente in corpore, quàm in eo, qui est in vestibus vel cultello, potius sanguis, qui est in vestibus K vel cultello ibit ad sanguinem, qui est in corpore, quam è contrario. Et hoc ponendo vnum sanguinem perfectiorem alio. Si autem dicas, quod sunt omnino æqualis perfectionis, neuter ab altero attrahetur, ideo dictum istud vanum est.

Item patet, quia si fluxerit alicui sanguis de naribus, aut alia parte corporis, & manserit semper in loco sanguinis fusi, non attrahetur sanguis fusus à sanguine corporis, nec è contrario, & tamen maior virtus est in sanguine hominis viuentis, quàm mortui.

Item siquis percutiat aliquem, qui viuat, & percussus aspersus sanguine veniat ad præsentiam eius, nulla fit attractio à sanguine corporis, nec à sanguine vestium, licet istud quotidie videatur, & tum maior motus est in viuentibus, quàm in mortuis.

Item in pecoribus occisis sanguis est similis sanguini nostro,

stro, & tamen præsente carnifice perfido, aut aspersio sanguine pecoris recenter occisi nulla fit attractio.

Item sicut fit in sanguine, ita fieret in partibus corporis, si præscinderentur aliqua à corpore, & postea ponatur iuxta corpus, nulli fit hunc, aut inde attractio, aut mutatio. Idem in ramis arborum præcisis patet: ergo ridiculum est istud dictum.

Alij dicunt, quòd fit hoc à spiritibus manentibus. Nam cum aliquis ab altero occiditur cum quodam rancore, & tortis oculis occisor respicit eum, quem occidit, & ille occisorem, dum occiditur, propter quod aliqui vapores, vel spiritus exeunt ab occiso in occisorem dum viuebat, & è contrario. Et quia naturale est, quòd pars redeat ad suum totum, aliqui vapores, & spiritus à corpore occisoris ad occisum redeunt; qui prius fuerant in occiso, & è contrario. Et quia ex reditu vaporum fit quædam commotio in corpore occisi, consequens est, quòd inde manet sanguis. Sed istud non stat: quia isti conantur dare causam naturalem, & nos videmus contrarium in naturalibus. Semper namque fit aliqua resolutio à corporibus naturalibus, & maximè à corporibus viuentium. Vnde indigent viuentia alimento, & restauratione. Id tamen, quod resoluitur, non redit ad corpus, de quo est resolutum, sed aliunde oportet procurare restaurationem, scilicet, per alimentum. Ideo spiritus, & vapores non redeunt.

Item non attrahit natura nisi id, quod sibi bonum est, vel bono adiunctum, & tamen vapores, aut spiritus resoluti de corpore non sunt aliquatenus vtiles corpori: ideo non attrahit illos. Item si attraheret corpus ea, quæ sunt de natura sua, potius attraheret sanguinem, qui aliquando fluxit de vulneribus, vel sine vulnere, maximè quando recenter fluxit, & tamen nihil tale fit, ergo istud est irrationabile.

Responsio auctoris ad principale quæsitum quæst.

Dicendum, quòd si à corporibus verè mortuis sanguis præsente occisore, fluat, aut interdum fluxerit, potest esse ex triplici causa, scilicet. Ex Dei prouidentia, ex dæmonum fallacia, & ex casuali contingentia.

De primo patet: quia Deus sæpè volens non manere scelera impunita, & incognita, ostendit mirabiliter eorum patratores, qui alias cognosci non poterant. Et ita aliquando Deus volens punire iniustam mortem alicuius ostendit occisorem per istum modum, vt prædictum est.

De secundo patet, quia Dæmones procurant fallere nos, & volunt inducere aliquos ad credendum, quòd animæ mortuorum maneant circa corpora, quibusque de occisoribus fiat vindicta, vt aliqui poetæ putauerunt. Ideo interdum procurant fieri motum aliquem in corpore occisi præsente occisore, ita vt sanguis fluat.

De tertio patet: quia defluxio sanguinis fit de corporibus vulneratorum occisorum naturaliter, & interdum, postquam videbatur cessare fluere, iterum fluit, & illud fit, siue aliquis præsens sit, siue nemo. Et quia quando fit iste fluxus sanguinis naturaliter interdum contingit percussorem esse præsentem, vel tunc venire, putatur à simplicibus fieri ex aduentu illius, cum tamen fiat purè per accidens, sicut si fortè vno intrante domum, corruat aliqua pars domus, non fuit fors causa ruinæ, sed accidens fuit euenire, quando domus naturaliter ruinura erat. Non est tamen putandum, quòd sit aliqua causa naturalis determinata ad hoc faciendum, quia tunc semper adueniente occisore ad præsentiam occisi fieret talis effluxio, & falsum est. Nam cum iugulatur quis decreto iudicis, & executor recedat à iugulato, & postea appropinquet, non fit effluxio aliqua sanguinis, sed ex euentu aliquo particulari propter aliquam de tribus causis præpositis hoc accidit, & putatum est semper, & naturaliter accidere. De his Egid. Romanus in quadam quæstione de aliquo tangit.

An ira sit aliqua passio specialis distincta ab alijs passionibus? Quæst. CXXII.

QVæritur nunc circa iram cum Christus dixerit hic, quòd non solum peccatum erat occidere hominem, sed etiam irasci. Et quoniam ira non est habitus, nec potentia animæ, sed quædam passio, quæritur, an sit aliqua passio specialis distincta ab alijs

A passionibus? Dicunt aliqui, quod non, quia potentia irascibilis denominatur ab ira, & tamen in irascibiliori est passio vnica, sed multæ passiones, vel motiones sunt, ergo non est ira passio specialis. *Primum arg.*

Item cuilibet passioni speciali est aliquod contrarium, sicut audaciæ opponitur timor, & sic in cæteris passionibus iræ, tamen non est aliqua passio specialis contraria, ergo ira non est specialis passio. *Secundũ.*

Item vna passio specialis non includit alias: quia nunc non distinguerentur contra eas, sicut genus non distinguitur contra speciem. Ira tamen includit, tristitiam, & spem, & alias: ergo non est specialis. *Tertium.*

Dicendum, quod si ira non esset passio specialis, cum constet eam esse passionem, eo quod non est habitus: quia non habetur per acquisitionem, nec est potentia naturalis: quia non semper inest, sed motus quidam factus in *Respondetur ad q̃sitũ quæst.*

B nobis, quod ad passionem pertinet, necesse esset ipsum esse passionem generalem. Esse autem generale dupliciter dicitur, vno modo per prædicationem sicut genus ad species, alio modo secundum causam: & sic sol dicitur esse aliquid generale ad omnia, quæ generantur, & corrumpuntur in inferioribus, idest, in tota natura elementari. Vt dixit Aristo. 1. de Generatione, quod per accessum, & recessum solis in circulo obliquo fit generatio, & corruptio in terram. Et Dion. idem dicit lib. de Diuinis nominibus, cap. 4. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ, ita agens continet multos effectus secundum virtutem actiuam, & ideo vtrumque generale vocari potest. Contingit autem aliquem effectum produci ex concursu diuersarum causarum. Et quia omnis causa aliquo modo manet in effectu causæ, erunt multæ

C causæ per concursum in eodem effectu. Et sic poterit tertio modo effectus esse generalis qui continet multas causas quodam modo.

Accipiendo generale primo modo, ira non est passio generalis: quia non continet sub se aliquas passiones, de quibus prædicetur, sicut genus, sed diuiditur cõtra aliquas passiones, sicut vna de ipsis.

Secundo modo etiam ira non est passio generalis: quia non est causa aliarum passionum, sed magis posset hoc modo dici amor esse passio generalis, qui est causa omnium, vt dicit August. 14. de Ciuitate Dei. Amor enim est prima radix omnium passionum.

Sed tertio modo potest dici ira esse passio generalis, inquantum est effectus multarum passionum. Nam multis concurrentibus in vnum insurgit ipsa. Oportet enim tres

D saltem passiones esse ad hoc, quòd ira sit scilicet tristitiam, spem, & desiderium. Nam nunquam insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & sit ibi desiderium vindictæ; & habeatur spes de vindicando: quia vt dicit Philosophus 2. Rhetor. iratus habet spem puniendi. Habet enim appetitum vindictæ, vt sibi possibilis. Vnde si persona inferens nocumentum fuerit multum excellens, de qua non possit sperari vlla vindicta, insipiens iniuriam non irascitur, sed tristitiã habet, vt dicit Auicen. lib. de Anima. Erit ergo isto modo passio generalis idest ex concursu multarum insurgens. Et tamen ipsa propriè vna passio est distincta contra alias: quia ipsa non est tristitia, nec spes, nec desiderium. *Ira non causatur sine tribus passionibus.*

Ad primum dicendum, quod potentia irascibilis nominatur ab ira, non quidem, quod ad ipsam potentiam ipsa *Ad primũ arg.*

E sola passio pertineat: quia aliæ multæ sunt in ea, ista tamẽ manifestior est omnibus. Et propter hoc ab ea sola nomen assumptum est, sicut multæ sunt delectationes præter corporales, & tamen quia istæ magis manifestæ sunt propter ipsas cognitas esse, ipsas solas delectationes vocant appropriato sibi hoc nomine, vt ait Arist. 7. Ethic. Ira autem non solum manifestior est alijs passionibus, quæ sunt in parte irascibili, sed etiam generaliter est manifestior omni passione. Quæ magis manifesta est, quàm concupiscentia, quæ est de passionibus notissimis. Et propter hoc dicit Arist. 7. Ethi. esse concupiscentiam vituperabiliorem, quàm iram scilicet, Adhuc iniustiores magis insidiantes, iracundus quidem non insidiator, nec ira, sed manifestus, concupiscentia autem dolosa.

Ad secundum dicendum, quod ira habet aliquam contrarietatem. Non quidem, quod aliqua passio sit sibi contraria *Ad 2. arg.*

traria,

traria, sed quod ipsa causatur ex contrarijs passionibus. Nam ibi est spes, & ista est de bona, & est tristitia, quæ est de malo. Etiam ibi est desiderium, quod de bono est, ideo contrarietatem habet io causis suis, licet oon in seipsa respectu alterius. Et hoc sufficit. Sic enim est in medijs coloribus, in quibus non est contrarietas secundum se, sed est contrarietas simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod vna passio specialis non includit alias tanquam genus ipsarum, & tamen potest includere sicut causa effectum, vel effectus causam. Ira autem continet passiones aliquas, vt effectus causas suas, vt supra dictum est. Et ideo potest sic vocari passio generalis. Ipsa tamen in se vnica est. Sic enim ponunt Philosophi tanquam specialem passionem, & ita ponit Tullius 4. lib. Tusculanarum quæstionum, & etiam Damascenus. De his S. Tho. 1. secundæ q. 46. artic. 1.

Quid sit obiectum iræ. *Quæst.* CXXXII.

Primum arg. QVæritur circa obiectum iræ, quid sit? Aliqui dixerunt, quod malum sit obiectum eius. Dicit enim Gre. Nissenus, quòd ira est armigera concupiscentiæ inquantum scilicet impugnat id, quod impedit concupiscentiam. Nam sicut per amorem mouetur homo in bonum, quod concupiscit, ita per iram resistit omni volenti impedire in bono illo. Omne tamen impedimentum habet rationem mali: ergo ira respicit malum tanquam obiectum. *Secundū.* Item ira, & odium quantum ad effectum conueniunt: quia vtrunque infert nocumentum, & tamen odium respicit malum, vt obiectum: ergo etiam ira. *Tertium.* Item vt dicit Arist. 7. Ethico. Ira causatur ex tristitia. Nam ipsa ira operatur cum tristitia: tristitia autem de malo est: quia de eo solo tristamur, quod nobis malum videtur: ergo pertinet ira ad malum.

Dicendum, quod ira est quidam motus factus in potentia appetitiua, & quia appetitiua non cognoscit, necesse est, quòd omnis motus factus io potentia appetitiua sequatur aliquem actum virtutis apprehensiuæ, quæ est cognitiua. Vis autē apprehensiua dupliciter apprehendit. Vno modo per modum incomplexi, vt cum intelligimus quid sit homo. Alio modo per modo complexi, vt cum intelligimus hominem esse album. Vtroque modo ipsa vis appetitiua potest tendere in bonum, & in malum. Per modum enim simplicis & incomplexi, vt cum appetitus simpliciter inhæret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt circa bonum desiderium, & spes, & delectatio, circa malum autem tristitia & dolor & similia. Per modum autem complexi mouetur aliquando appetitus, sicut cum appetitus fertur in hoc, quod aliquid boni, vel mali fiat alicui, vel insit ei, & hoc tendendo in istud, vel fugiendo ab eo sicut manifestè apparet in amore, & odio. Amamus enim aliquid in quantum volumus bonum in esse illi, intelligendo de amore ad extraneum, qui vocatur amor amicitiæ. Sic etiam odimus aliquid, siue aliquem, inquantum volumus ei malum inesse. Istud autem est in ira, quia quicunque irascitur alicui quærit vindictam de eo. Et sic motus iræ duo quærit, vel in duo tendit, scilicet, in ipsam vindictam, quam appetit, & sperat sicut quoddam bonum. Et quantum ad hoc ira habet quandam delectationem, quia bonum delectationem causat, & sic quando iratus consequitur vindictam quasi adeptus bonum, quod intendebat, delectatur de Deo.

Fertur ira etiam in id, de quo quærit vindictam tanquam in quoddam malum, & nociuum. Et hoc pertinet ad rationem mali. Et sic ira semper fertur in duo, & ideo motus iræ est motus appetitus prout consequitur vim apprehensiuam apprehendentem aliquid complexè. Et sic est de omnibus passionibus, quæ sunt in irascibili, quia semper sequuntur apprehensionem complexam. Nam sic etiam de spe, quæ ponitur in irascibili. Est autem ad hoc duplex differentia iræ ad odium, & ad amorem. & alias passiones, ad quas comparatur.

Differentia iræ, odij, & amoris. Prima est, quia ira semper respicit duo obiecta, scilicet, bonum, & malum vt ostensum est. Amor autem, & odium aliquando respiciunt vnum obiectum, aliquando duo. Nā amor distinguitur in amorem concupiscentiæ, & amicitiæ.

F Amor concupiscentiæ ad vnicam rem est, scilicet, quādo aliquam rem sub ratione boni volumus, quam pro nobis volumus, & tamen amor ad ipsam rem terminatur. Et sic dicitur aliquis amare equum, vel vinum. quia pro se illa vult, & tunc accipitur amare pro concupiscere 8. Ethic. Alio modo accipitur amor pro amore amicitiæ, & tunc est simul ad duo bona, scilicet, ad istud, quod volumus, & cui volumus. Et sic dicimur amare amicum, quia bonum quoddam ei volumus. & hoc modo ponitur amor in diffinitione amicitiæ 8. Ethic. scilicet, amicitia est amor non latens in contrapassis.

Secunda differentia est, quia accipitur vtrunque obiectum ex parte amoris, vt bonum, & ex parte odij vtrunque, vt malum, ex parte autem iræ vnum vt malum, alterum vt bonum. De amore patet: quia vult aliquis bonū G alicui per amorem, & ipsum, cui vult vt bonum reputat: quia amicus est bonum amici, cum sit quoddam conueniens sibi. Sic dicitur 8. Ethi. quod amicus factus bonum est ei, cuius est amicus. Sic etiam in odio. Nam malum homo vult alicui tanquam malo, quia cum quis oderit alterum, reputat eum tanquam malum sibi, idest, aliquid sibi inconueniens, & etiam illi malum vult. Ira autem mouetur in vnum secundum rationem boni, quia vindictam appetit, vt quoddam bonum, quæ non solum iudicat bonum in quantum iratus quietatur in ea tanquam in quodam bono, sed etiam est bonum, idest, iustum quoddam, quia licet vindicta sit sæpissimè iniusta tam ex parte desiderij, quam ex parte rei desideratæ, scilicet, quia desideratur alicui de malo plusquam oportet, tamen ille, qui mouetur per iram, reputat sibi iniuriam factam, & appetit H vindictam tanquam quoddam iustum sibi apparens iustum. Respicit autem ira aliud, vt malum, & nociuum, scilicet, istud, de quo vindictam quærit, quia istud, quod nociuum est, licet simpliciter malum non sit, tamen ei, cui nociuum est, malum est, & reputauit istud, vt malum. Et sic ira est passio quasi composita ex duobus contrarijs, non in se, sed ex parte obiecti, quia licet ira in se sit vnicus motus qui simul sit, tamen ad duo est.

Ad primum dicendum, quòd ira de malo est tanquam de eo, quod desiderat. Vnde in quantum ipsa resistit impedienti delectationem mouetur impediens tanquam in malum, & nociuum, & fertur in ipsam vindictam de illo tanquam in quoddam bonum, qd putat mereri ipsum impediens: quia tamen bonum est principalius, quàm malum, licet ira respiciat simul bonum, & malum, denominatur à I bono: ideo dicitur, quod ira est appetitus vindictæ, vt dicitur primo de Anima. Et Aug. 2. confessionum dicit, quòd ira vindictam appetit. Potest tamen in diffinitione ista vtrunque intelligi: quia si vindicta appetitur, de aliquo appetitur: istud autem, de quo appetitur, malum est, idest, vt malum reputatur. *Ad 1. arg.*

Ad secundum dicendum, quòd ira, & odium conueniunt io effectu: quia vtraque passio nocumentum iofert, & tamen non secundum eandem rationem, quia odium respicit vtrunque sub ratione mali, scilicet, ipsum quod desiderat, & istud, cui desiderat. Et dato, quod istud malum, quod quis cupit alteri ex odio, sit ei debitum: quia ipse meretur istud, & quantum ad hoc istud esset bonum, idest, iustum, tamen ex passione odij non volumus istud vt debitum, & iustum, sed solum inquantum est malum quoddam nociuum. Et propter hoc, odium semper est detestabile, cum K non possit esse sub ratione boni. Et tamen odium est ad hominem, qui saltem secundum naturam bonus est. Et ideo nulli homini licet aliquid velle pro altero, nisi vt istud est bonum, vel iustum, idest, siue sit bonum illi homini, siue simpliciter. Sicut puniri vitia est simpliciter bonum: quia malum culpæ reducitur ad ordinem boni per pœnam regulantem ipsum. Licet ergo puniri sit afflictiuum eius, qui punitur, tamen potest quis desiderare, quòd alius puniatur: inquantum punitio sua est simpliciter bona, quia ille malus est, vel inquantum vtilis est reipublicæ, vt alij formident, siue vt mali abscindantur de republica, ne noceant ei. Et istæ duæ considerationes deberent haberi principaliter in qualibet punitione peccatorum. Sic dicitur Deutero. 21. de filio contumace, & luxurioso, scilicet: Lapidibus obruet eum populus ciuitatis, vt auferatis malum de medio *Ad 2. arg.* *Comparatio, & differentia, iræ, & odij.*

vniuersus Israel audiens pertimescat. Ira autem infert materialiter eundem effectum, quem odium, scilicet, nocumentum ei, cui infertur, & tamen non sub eadem ratione, sed potius sub ratione boni. Immo non potest ira inferre nocumentum sub ratione mali: quia ira est appetitus vindictæ, ipsa autem vindicta est retributio quædam, & ideo ex natura sua dicit quoddam iustum. Nam sic iudex adæquat, scilicet, illi, qui gauisus est mala inferendo proximo, iudex infert malum, vt tantum iam habeat iste de malo, quantum ille. Et sicut indebitè accepit bonum, scilicet, gaudens in malo, quod alteri intulit: ita debitè accipiat malum, in quo tristetur plusquam volebat, & plusquam alias tristari debuisset, si non intulisset malum.

In quo peccat ira, & in quo recte, vult. Ista enim est adæquatio iudicis 5. Ethicor. Cum ergo ira moueatur in vindictam, sub ratione boni mouetur. Potest tamen istud esse malum, id est, non proportionatum, vel regulatum; quia retributio debet fieri secundum quandam commensurationem iniuriæ. Iratus autem vt communiter plus vult retribuere, quam passus est. Ideo ira non est malum ex parte eius, quod cupit: nec iratus peccat ex hoc, sed peccat iratus principaliter in duobus, scilicet, generaliter.

Primum, quia non commensurat retributionem, sed communiter plus infert, quàm passus fuerit.

Secundò peccat in modo, quia iustitia retribuit peccanti malum, & tamen sine aliqua concitatione animi, sed cum quadam tranquillitate iudicij, ira autem semper facit cum quadam perturbatione, vt dicitur 7. Ethi. Nam licet ira incipiat audire rationem quantum ad hoc, quòd cognoscatur iniuria esse facta, tamen postea non audit; sed præuolat propter suam velocitatem ad retributionē. Et ex hoc potest sequi error circa omnes circumstantias, scilicet, quia interdum irascetur homo de eo, de quo non debet irasci, vel vbi non debet, vel quando non debet, aut quantum non debet. Et de hoc ponit exemplum Arist. 7. Ethic. dicens, quòd ira est sicut ministri veloces, qui antequam audiant totum, quod eis Dominus iubet, currunt ad actionem, & postea peccant in actione, nescientes qualiter facere debeant, quia non audierunt totum mandatum Domini, per quod dirigi debebant in agendo. Dicit etiam, quod sunt irati, vel ipsa ira sicut canes. Est enim canis valde velox ad motum, quia concitatur spiritus eius: ideo cum audierit portam pulsari, latrat: non distinguens quis pulset, & postea si viderit esse Dominum, vel hominem notum tacet.

Prius tamen debuisset, vt rectè ageret, videre, quis sonitum fecerat, & tunc latrare. Ita irati audiunt rationem aliqualiter, scilicet, solum, vt ostendat iniuriam esse factā, & postea non audiunt, an illa debeat vindicari, vel non, vel qualiter debeat vindicari, aut vbi, & quomodo, & sic homo iratus peccabit per omnia hæc, vel peccare potest, quia rationem non audit. Et sic interdum homo irascitur contra amicū suum, vel pro re illa, de qua erubescit postea fuisse iratum. Et hoc est, quia ira non audiunt plane determinationem rationis. Et dicit Arist. quod hoc est propter caliditatem, & velocitatem naturæ, scilicet, quia est ira per coleram, quę est calida, & velox. Ex his patet, quod ira aliquando potest esse bona. Nam ira secundum se propter bonum mouetur, scilicet, propter retributionem eius, quod debetur alicui tanquam pœnale propter malum, quod intulit. Si ergo ira audierit rationem, ita vt appetamus retributionem, cui debita est, & quantum est debita, & vbi, & quomodo, & sic de alijs, erit ira totaliter bona, & sic non solum est aliquando bona, sed etiam interdum est necessaria, sicut est de illa, quā vocamus iram per zelum, quæ maximè conuenit prælatis, de qua inf. dicetur. Odium autem nunquam potest esse bonum, quia est de malu, & inquantum malum est.

Odiū nunquā est bonū, sed ira aliquando est bona. Ideo si odium fuerit ad hominem, vel ad aliquam naturam, quæ aliquo modo bona est, semper erit malum, quia cum in qualibet natura semper reperiatur aliquid boni, nunquam licet ei velle malum sub ratione mali. Si autem posset haberi odium ad aliquid quod ita esset malum, quod nihil de bono haberet, esset iustum odium, & sic possumus, immo debemus odisse peccata, quia peccatum malum est, & totaliter malum, ita quod nihil boni

(A) dicit, sed solam boni priuationem, hominem autem, aut aliquam creaturam odiße non licet, & tamen licet irasci contra hominem.

Et sic potest ira esse bona, odium autem non potest esse bonum secundum quod ad proximum est. Ideo non est simile de ira, & odio. De his sanctus Thom. prima secundæ. quæst. 46. artic. 2.

In qua potentia sit ira. *Questio CXXIV.*

QVæritur, circa substantiam irę, nam ipsa est passio quædam, & omnes passiones sunt in potentijs: ideo est dubium, in qua potentia sit.

Primum arg. Dicunt quidam, quod in concupiscibili: quia vt ait Tullius 4. lib. Tusculanarum quæstionum: Ira est li-
B bido quædam: libido tamen ponitur in concupiscibili, ergo etiam ira.

Secūdum arg. Item dicit August. in regula, quod ira crescit in odium, & Tullius lib. eod. dicit quod odium est ira inueterata. Et sic non differt ira ab odio nisi per augmentum, scilicet, inquantum crescit ira in odium, vel per tempus inquantum odium est ira inueterata, & tamen differentia temporis, vel augmenti, & diminutionis non variat speciem, ergo pertinebunt ad eandem speciem ira, & odium. Sed hoc non est possibile, si sint in diuersis potentijs: quia passiones, & habitus diuersarum potentiarum inter se ad minus differunt specie, vt patet in habitibus intellectus, & voluntatis: odium tamen est in potentia concupiscibili, ergo etiam ira.

Tertium arg. Item Damascenus, & Greg. Nissenus dicunt, quod ira
C componitur ex tristitia, & desiderio: ista tamen duo ponuntur in concupiscibili, cum desiderium sit de bono, quod delectat, & tristitia sit de malo opposito: ideo necesse est pertinere ad eandem potentiam, scilicet, ad concupiscibilem, ergo erit ira in concupiscibile.

Dicendum, quod ira ponitur in potentia, vel vi irascibili. Nam ab ipsa nominatur vis irascibilis, ideo non potest pertinere ad concupiscibilem.

Differentia passionū partis concupiscibilis, & irascibilis Pro quo sciendum, quod in irascibili ponuntur multæ passiones, licet ipsa nominetur à sola ira, quia ipsa est magis cognita, & differunt omnes istæ passiones potentię irascibilis à passionibus potentiæ concupiscibilis: quia obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum, & malum absoluté: passiones autem vis concupiscibilis sunt ad bonum, & malum sub quadam eleuatione, & arduitate, & sunt
irascibilis
D passiones illę ad illa obiecta sub ratione magni, vel ardui, & eleuati. Dictum est autem, quod ira respicit duo obiecta, scilicet, vindictam, quam appetit, & in hanc fertur, vt in bonum, & istud, de quo vindictam appetit, & in hoc fertur vt in malum, & nociuum. Vtrunque autem habet quandam arduitatem. Nam ira non insurgit nisi circa aliquam magnitudinem, id est, propter aliquid, quod putatur multum nociuum, vel multum iniuriosum. Quæcunque autem sunt valdè parua non existimamus esse digna ira, & de illis non irascimur, vt philosophus dicit in Rhet. Cum ergo ira requirat magnitudinem tam in bono, quam in malo, scilicet, in illis rebus, ad quæ est, manifestum erit, quod ira sit in potentia irascibili, cuius passiones in arduum tendunt. Passiones autem concupiscibiles non tendunt in aliquid arduum, vel sub ratione ardui.
E Quia licet interdum accidat difficile esse id, quod per concupiscibilem quæritur, id est, quod sine magna difficultate non possit haberi. Istud tamen est per accidens. Nam delectatio tactus, & gustus, circa quam est concupiscibilis, non est aliquid magnum. Non potest ergo ira pertinere ad concupiscibilem: De his S. Thom. 1. 2. quæst. 46. artic. 3.

Ad 1. arg. Ad primum dicendū, ꝙ ira libido quædam est, vt Tullius dicit: Et tamen accipitur ibi tunc largè libido, scilicet, pro appetitu cuiuscunq; boni non habiti, sed futuri, non habita consideratione, an sit arduum, vel non arduum. Et sic libido est nomen generale ad multas passiones tam in concupiscibili, quam in irascibili. Nam ira appetitus quidam boni est, scilicet, vindictæ. *Ad 2. arg.* Ad secundum dicendum, ꝙ ira crescit in odium, non ꝙ eadem passio numero, quæ erat ira, sit odium, sed per hoc, ꝙ ira crescit, creatur odium.

Quomodo crescit ira in odium.

Nam ex parua ira non gignitur odium, & sic non differũt ira, & odium, sicut paruus lapis, & magnus lapis, sed sicut aliqua, quæ habent distinctas magnitudines, quæ non possunt competere eidem speciei. Nam non potest reperiri forma hominis sub tam magna quantitate, sicut vna turris, & ita est differentia omniũ specierum inter se, quia quælibet forma specifica, quæ est corporis organici, determinat sibi certam magnitudinem, & non potest esse in quacunque, ita odium habet quendam statum incrementi super iram ad quem ira peruenire non potest, & sic ira magis se habet ad odium per causam, quàm materialiter. Sic etiam cum dicitur, quod est odium ira inueterata, non est intelligendum, quod ipsamet ira sit odium, sed quod diuturnitatem quandam ira causat odium, & non efficitur ipsa odium, sicut desiderium, tristitia, & spes simul iram causant, & tamen nulla istarum est ipsa ira.

Ad 3. ar.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia, & desiderio, non tanquam ex partibus constituentibus: quia quælibet passio est quidam motus simplex, vel forma simplex pertinens ad qualitatem: ideo non potest esse composita ex duabus formis, maximè quia non erat possibile coniungi duas qualitates, vt aliquid vnum constituerent, & quandocunque aliquid componitur, vel constituitur ex duobus, aut pluribus, necesse est alterum esse, vt potentiam, & alterum, vt actum, & tamen duæ qualitates sunt, & duo actus: ideo non est possibile ex eis solis aliquid componi, vel constitui. Sed dicitur componi ira ex illis, idest, quòd ex concursu istarum tanquam causarum resultat ipsa ira tanquam quidam effectus. Et tunc dicemus, quod ira ex tribus componitur, scilicet, ex tristitia, desiderio, & spe. Tristitia enim prior est, quia est de malo inflicto nobis, & propter istud homo mouetur ad retributionem, & istud moueri est desiderare. Etiam est ibi spes, quia si non speraremus posse retribuere nocumentum iniurianti, non moueremur ad iram, sed solum tristaremur tanquam malum patientes, quod repellere non poteramus.

An ira sit composita ex tribus passionib.

An ira sit cum ratione. *Quæstio* CXXV.

Primum arg.

QVæritur, an ira sit cum ratione. Aliqui dicunt, quod non. Nam ira est passio quædam in appetitu sensitiuo, appetitus tamen sensitiuus non sequitur apprehensionem rationis, sed partis sensitiuæ, ergo ira non est cum ratione, nec eam sequitur. Item animalia bruta non habent rationem, in eis tamen ira est: Sapien. 7. s. q. sapientia nouit iras bestiarum, ergo ira non est cum ratione. Item ebrietas ligat rationem, & tamen adiuuat iram, ergo non est ira cum ratione, quia tunc in solis habentibus rationem solutam, esset ira. Item patet, quia si ira esset cum ratione, vbi esset magis ratio, esset magis ira, & tamen ratio, siue intelligentia perfectius est in Deo, & in angelis, quàm in homine, ergo esset ibi magis ira. Sed falsum est, quia in Deo, & in Angelis nulla ira est. Item in ipso homine, in quo est ratio, & ira, quanto esset ratio magis viuens, esset tanto ira maior, sed falsum est: quia quanto aliquis magis viget in actu rationis, tanto minus de ira, & alijs passionibus in eo est, cum per rationem omnia moderentur. In illis autem, in quibus est paucus vsus rationis est multa ira, ideo dixit Salomó, quod inter stultos semper sunt iurgia: sapiens autem cauet illa, scilicet, quia illi, qui stulti sunt nesciunt moderari iram, & ideo semper sunt in contétionibus: non est ergo cum ratione.

Secũdum ãrg.

Tertium argum.

Quartum argum.

Quintum argum.

Dicẽdum, quod ira aliquo modo est cum ratione. Nam ira audit rationem, vt manifestet esse iniuriam factam: quia alias nullus esset motus. Et io hoc dicit: Aristot. 7. Ethic. differre iram a concupiscentia: quia ira aliquo modo audit rationem, licet non perfectè audiat: concupiscentia autem nullo modo, scilicet, ira quidem consequitur rationem aliqualiter, concupiscentia autem non: ideo concludit, quod est concupiscentia turpior. Hoc autem apparet magis: quia ira est appetitus vindictæ de aliquo, quod existimatur intulisse damnum, vel iniuriam. Ista autem apprehensio est complexa, quia apprehenditur hic ipsum quod iniuriam intulit, & ipsa iniuria illata, & etiam vindicta debita pro illa iniuria: & istud colligitur quasi per mo-

Differentia ira, & concupiscentia.

F dum syllogizantis, & discurrentis. Na ratio arguit sic: Iste iniuriam intulit, & tunc insurgit motus iræ, quasi syllogizans: ergo impugnanda est, & non expectat vltra mandatum rationis, & syllogizare: tamen est opus rationis, ergo ira cum ratione est aliqualiter. Sic dicitur Ethi. 7. scilicet, ratio quidem? vel phantasia quoniam iniuria vel contemptus manifestauit, hoc autem quemadmodum syllogizans, quoniam oportet talem oppugnare, & postea dicit: quare quidem ira consequitur rationem aliqualiter. Istud autem ponitur ad ostendendam differentiam inter iram, & concupiscentiam. Nam ira non insurgit sine ratione iudicante: concupiscentia autem non expectat ad rationem indicantem, nec est ab ea principium sui motus: ideo ira est passio nobilior, quàm concupisceotia, quia ad rationem magis pertinet, quomodo autem ira syllogizet dicetur. inf. quæst. 145.

G Ad primum dicendum, quod motus virtutis appetitiuæ potest esse dupliciter cum ratione. Vño modo vt à ratione præcipiente, & sic voluntas est cum ratione, quia ipsa sequitur intellectum determinantem, & ob hoc vocatur appetitus rationalis, & est rationalis per essentiam, vt patet 1. Ethic in fine. Alio modo dicitur appetitus cum ratione, idest, cum ratione denunciante aliquid factum esse, licet non plenè determinante. Et sic ira est cum ratione. Nam si esset cum ratione diffiniente, & sequeretur eam per omnia, esset ira aliquis motus factus in voluntate, & pertineret ad partem rationalem secundum essentiam,

Ad primũ arg.

Dicit autem Arist. lib. de problematibus, quòd ira est cum ratione, sed vt manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitiuus immediatè rationi non obedit, sed mediante voluntate & ideo rationem non auscultat perfectè.

H

Ad secundum dicendum, quòd in animalibus brutis est ira: quia licet non habeant intellectum, habent tamen naturalem instinctum ex diuina ratione eis indictum, per quem habent motus interiores, & exteriores similes motibus nostris. Etiam licet non sit in eis intellectus, est phantasia, & imaginatiua, quę colligit intentiones particulares, & existimatiua, quę rationes insensatas accipit à speciebus sensatis, idest, rationem amicitię, vel inimicitię nocumẽti, vel delectationis. Et hoc sufficit ad hoc, quod sit ira. Quoniam illa non solum est cum ratione, sed etiam cum phantasia, vt patet 7. Ethi. scilicet: ratio quidem, vel phantasia, quoniam iniuria vel contemptus manifestauit. Est autem phantasia in bestijs, quę erit loco rationis, ideo ibi poterit esse ira.

Ad 2. arg.

Ad tertium dicendum, quòd ira audit rationem aliqua-

Ad 3. arg.

I liter, scilicet, vt denunciantem iniuriam, vel contemptum factum fuisse 8. Ethi. licet non audiat vsque ad finem rationem determinantem, scilicet, an retributio sumi debeat, & qualiter, & quantum. Et sic non obseruat regulam rationis omnino, sed peccat. Vnde ad iram requiritur actus aliquis rationis præcedens. Et etiam est ibi impedimẽtum rationis sequens propter iram. Vnde dicit: Aristo. lib. de Problematibus, quòd illi, qui sunt multum ebrij, ita quòd nihil habeant de inditio rationis non irascuntur: quia est in eis totaliter ligata ratio, sicut etiam dormiens non ira-

Ebrius quando irascitur, & quãdo non.

K scitur, sed quando non sunt ita perfectè ebrij, sunt magis prompti ad iram, ex eo quòd in eis impeditur magis ratio sequi rationabile, quàm in alijs hominibus, cum sit aliqualiter ligata. Et tamen non est ita ligata quin possit nunciare, factam esse iniuriam, quia ad hoc quantuncunque parua apprehensio rationis sufficit. Et tamen est ligata aliqualiter, & non sufficit indicare quomodo vindicandum sit. Et sic ira non potest audire rationem, tunc ad obediendum, ideo sequitur homo magis iram, quasi non sit aliquid, quod eam frenare possit. Si autem ratio sit omnino ligata, non solum non poterit indicare qualiter vindicandum est, aut quando, & vbi, & quantum, sed etiam non apprehendet an iniuria, vel contemptum factum sit: Et quia ira non fit sine apprehensione rationis denunciantis, hoc, non poterit homo, qui ebrius est, omnino irasci. Ad quartum dicendum, quòd ira licet sit cum ratione, est tamen quidam motus factus in parte irascibili. Ista autem non est, nisi in animalibus, quæ

Ad 4. arg.

ha-

habent partem rationalem, & partem sensitiuam. Deus autem, & Angeli sunt intellectus puri non habentes partem sensitiuam, ideo non est in eis ira, licet sit multum de ratione, vel intellectu.

Ad 5. argum. Ad quintum dicendum, quod si ira esset cum ratione tanquam præcipiente, scilicet obediendo sibi in omnibus, quæ præcipiet, sicut voluntas naturaliter sequitur intellectum iudicantem, esset verum, quod homines habentes plus de vsu rationis haberent plus de ira. Ira tamen rationem non audit perfectè, sed audit, vt denunciantem iniuriam esse factam, postea autem non audit, sed perturbat eam, ita vt non benè iudicet, sicut dicit Cato.

Ira impedit animum, ne possit cernere verum.

Ideo non est plus de ira in hominibus habentibus plus de vsu rationis: immo quanto plus habēt de vsu rationis, tanto minus de ira habent: quia vbi rationis vsus est perturbatus non potest esse magnus, ergo vbi fuerit multum de ratione, erit paucum, vel nihil de ira, & de alijs passionibus: quia totum hominē sibi vendicabit ratio: ita quod nullus motus in eo sit, nisi per rationem, & in tali homine vocabuntur omnia rationalia, idest, nō erit aliquid factū in homine per aliquod principium, quam per rationem. Sic dicit: Arist. lib. de Bona fortuna, quod vbi est multus intellectus est pauca fortuna, & vbi est multa fortuna est paucus intellectus, scilicet, vbi est itellectus multus, idest, homo omnia dirigit per intellectum, non poterit ei quasi accidere verisimiliter aliquid, quod non sit præcogitatū. Ideo quidquid euenerit siue bonum, siue malum non vocatur fortuna, quia præcogitatum est. Fortuna autem est de his, quæ cogitata non sunt, sicut casus. Et ita è contrario homini tunc est multa fortuna, quando omnia quasi fortuitò sibi eueniunt. Et istud est, si nihil ab eo præcogitatum est, quia tunc quidquid acciderit, fortuitum erit. Et ita bestijs omnia sunt fortuita. Ita circa passiones est, quia vbi est magnus vsus rationis, rarus, vel nullus actus passionis est, sed omnia per rationem moderata. De his S. Tho. 1. 2. q. 46. artic. 4.

An sit naturalior ira homini, quàm concupiscentia,
Quæstio. C X X V I.

Primum arg. QVæritur circa iram, an sit naturalior homini ira, quam concupiscentia. Dicunt quidam, quod concupiscentia sit naturalior: quia proprium hominis est, quod dicatur animal mansuetum, sed ira opponitur mansuetudini, vt patet 4. Ethi. & 2. Rheto. ergo ira non est naturalior, quàm concupiscentia, sed potius videbitur totaliter contra hominis naturam.

Secundū, Item ratio distinguitur contra naturam, quia dicimus quædam agere secundum rationem, & alia agere secundum naturam, sed ira est cum ratione, & concupiscentia non, vt patet 7. Ethi. & dictū est præcedenti quest. ergo concupiscentia est naturalior, quam ira, & ipsa ira non vocabitur propriè naturalis.

Tertium. Item ira est appetitus vindictæ, concupiscentia autem est appetitus delectabilium secundum tactum, & gustū, scilicet, venereorum, & ciborum, & potuum. Hæc autem sunt magis ad conseruationem eius, ergo concupiscentia erit naturalior, quàm ira.

Dicendum quod ira naturalior est, quàm concupiscentia: naturale tamen dicitur, quod causatur à principijs naturæ, vt dicitur 2. Phys. ideo illa passio, quæ magis causatur a principijs naturæ, erit naturalior. Sunt autem duo
An sit ira naturalior, quã concupiscentia. principalia cuiuslibet passionis, scilicet, obiectum, & subiectum. Obiectum est id, ad quod passio mouet: quia omnis passio est quidam motus factus ad aliquid fugiendū, vel prosequendum, vel huiusmodi, subiectum autem passionis est potentia aliqua. Nam fundantur omnes passiones in potentijs duabus, scilicet, concupiscibili, & irascibili. Si autem considerentur concupiscentia, & ira ex parte obiecti, erit naturalior concupiscentia, quam ira, quia cōcupiscentia est circa delectabilia gustus, & tactus, scilicet, cibos, & potus, & venerea. Et ista sunt maximè necessaria, cum cibus, & potus sit istud, per quod indiuiduum cōseruatur. Venerea autem sunt solus ipse modus, quo conseruatur species. Et quia conseruari speciem, & indiui-

A duū est maximè necessarium, erit maximè naturale. Ira autem est circa vindictam, vt obiectum, & circa eum, de quo vindicta appetitur. Nullum autem illorum est ita naturale, sicut ea, quæ in cibo, & potu sunt. Si autem consideretur ira, & concupiscentia ex parte subiecti, ira est naturalior, quam concupiscentia. Potest enim considerari natura alicuius ex parte generis, scilicet, inquantum animal est, vel secundum naturam speciei, scilicet, inquantū est homo, vel quantum ad complexionem propriam indiuidui, quæ aliquo modo vocatur natura indiuidui. Si consideretur natura generis, quę est esse animal, erit naturalior concupiscentia, quàm ira: quia ex ipsa natura communi animalitatis habet homo quandam inclinationem ad conseruandum, & appetendum ea, quæ sunt conseruatiua vitæ. Huiusmodi sunt cibus, & potus, & venerea.

B Ideo tunc non solum ex parte obiecti, scilicet, cibi, & potus, & venereorum, quæ sunt secundum se magis naturalia, dicetur concupiscentia naturalior, sed etiam ex parte appetentis, scilicet, quia magis inclinatur homo inquantum animal ad cibum, & potum, quam ad vindictam, & tamen appetens est subiectum ipsius passionis. Si autem consideretur natura hominis secundum speciem, vel secundum complexionem indiuidui propriam, erit ira magis naturalis, quam concupiscentia: quia natura humana est esse rationale, ira tamen sequitur magis rationem, quàm concupiscentia: quia aliquo modo est ira cum ratione, concupiscentia autem nullo modo: erit ergo ira naturalior. Etiam actus iræ est magis naturalis homini, secundum quod homo est, quam actus concupiscentiæ. Vnde dicitur 4. Ethic. quod humanius est magis puni-

C re quod ad iram pertinet, quàm mansuetum esse, quia vnumquodque naturaliter insurgit contra contraria, & nociua. Si autem consideretur natura indiuidui secundum propriam complexionem, etiam erit ira naturalior, quam concupiscentia, scilicet, quia habitudo naturalis ad resistendum facit magis promptè in quolibet homine sequi iram, quàm habitudo ad concupiscendum faciat sequi concupiscentiam, scilicet: Si aliquis homo est multum dispositus ad iram, & aliquis multum dispositus ad concupiscentiam, facilius mouebitur ad iram, qui ad eam dispositus est, quam moueatur ad concupiscentiam, qui ad illam est dispositus, etiam existente dispositione æquali. Ratio est, quia homo disponitur ad iram secundum quod habet colericam complexionem, colera autem inter cæteros humores facilius mouetur:

D quia magis assimilatur igni: ideo qui dispositus est secundum complexionem naturalem ad iram facilius irascitur: quam qui dispositus naturaliter est ad concupiscentiam concupiscat. Vnde licet homo ad vtrunque sit dispositus, quia vtrunque naturæ suæ competit: erit tamen naturalior sibi ira inquantum cæteris paribus ad eam facilius mouetur.

Et sic Aristot. 7. Ethic. dicit, iram esse naturaliorem, quam concupiscentia, & propter hoc facilius dari veniam iræ quam concupiscentiæ, scilicet, adhuc naturalibus magis veniam sequi apparentibus, ira autem naturalis. Ostendit etiam ibi, quod propter hoc ira magis deriuatur à parentibus in filios, quam concupiscentia. *... traderitur ... in filios.* Et tamen ea, quæ per generationem deriuantur naturalia sunt. Nam percutiens patrem suum ex ira, quæsi-

E tus quare eum percuteret, dixit; Etenim iste eum, qui fuit ipsius, & ille eum, qui fuit ipsius, & puerum ostendens dixit; & iste me cum vir fiat, percutiet; Connatum enim nobis est. Et tractus à filio quiescere iussit apud ostia, & enim ipse traxerat patrem vsque huc. Et sic deriuabatur ira a parentibus in filios, & sicut vnus filius percutiebat patrem; ita ipse cum pater fieret percutiebatur a filio suo, & ille ab alio. Et sic cum quæreretur quare hoc faceret, qui percutiebat dixit; connatum est nobis, idest, naturale est omnibus de ista progenie percutere patres suos, & ideo putant, quod etiam omnes posteri hoc facerent. Vnde, cum percuteret patrem ostendit filium paruulum suum, dicens; iste percutiet me, quando fuerit factus vir. Et etiam illi; qui hoc patiebantur putabant hoc esse quodammodo iustum inquantum naturale erat; ideo cum pater

percuteretur à filio, & traheretur per terram, vt de domo F educeretur cum perduceretur ad ostia; pater dixit filio volenti eum educere de domo: Iam cessa, quia ego quando patrem meum percutiebam solitus eram percutere, & trahere eum vsque ad ostia. Concupiscentia autem non consueuit deriuari a parentibus in filios per tantam similitudinem, ideo ira naturalior est. Maximè enim quia concupiscentia non solum sequitur dispositionem naturalem ad concupiscendū, sed sæpe sequitur formam apprehensam. Vnde contingit eos interdum, qui non sunt dispositi multum ad concupiscendum intentius aliquid concupiscere, quam eos qui dispositi sunt ad concupiscendum. Et hoc quia concupiscentia istorum non sequitur dispositionem naturæ: sed aliquam certam formam apprehensam, ad quam mouentur intensissimè, & non mouerentur ad alias formas, quia propriè fit in quibusdam amantibus. Et talis G concupiscentia est periculosa, quia possunt incidere homines in maniam, vel amentiam, & vocatur concupiscentia illa, vel passio apud medicos amicos amor heroës. Ita autem in homine maximè sequitur complexionem. Nam cæteris paribus magis irascuntur multum colerici, quam flegmatici: ideo naturalior est ira concupiscentia.

Ad 1. arg.

Ad primum dicendum, quòd homini est aliqualiter naturale esse mansuetum & aliqualiter naturale vindictam petere. Pro quo sciendum, quòd in homine considerari potest naturalis complexio ex parte corporis: & potest considerari ipsa ratio, complexio autem naturalis hominis est maxime temperata: ideo naturaliter homini competit secundum speciem ex parte suæ complexionis, quòd non habeat excellentiam aliquam in aliqua passione; scilicet, nec iræ, nec audatiæ, nec timoris, & sic de cæteris: quia istæ passiones competunt animalibus perfectis, & variantur in eis H secundum modum complexionis ipsorum: ideo animalia illa, quæ ad medium temperamenti deueniunt: oportet quod habeant omnes passiones magis æquales, ita quod in nulla earum notabiliter excedat. Animalia verò, quæ minimum recedunt à medio temperamenti necesse est, quòd consequantur passiones aliquas multum in extremo: Et quia non potest aliquod animal deuiando à medio temperamenti declinare nisi ad vnam extremitatem, non poterit habere excellentiam nisi in vna passione, quæ competit illi modo determinato complexionis. Sic enim leo excellit in audacia, & lepus in timiditate, canis in ira, & ita de cæteris. Homo autem cum sit naturaliter temperatissimus, quia est in medio temperamenti totius complexionis naturæ animalium, non habebit excessum specialem in aliqua passione, sed omnes erunt in eo quasi moderatè se habentes. Et siquis ad vnam passionem sit determinatus I naturaliter multum excelleret super omnes alias passiones, iste recedit multum à medio temperamenti complexionis. Ex hac parte igitur competit homini mansuetum esse, quia quibusdam bestijs propter extremitatem complexionis competit magna ferocitas, quas vocat sapientia iras bestiarum, Sapientiæ 7. Homo autem cum non habeat extremitatem in complexione, sed sit naturaliter in medio temperamenti non habebit magnitudinem iræ. Et hoc est ei mansuetum esse naturaliter: Ex parte autem rationis competit hominem irasci, & mansuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causet iram, inquantum nunciat causam iræ, & quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis. Quia tamen K principium iræ est per hoc, quod putatur iniuria, vel contemptus factus 7. Ethi. & 2. Rhet, hoc autem ipsa ratio indicat, vel apprehendit 7. Ethi. ergo ipsa facit hominem irasci, quia sine ea ira non esset. Ipsa tamen facit iram esse paruam: quia si non esset ratio in homine, esset ira eius indomabilis. Esse autem hominem mansuetum non est non habere iram, sed habere iram paruam, & hoc fit partim ex complexione, & partim ex ratione. Ideo homini tam irasci, quam mansuetum esse naturale est. Absolutè tamen loquendo magis naturale est homini irasci, quàm mansuetum esse, vt dicitur 4. Ethic. scilicet: Humanius est magis punire, quod pertinet ad iram, quàm mansuetum esse, quia vnumquodque naturaliter insurgit in sua contraria, & nociua.

Quid sit magis naturales homini, mansuetudo an ira.

Ad 2. arg.

Ad secundum dicendum, quòd agere secundum naturam, & secundum rationem distinguuntur in eis, in quibus sunt tanquam principia distincta, scilicet, quia in quibusdam est natura, in quibus non est ratio. Illa tamen quibus ratio est natura sua, agere secundum rationem est agere secundum naturam. Ita de homine est, quod ratio est sibi natura: ideo cum ira aliquo modo sequatur rationem, dicetur ira naturalis homini. Et hoc modo non diceretur naturalis esse ira alicui alteri animali, quia nulli alteri rationem habere naturale est. Aliter potest dici, quod distinguitur agere secundum rationem & secundum naturam: quia quæ agunt naturaliter habent se determinatè ad vnum, quæ verò secundum rationem, agunt per libertatem, ideo non sunt determinata ad vnum, sed possunt in opposita. Sic dicit Arist. 9. Meta. quòd potentiæ naturales sunt determinatæ ad vnum, rationales verò possunt ad opposita. Et hoc modo etiam ira posset dici naturaliter, quia licet ipsa sequatur rationem tanquam denunciantem iniuriam esse factam, non tamen audit postea quid ratio præcipiat, sed secundum se determinata est ad vindictam, & non potest moueri in oppositum. Ideo naturalis est, & tamen magis dicitur naturalis primo modo. Et secundo modo diceretur ira naturalis inquantum non sequitur determinationem rationis: quia sicut per rationem potest homo opposita iudicare, ita per iram posset homo moueri aliquando ad vindictam, & aliquando non. quod falsum est. Et non diceretur esse ira per rationem, idest, sequens rationis determinationem, vel præceptum, sicut sequitur istud voluntas, quæ etiam est ad opposita, sicut intellectus. Ira tamen non est ad opposita, nec aliqua passio, & sic potest dici naturalis, & tamen hoc modo quælibet passio est naturaliter: quia nulla est ad opposita, nec sequitur determinatè rationem. Sed dicetur naturalis primo modo, quia sequitur aliqualiter rationem, quæ est natura propria hominis.

Ad tertium dicendum, quòd cibus, & potus, & venerea sunt magis naturalia homini, quàm vindicta, & ista sunt obiectum, & sic concessum est concupiscentiam esse naturaliorem ira ex parte obiecti, sed non ex parte subiecti. De his sanctus Tho. prima secundæ, quæst. 46. art. 5.

Ad 3. arg.

An ira sit grauior, quàm odium. *Quæst. CXXVII.*

QVæritur, an ira sit grauior, quàm odium. Aliqui dicunt, quòd ira sit grauior, quia dicitur Prouerb. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: odium autem aliquando habet misericordiam, ergo ira grauior est, quàm odium.

Primum arg.

Item grauius est malum pati, & de malo dolere, quàm solum malum pati: qui autem oderunt aliquos, satis contentantur, quod illi malum patiantur, etiam si non sentiant: iratus autem non sufficit hoc, sed maximè cupit, quod mala patiens sentiat illa, & putet sibi venire in retributionem, vt dicit Aristo. 2. Rhet, ponens differentiam istam inter iram, & odium: ergo ira grauior est, quàm odium.

Item quanto plura concurrunt ad constitutionem alicuius, tanto illud stabilius esse videtur, sicut habitus est permanentior, qui ex pluribus actibus causatus est, sed ira causatur ex tribus passionibus, scilicet, tristitia, desiderio, & spe, vt ostensum est. sup. quæst. 122. odium autem est vnica passio simplex, quæ non causatur ex alijs, ergo ira erit stabilior, & grauior, quàm odium.

Secundū

Tertium.

Dicendum, quòd licet esse passionum sit à duobus, scilicet, à subiecto, & obiecto, vt dictum est præcedenti, tamen propriè species passionis, & ratio ipsius accipitur ab obiecto. Nam potentia est ad multorum generale, cum in eadem potentia sint multæ passiones, & tamen respectu eiusdem obiecti vnico modo sumpti est vnica passio. Ideo non potest accipi species passionis à subiecto, sed ab obiecto, & secundum hoc considerari poterit, deinde magnitudo, vel grauitas passionis. Est autem obiectum iræ, & odij idem materialiter, scilicet, nocumentum, quod inferendum est. Nam sicut, qui odit aliquem, appetit ei malum: ita iratus malum appetit ei, cui irascitur, sed differt obiectum istud secundum rationem: quia odiens appetit malum ei, quem odit inquantum illud malum est: iratus autem

Odiū est deterius ira, sed ira est impetuosior.

non appetit malum inimici, quando ei irascitur inquantum malum est, sed inquantum habet quandam rationem boni, & iusti, scilicet, inquantum æstimatur ab irato esse iustum ad retribuendum ei pro malo, quod fecit. Nam vindicta retributionem dicit: ideo impossibile est illam desiderari, nisi secundum quandam rationem iusti. Et sic odium est per applicationem mali ad malum, quia odiens respicit tanquam malum, vel disconueniens sibi eum, quem odit, quia aliàs non odisset eum. Et sic applicat malum malo, idest, malum, quod vult illi malo, cui malum vult. Iratus autem applicat bonum malo, quia illum, de quo vindictam quærit respicit vt malum, & nocentem; ipsam autem vindictam applicare vult ei sub ratione boni, & iusti. Et sic manifestum est, quod ira minus habet de ratione mali, quàm odium, quia odium vult malum simpliciter; ira autem bonum vult, licet contingat istud esse malum. Et tamen poterit esse bonum: quia possumus alicui secundum iustitiam velle nocumentum inquantum ipse istud meruit, & ita iratus vult: ideo ira bonum quoddam dicit: Sed peccat iratus inquantum non plenè audit rationem; & ob hoc excedit modum illius. Apparet ergo, quòd odium sit malum grauius, quam ira: quia odium semper est malum, ira autem aliquando est bonum. Istud autem est quantum ad grauitatem mali. Secus autem de grauitate impetus: quia ira est impetuosior odio, & alijs passionibus partis concupiscibilibus, quia mouet ad retributionem, & propter malum susceptum. Odium autem mouet sine desiderio retributionis, cum causetur odium etiam in illo, qui nunquam malum passus est. Sicut aliquis odit omnes sarracenos, licet nunquam eos viderit, & ita quis odit omnes latrones, licet ab eis nullum malum vnquam passus sit.

Ad 1. argum. Ad primum dicendum, quod in ira, & odio duo possunt considerari, scilicet, ipsum, quod desideratur, & intensio desiderij. Quantum ad ipsum, quod desideratur, scilicet, nocumentum, ira magis habet misericordiam, quàm odium. Nam qui odit desiderat malum alicui secundum se, idest, non propter aliquod malum, quod fecit, quasi volendo ei retribuere, sed vult ei malum, quia talis est, scilicet, inquantum putatur sibi esse disconueniens. Et ideo nullus terminus est in volendo malum, si vult malum in infinitum: quia ea, quæ propter seipsa aliquis vult, sine mensura vult, sicut dicitur. 1. Polit. Et sic diuitias auari sine mensura volunt: quia non eas ad vsum, sed propter seipsas volunt, vt ibidem dicitur: Et sic dicitur de odiente, siue inimico Eccle. 12. Inimicus si inuenerit tempus, non satiabitur sanguine, idest, faciet malum quàntum potuerit, iratus autem vult malum ei, in quem irascitur, non propter seipsum, sed inquantum iustum ad retribuendum pro malo, quod ille fecerit. Ideo si iratus retribuerit tantum, quantum ipse putat iustum esse inferri pro malo, quod passus est, placatur, & miseretur. Vnde dicit Arist. 2. Rhet. quod iratus si fiant multa miserebitur, idest, si fiant tanta quanta ei videantur sufficere ad vindictam. Et sequitur ibi: Odiens autem pro nullo miserebitur, idest, etiam si multa mala inferantur ei, quem odit, adhuc non miserebitur, sed semper plura vellet. Si autem considerentur ira, & odium quantum ad intensionem desiderij, ira magis excludit misericordiam, quàm odium excludat eam, scilicet, quia motus iræ est feruentior, & ideo quousque putauerit iratus satisfactum esse pro iniuria illata non cessabit, & erit impetus fortis magis, quàm odij. Hoc autem est, vt supra diximus, quia ira mouetur ad retributionem, odium autem non est ad retribuendum, cum sit odium in illis, qui etiam nunquam passi sunt iniuriam, nec se passos existimant. Alia causa est, quia motus iræ est per motum, & inflammationem coleræ. Est autem ipsa velocior in motu suo, & impetuosior, quam alij humores. Ideo odium, quod magis pertinet ad melancholicum humorem non ita est velox, nec impetuosum in motu, sicut melancholicus humor ad motum est pigrior. Et hoc significatur in eadem auctoritate, scilicet. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. Et sequitur: Impetũ autẽ cõcitati spiritus ferre quis poterit? Quasi dicat, difficile est. Ideo quãdo durat ille impetus, ira non recipit misericordiã, sed illo cessante miseretur.

Quis magis misereatur odiens vel iratus.

Ad 2. ra. Ad secundum dicendum quod ira non appetit malum alicuius inquantum malum est, sed inquantum habet rationem iusti retributiui. Vindicta autem fit, vel retributio per inflictionem pœnæ. Pœna autem de ratione sua habet, quod sit contraria voluntati, quia si esset omnino volita, non esset pœna, sed potius iucunditas, habet etiam de ratione sua, quod sit pro aliqua culpa, quia malum, quod infertur sine causa potest vocari malum, vel nocumentum, sed non pœna. Est etiam de ratione eius, quòd sit afflictiua, quia si non affligit, pœna non est. Ista tria sunt de ratione pœnæ: ideo oportet quod ille, qui punitur, sentiat: quia aliàs non esset pœna afflictiua, cum afflictio sit sensus nocumenti. Etiam non esset inuoluntaria, cum non possit voluntas alicui repugnare, nisi recognoscatur vt non conueniens. Et quia pœna etiam debet esse pro culpa, vult iratus, quod punitus sentiat se puniri pro malo, quod fecit: quia aliàs quantum ad eum non haberet rationem pœnæ, & sic iratus vult, quod punitus ab eo pro retributione sentiat se puniri, inquantum pœna est inuoluntaria, & doleat de punitione; inquantum pœna est afflictiua, & cognoscat se hoc recipere pro iniuria, quam intulit inquantum pœna est pro culpa: & sic iratus non solum vult, quod ille, contra quem irascitur, malum patiatur, sed etiam, quod istud sentiat. Odiens autem vult, quod ille, quem odit malum patiatur. Et non curat an sentiat istud, vel non, ex eo, quod non vult malum alicui in ratione pœnæ, vel vindictæ, sed solum, vt malum. Quod autem deterius sit istud, quod homo patitur, & de quo dolet, quàm id, quod solum patitur, & non dolet, falsum est: quia maius malum est insipientia, & fatuitas, & iniustitia, quam malum quod sentitur in corpore, & tamen nemo tristatur de sua fatuitate, aut iniustitia. Quia qui fatuus est, non sentit se esse fatuum; qui autem iniustus est, licet se cognoscat iniustum, quia tamen non est hoc sibi inuoluntarium, non tristatur de eo, & sic aliqua sunt maiora mala, quæ sustinentes non tristantur, quam alia, de quibus tristamur, sic dicit Arist. 2. Rhet.

De conditionibus pœnæ.

Ad 3. argum. Ad tertium dicendum, quòd si aliquid causatur ex pluribus causis erit stabilius, si omnes illæ causæ accipiantur vt vnius rationis. Sicut habitus causatus ex pluribus actibus cæteris paribus est firmior, quam ille, qui ex paucis causatus est: quia omnes actus ad causandum habitum se habent sub eadem ratione, cum quilibet eorum sit naturaliter causatiuus habitus. Secus quando conueniunt plures causæ sub diuersis rationibus, & tunc poterit esse stabilius id, quod ex paucioribus est. Immo ita est in naturalibus: quia istud, quod habet plures partes diuersarum rationum continentes ipsum facilius destrui potest, cũ per destructionem cuiuslibet earum possit destrui: quæ autẽ simpliciora sunt, magis diurna sunt. Patet differentia vt in homine, & in lapidibus. Idem est in artificiatis, quia artificiata, quæ constituunt ex multis partibus variè se habentibus facilius pereunt, & deordinantur. Ita de ira est, quia ipsa habet tres causas diuersarum rationum, scilicet, tristitiam, desiderium, & spem, vt ostensum est, supra q. 122. odiũ autem habet vnicam causam, scilicet, dissimilitudinẽ, vel disconuenientiam ad id, de quo est odium, & sic potest esse permanẽtius. Quod odium prouenit ex causa permanentiori, quàm ira. Quia ira prouenit ex quadã mutatione animi propter iniuriam factam, vel æstimatã, odium autem prouenit ex aliqua dispositione, quæ in homine, est secundum quam reputat sibi nociuum, & disconueniens esse id, quod odit. Et ideo sicut passio, quæ est quidam motus citius transit, quã habitus, vel dispositio: quia habitus habet magnam firmitatem in subiecto, dispositio habet aliqualem, passio autem nullam habet, cum sit quidam motus, ideo ira nõ potest esse permanens sicut odiũ: maximè quia dispositio accipitur hic non pro habitu imperfecto, sed pro quacunque qualitate habitualiter manẽte, siue sit naturalis, siue acquisita, siue sit habitus, siue dispositio. Et ob hoc dicit Arist. 2. Rhet. ꝙ ira sanari potest, odiũ autẽ est magis insanabile. Si autem dicatur, ꝙ odiũ etiã est passio, ideo faciliter transibit sicut ira. Dicendum, quod tam ira quàm odiũ inquantum sunt passiones quædam transire possunt. Quia tamen effectus manet quãdiu conseruatur a sua causa cõseruante, erit pmanẽtius odiũ,

quàm ira: quia causa odij est permanentior, vt dictum est. De his S. Thom. 1.2.q.46.art.6.

An ira sit semper circa illos, ad quos potest esse iustitia. Quæst. CXXVIII.

Ad primū arg. QVæritur de ira, an sit semper circa illos, ad quos potest esse iustitia. Dicunt quidam, quod non, quia interdum est ad ea, cum quibus iustitia nobis esse non potest. Quia non est iustum aliquid homines ad rem irrationalem, sicut dicitur 5. Ethi. quòd non est iustum hominis ad possessionem suam, & tamen homo irascitur interdum rebus irrationabilibus, & etiam non sentientibus, sicut quis irascitur gladio suo, quia non bene scindit, vel calamo, qui non bene scribit, & destruit eum, irrationabilia etiam inter se irascuntur, & se percutiunt, vt G taurus taurum: & tamen inter ea iustum nullum esset potest, quia hoc solum est inter homines, qui possunt sub lege aliqua viuere: ergo non est ira solum ad illa, ad quæ potest esse iustitia. *Secundū. arg.* Item patet, quia non potest esse iustitia hominis ad seipsum, nec ad illa, quæ ipsius sunt, vt dicitur 5. Ethi. & tamen aliquando homo irascitur sibiipsi, & percutit se, & sic illi, qui pęnitēt sibijpsis irascuntur: quia peccauerunt. Etiam homo irascitur manibus suis interdum, vel pedibus: quia non potest agere, quæ vult per ea, & percutit ipsa: ergo non est ira solum inter ea, ad quæ iustitia est. *Terium arg.* Item potest esse alicui iustitia, vel iniustitia ad aliquod genus totum aliquorum hominum, vel ad vnam communitatem totam, vtpote cum ciuitas aliquem iniustè læsit: Ira tamen non est ad aliquod totum genus, sed ad aliquod singularium, vt dicitur 2. Rhet. o ira non est H solum ad illos, ad quos iustitia, & iniustitia est.

Dicendum, quod ira non potest esse propriè, nisi inter illos, inter quos iustitia, & iniustitia esse potest. Et inquantum inter eos magis propriè, vel minus inueniatur iustitia, vel iniustitia, tanto magis propriè, vel minus propriè erit ibi. Nam sicut dictum est quæstione prçcedenti, ira non appetit malum alicui sub ratione mali, sed sub ratione iusti vindicatiui, vel retributiui. Ideo necesse est, quòd sit inter illos, inter quos potest esse retributio, quæ est quædam commensuratio pęnæ pro culpa. Nam lædere aliquem iniustum est: retribuere autem pro illa læsione iustum est, si secundum legem retribuatur. Ideo tam ex parte motiui ipsius iræ, quæ est lęsio facta, vel contemptus, aut iniuria facta, quàm ex parte vindictæ, quam appetit iratus, pertinet ira ad illos, inter quos esse potest iustitia, & maximè ex I ratione vindictæ, quæ dicit retributionem. Secus autem est de odio: quia qui odit non vult malum alicui tanquam retributiuo in malum, quod ille fecit, quæ retributio ad iustitiam pertinet, sed solum inquantum malum est, & nocet illi, cui malum volumus. Et ideo potest esse odium ad illos, inter quos non potest esse iustitia, & iustitia. Et sic aliquis potest odisse mortuos, & tamen inter mortuum, & viuentem ius nullum esse potest, cum mortui non sint. Et etiam quantum ad id, quod de eis est, non est iustitia inter mortuum, & viuum: quia propriè iustitia est inter illos, qui possunt sub eadem lege viuere tanquam duæ partes separatæ æqualiter participantes legem. Et istud vocatur iustum politicum 5. Ethi. Cætera autem iusta non sunt simpliciter iusta, sed quasi per quandam metaphoram, vt iustum paternum, & iustum dominatiuum, & hominis ad K seipsum, vt patet ibidem. Ira igitur propriè sumpta ad illos est, cum quibus iustitia esse potest,

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod ira quamuis sit cum ratione, potest tamen esse in animalibus brutis: non quidē, quod bruta rationem habeant, sed inquantum naturali instinctu per imaginationem mouentur ad quædam opera similia operibus rationis. Et sic inquantum motus ille insurgit in eis per apprehensionem imaginationis, dicitur ira sequi rationem. Aliter potest dici, quod motus iræ dupliciter potest insurgere in homine. Vno modo ex apprehensione iniurię, vel paruipensionis, alio modo ex sola apprehensione læsionis, vel nocumenti. Ira autem propriè est motus ille insurgens ex apprehensione iniuriæ, vel paruipensionis indebitè inflictę. Et iste motus non potest insurgere, nisi ratione iudicante, quia ipsa sola iudicat aliquid esse iu-

F stum, vel iniustum, & esse honorem, vel despectum. Sic accipit iram Aris. 2. Rhet. dicens, quod ira est appetitus sub tristitia punitionis per apparentem paruipensionem non conuenienter factam. Accipiendo secundo modo, ira insurgit ex apprehensione imaginationis, quoniam ipsa potest apprehendere rationem nocumenti, licet non apprehendat rationem debiti, vel indebiti, quod ad solam rationem pertinet. Et etiam non apprehendit paruipensionem, vel contumeliam. Istos duos modos ponit Arist. 7. Ethic. dicēs: Ratio quidem, vel phantasia, quoniam iniuria, vel contēptus manifestauit: quemadmodum syllogizans, quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim. Et sic ponit iram insurgere per apprehensionem rationis, vel phantasię. Poterit ergo esse in bestijs ad inuicem ira: quoniam per phantasiam possunt apprehendere rationem nocumenti. G Etiam potest homini ad bestias esse ira inquantum se apprehendit ab eis lęsum, & tamen non est illa ira propriè sumpta, sicut illa, quæ est hominis ad hominem: inquantum non est iustitia pecori ad pecus, nec homini ad pecus, quia est possessio sua, nisi accipiatur iustitia largè per metaphoram. Hominis autem ad res insensibiles omnino non potest esse ira, nec etiam ad mortuos, vt ait Arist. 2. Rhet. quia inter hęc non solum non potest esse iustitia, sed etiam ista nihil sentiunt de malo, quòd nos inferre possumus. Et tamen præcipuum, quòd quærit iratus inferendo vindictam est, quòd ille, cui infertur, sentiat pęnam, & putet illā sibi inflictam esse ex hac causa. Cum ergo dicitur, quod homo irascitur gladio, vel calamo, non propriè est ira: cum sciamus, quod ista non possunt nobis iniuriam facere, nec inferre nocumentum quomodocunque. Sed dicimur irasci H illis, idest, detestari ea, inquantum non sunt nobis conuenientia ad operationem nostram. Et sic magis ea abijcimus, quam puniamus.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod homo non ita proprie irascitur sibiipsi, sicut alicui alteri, eo quod non est ita iustitia, aut iniustitia homini ad seipsum sicut ad alterum. Et tamen homini ad seipsum est quædam iustitia per metaphoram. 5. Ethi. Nam iustitia propriè est inter duos, qui eadem lege possunt participare æqualiter. Et viuendo sub illa lege vnus potest benè, vel malè se habere ad alterum. Homo autem vnus est in seipso: ideo eiusdem ad seipsum iustitia propriè esse non potest. Homo tamen quilibet est quodammodo duo homines. Nam habet partem rationalem, secundum quam potest iudicare, & velle, habet etiā sensitiuam, secundum quam potest apprehendere, & appetere. Quia ergo homo propter desiderium partis sensitiuę, quæ rationali subdita esse debebat, peccauit ei rebellando: postea pars rationalis vindictam de ea sumit affligendo illam, ita vt tantum habeat de tristitia debitè, quantum indebitè de gaudio sumpsit. Et sic pęnitens dicitur sibi irasci aliqualiter, propriè tamen non.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod Arist. 2. Ethi. assignat vnā differentiam inter iram, & odium, scilicet, quod odium potest esse ad aliquod vnum genus totum, sicut homo odit totum genus latronum. Ira autem non potest esse ad aliquod vnum genus, sed ad singularia aliqua de aliquo genere. Cuius ratio est: quia odium causatur propter disconuenientiam apprehensam, scilicet, quod homo iudicat istud, quod odit, habere aliquam qualitatem disconuenientem sibi. Potest autem ista qualitas esse in generali, vel particulari: sicut potest aliquis odisse omnes latrones, quia omnes iniusti sunt, vel omnes sarracenos, quia omnes infideles sunt. Ira autem causatur ex hoc, quod quis reputat se esse lęsum indebite per alterius actum. Omnes autem actus sunt circa singularia: ideo non potest esse ira, nisi circa aliquod singulare. Cum autem dicitur, quod ad totam communitatem potest esse alicui iustitia, vel iniustitia.

Dicendum, quod etiam potest esse ira ad illam. Et tamē non est ira ad eam, vt est communitas, sed inquantum omnia singularia de communitate conuenerunt in faciendo iniuriam alicui: quia tunc sicut poterat quis irasci vni, qui iniuriam intulit, ita poterat irasci omnibus de communitate: quia omnes simul iniuriam intulerunt tanquam vnum singulare. De his S. Thom. 1.2. quæst. 46. art. 7.

An ira insurgat homini propter aliquod, quod factum sit contra ipsum. Quæstio CXXIX.

Primum arg. QVæritur, an ira semper insurgat homini propter aliquid, quod contra ipsum factum est. Aliqui dicunt, quod non, quia Deus irascitur contra nos, iuxta illud: iratus est Dominus furore in populum suum. Et illud: cum iratus fueris misericordiæ recordaberis, homo tamen nõ potest facere aliquid contra Deum, quia si aliquid contra eum faceret illud esset peccando, & tamen etiam sic nihil facit contra Deum. Iob. 35. Si multæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? Quasi dicat. Nihil facere poteris.

Secundũ arg. Item ira est appetitus vindictæ. Interdum tamen appetit homo vindictam facere de his, quæ facta sunt contra alios, etiã si illi nihil pertineant ad eum, ergo non est **B** semper ira propter aliquod, quod est contra nos factum.

Tertium arg. Item dicit Arist. 2. Rheto. quod homines præcipuè irascuntur, quando alij contemnunt ea, circa, quæ ipsi student. Sicut qui student in phisica irascuntur eis, qui despiciunt phisicam, & sic de alijs. Qui tamen despicit scientiam non nocet studenti in ea: ergo non semper irascimur propter aliquid contra nos factum.

Quartum arg. Item dicit Chrysost. quod ille, qui tacet alio dicente, sibi contumelias magis illum prouocat ad iram. Sed tacens nihil facit contra contumeliantem: ergo non irascimur semper propter aliquid contra nos factum.

Dicendum, quod ira semper est propter aliquid cõtra nos factum. Arist. enim. 2. Rhet. ponens differentiam inter iram, & odium, quod ipse vocat inimicitiam dicit: **C** quod ira semper fit ex his, quæ ad seipsum. Si enim putemus esse talem odimus. Est sensus, quod si sit aliqua qualitas in aliquibus, quam putamus nobis esse disconuenientem, etiã si illi nobis nihil nocuerint, habemus eos, vt inimicos, & in quocũque putauerimus talẽ qualitatẽ esse, odimus eũ. Sicut quis dicitur odisse omne genus latronum.

Ideo de quocumque putauerit, quod est latro, odit eũ, & sic iram vult esse propter istud, quod contra nos factũ est, licet odium sit nullo facto contra nos.

Item patet hoc, quia ira dicit appetitum vindictæ. Vindictam appetere est appetere pœnam pro aliquo inquantum illa est retributiua pro malo, quod ille fecit. Nã alias non vocaretur vindicta, sed nocumentum, si ille, qui patitur, malum non fecit, & non inferretur sibi pro malo, quod fecisse putatur. Oportet ergo esse iniuriam saltem existimatam ad hoc, quod sit ira. Iniuria tamen om- **D** nis non prouocat ad iram, sed solum illa, quæ pertinet ad illum, qui vindictam appetit. Nam sicut naturaliter vnusquisque appetit proprium bonum, ita naturaliter repellit malum proprium. Iniuria autem facta ab aliquo nõ pertinet ad alium, nisi ille fecerit aliquid, quod sit aliquo modo contra ipsum. Ideo motiuum iræ semper est per hoc, quod aliquis reputat contra se aliquid factum: aliàs autẽ non mouebitur. Sicut videmus, quod non mouetur homo ad iram pro iniurijs illis, quæ inferuntur aliquibus gentibus, ad quas nullam habet conuersationem.

Ad 1. argum. Ad primum dicendum, quod Deus dicitur irasci peccantibus largè, non secundum passionem animi, quia non potest esse in eo, cum non sit animal. Etetiam, quia ista passio est afflictiua eius, in quo est, quemadmodum retribuerit 4. Ethi. In Deo autem afflictio nulla esse potest, sed dici- **E** tur esse ira in eo secundum effectum, scilicet quia punit nos, sicut iudex videtur crudelis esse latroni, quem suspendit: & tamen non est crudelis, vt ait Hier. super Isa. & habetur 23. q. 5. c. Non est crudelis. Dicitur ergo Deus hoc modo nobis irasci, & hoc pro aliquo facto contra se, de quo ipse vindictam vult facere. Peccator enim peccando nihil potest nocere Deum effectiuè, tamen ex parte sua dupliciter agere videtur contra Deum. Primò, quia contemnit eum, mandata eius transgrediendo. Secundò inquantum infert nocumentum alicui existenti sub diuina prouidentia, & tutela, siue sibi ipsi, siue alteri. Sicut dicitur aliquis offendere alium, si offendat aliquem de eis, quæ ad familiam suam pertinent.

Ad 2. argum. Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos, quod nocent alijs, & vindictam appetimus, inquantum il- **A** li, quibus nocetur, sunt aliquid nostrum, idest ad nos pertinentes consanguinitate, vel affinitate, amicitia, vel familiaritate, vel alijs modis, aut saltem per solam naturæ communicationem. Nam etiam secundum hanc quilibet homo est aliquid alterius, quia vnicuique mandauit Deus de proximo suo. Et per hanc communicationem homines inuicem sunt amici, & benefaciunt sibi. Vt patet in erroribus viarum, vt dicitur 8. Ethi. Et sic iniuria cuiuscũque aliquo modo pertinet ad quemcunque alium: ideo potest de illa irasci.

Ad 3. argum. Ad tertium dicendum, quod istud, in quo studemus, maximè putamus esse bonum nostrum. Ideo amici, qui inter se conueniunt in maximis bonis suis conuiuunt in eis, quæ maximè student, vt poetæ in compoetizando, & venatores insimul venando, vt dicitur 9. Ethi. in fi. Et **B** sic quando despicit maximum bonum nostrum, putamus nos despici: & ex hoc arbitramur nos læsos, & sic irascimur, quasi pro iniuria.

Ad 4. argum. Ad quartum dicendum, quod cum quis alteri contumelias dicit ex magna ira si ille taceat videtur contemnere iram eius, cum non respiciat ad dicta illius, quasi nihil essent, & ex hoc putant se paruipendi. Et ista paruipensio est aliquid factum contra ipsum, propter quod irascitur. De his S. Tho. 1. 2. q. 48. ar. 1.

An sola paruipensio vel despectus alicuius moueat ipsum: Quæstio. CXXX.

QVæritur, an sola paruipensio, vel despectus alicuius moueat ipsum ad iram. Dicunt quidam, **C** quod non: quia aliquando ira fit cum homo non existimat se paruipendi. Dicit enim Damasc. quod iniuriam passi, vel existimantes pati, irascuntur: interdum tamen homo iniuriam patitur, & nulla paruipensio est, sicut si per vim magnæ potestatis infertur sibi nocumentũ, non dicetur cõtemni, sed iniuriã recipere.

Item dolere de contemptu, vel paruipensione pertinet ad illum, cuius est honorem appetere: bruta tamẽ honorem non appetunt, quia nec intelligunt, nec apprehendunt quid sit honor: ideo non tribulabuntur de paruipensione, & tamen bruta mouentur ad irã, cum percutiuntur, vt dicit 3. Eth. ergo non insurgit ira ex sola paruipẽsione.

Item Arist. 2. Rheto. ponit etiam alias causas iræ, scilicet, obliuionem, & exultationem in aduersis, & denunciationem malorum, & eufortunijs, & impedimentum con- **D** sequendi propriam voluntatem ergò non est solum motiuum iræ paruipensio.

Dicendum, quod sic supra dict. est, q. 128. ira potest accipi dupliciter, vno modo pro appetitu vindictæ, iniuriæ, vel contemptus indebitè facti. Alio modo, vt est appetitus retribuendi pro læsione, vel nocumento inflicto, aut æstimato. Accipiendo secundo modo iram, est magis largè ira, & tunc non reducitur omnis ira ad paruipensionẽ propriè sumptam tanquam ad motiuum: quia homo irascitur in bestijs, à quibus non contemnitur, nec putat se contemni, nisi sit omnino insanus. Etiam irascitur brutum alteri bruto, sed neutrum ab altero contemnitur, nec contemni se putat. Accipiendo autem iram primo modo est propriè sumpta, & tunc omnis ira pertinet ad paruipensionem tãquam ad motiuum. Et sic accipit Arist. 2. Rhet. **E** dicens, quod ira est appetitus sub tristitia punitionis propter apparentem paruipensionem non conuenienter factam. Et licet multæ causæ ponantur aliæ magis speciales iræ, tamen non reducuntur ad paruipensionem, scilicet, quod propter hoc homo secundum eas irascitur, quia in eis reperitur paruipensio aliqua. Ponuntur autem secundum Arist. 2. Rheto. tres species paruipensionis, scilicet. Despectus, vt cum quis alterum pro nullo reputat, & epireasmus, idest impedimentum consequendi propriam voluntatem, & contumelatio, idest verba contumeliosa dicere. Et postea ad ista tria possunt magis reduci in speciali omnia motiua iræ, & ista tria ad paruipensionem immediatè reducuntur. Hoc potest dupliciter intelligi: vno modo, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicatiuum: ideo in tantum quærit vindictam, inquantum putatur esse iusta ab eo, quod iniuste

factum est, quia alias non est vindicta. Et ideo prouocatiuum ad iram semper est aliquid inflictum sub ratione iusti. Vnde dicit Arist. 2. Rhet. quod si putauerint homines eos, qui læserunt esse iustè passos, non irascuntur. Non.n. fit ira ad iustũ, id est si ille, qui læsus est, putauerit eos, qui læserunt eum esse iustè passos, id est, quod tantum malum receperunt, quantum intulerunt, quod est iuste pati, scilicet, per commensurationem, quam iustitia facit, 5. Ethic. non irascuntur eis, id est, amplius non desiderant de illis vindictam sumere. Et subdit causam, scilicet. Non.n. fit ira ad iustum, i. non irascitur aliquis alicui quando iustum putant. Et tamen postquam lędens tantum passus est, quantũ intulit, iam iustus est, quia nihil debet legi, nec homini, nec potest ei quicquam mali iustè infligi. Contingit autẽ tripliciter nocumentum alicui inferri. s. ex passione, ex ignorantia, & ex electione, vel industria, siue ex certa malitia. Tunc enim aliquis maxime iniustum facit quando ex industria nocumentum infert alteri, vt dicitur 5. Ethicor. ideo maxime irascimur contra illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si.n. putemus aliquos ex passione, vel ex ignorantia nobis intulisset nocumentum, vel non irascimur contra eos, aut valde minus, quam si ex electione egisse putaremus. Agere enim ex passione, vel ignorantia diminuit rationem iniurię, & est quodammodo prouocatiuum misericordiæ, & veniæ. Qui autem ex industria nocumentum intulerunt ex contemptu peccare videntur: ideo contra eos maxime irascimur. Vnde dicit Arist. 2. Rethor. De his, qui propter iram aliquid contra nos fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur. Non.n. videntur propter paruipensionem egisse. Secunda ratio est, quia paruipensio excellentiæ hominis opponitur. Illa.n. quæ homines putant nullo bono esse digna, paruipẽdunt, vt dicitur 2. Rhetor. in omnibus autem bonis nostris, & ex illis excellentia quandam quærimus. Et ideo quodcunque nocumentum nobis inferatur inquantum excellentiæ derogat, videtur ad paruipensionem pertinere. Ideo omnia nocumenta nobis ab aliquibus voluntarie inflicta sufficienter ad irã mouent, in quantum in eis inuenitur quædam ratio paruipensionis. Et sic paruipensio est proprium motiuum iræ.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod ex quacunque causa alia præter contemptum nocumentum inferatur alicui iniuria minuitur: solus autem contemptus, vel paruipensio iram auget, quia ipse solus est causa irę propriè dictę. Cum autẽ dicitur, quod potest quis recipere iniuriam a magna potestate, & non dicetur contemni, dicendum, quod non iudicabitur iste contemptibilis propter hoc, quod passus est, & si non vindicet istud, quia à magna potestate passus est, & tamen potestas, quæ sibi nocumentum indebite intulit, nõ intulisset nisi aliqualiter eum contemneret, non reputando eum potentem ad se defendẽdum, aut ad inferendum similia. Et sic necesse est, quod in omni nocumento voluntariè & indebite alicui inflicto contemptus quidam sit.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod licet animalia bruta nõ apprehendant propriè honorem, & contumeliam, aut paruipensionem: tamen in eis est appetitus naturaliter ad quãdam excellentiam materialiter, idest quam non cognoscũt sub ratione excellentiæ, & omnibus volentibus tollere illam excellentiam irascuntur. Aliter potest dici, sicut supra dictum est, quod in bestijs non est ira ita propiè dicta, sicut in homine. Ideo in eis sufficit apprehendi nocumentum esse inflictum ad hoc, quod moueantur ad iram, licet non sit ibi paruipensio, nec illam apprehendant.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ particulares, quæ ponuntur 2. Rhet. vt motiuæ ad iram, reducuntur ad paruipensionem. Ad ipsam enim obliuio pertinet, quia siquis susceperit à nobis bona, & obliuiscatur nostri, videtur nos cõtemnere, quia ea, quæ magna putamus, memoriæ infigimus. Sic etiam exultatio in aduersis. Nam illę qui exultat nobis præsentibus, cum nos tristamur, non videtur curare de malo nostro, sed contemnere istud: ideo putamus nos paruipendi. Sic etiam annunciatio malorum in eufortunijs, quia parum de nobis curat, & cõtemnit bonum nostrum ille, qui nobis existentibus in delectatione, annunciat aduersa, de quibus tristamur, & sic paruipendit nos. Impedimentum etiam propriæ voluntatis nobis præstans non propter aliquam vtilitatem suam, sed solum, q͡a

F vult nobis nocere contemnit nos, cum tollat bonum nostrum sine causa. Et sic omnia ista prouocant iram in quantum in omnibus eis inuenitur quædam paruipensio. De his S. Thom. 1. 2. q. 47. ar. 2.

An excellentia alicuius sit causa, vt facilius irascatur? Quæst. C X X X I.

QVæritur de causa motiua iræ. s. an excellentia alicuius sit causa, vt facilius irascatur? Aliqui dicunt, quod nõ quia potius paruitas est causa ad hoc. Dicit.n. Aris. 2. Rhe. *Primum argum.* quod maxime aliqui irascuntur cum tristantur, vt infirmi & egeni, & qui nõ habent quæ concupiscunt, omnia tamẽ hæc ad defectum pertinent: ergo defectus in homine facit ipsum magis promptum ad iram, quam excellentia pro G pria. Item Arist. eod. li. dicit, quod aliqui tunc maximè irascuntur, quando in eis contemnitur istud, de quo pôt esse *Secundu arg.* suspicio, quod eis non insit, vel insit eis debiliter, sed cũ putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur nõ curant. Prædicta tamen suspicio ex defectu prouenit: ergo defectus est magis causa alicui, quod irascitur, quam excellentia. Item ea, quæ pertinent ad excellentiam, faciunt ho *3. argum.* minem gaudere, & non irasci, sicut dicit Ari. 2. Rhe. quod in ludo, in risu, in festo & prosperitate, in consumatione operum, & delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur. Omnia autem hæc pertinent ad excellentiam quandam: ergo excellentiam non solum non facit irasci, sed potius iram prohibet. Dicendum, quod vt supra habitum est, ira fit propter paruipensionem apparentem pręc. q. Tantò ergò aliquis ad irascendum est facilior, quã H tò in eo paruipẽsio magis apparere potest. Et hoc est quando paruipensio indebitè fit. Et quia illi, qui sunt in aliqua excellentia magis indebitè paruipenduntur, quam alij, si paruipendantur in eo, in quo excellunt. Iõ quanto fuerint aliqui excellẽtiores, tanto ad iram proniores sunt. Qui aũt non habent tantam excellentiam, non possunt tàm iniustè contemni, quia bonum, quod in eis contemnitur, non est tam excellens: ideo non habent causam, vt tam grauiter, & tàm promptè irascantur, sicut pater, & benefactor, & amicus habent causam, vt magis irascantur, si non amentur, vel si contristemus eos in quantum debitum nostrum ad illos maius est quam ad alios, & sic excellentia est causa iræ. Ita dicit Aris. 2. Rhet. quod qui excellentiam habent, facilius, & magis irascuntur. Ad primum dicendum, quod *Ad 1. ar.* tam excellentia, quam defectus reddunt hominem promI ptum ad irascendum. Et hoc inquantum ista duo extrema facilius se habent ad paruipensionem, quam medius status. s. nec multum deficiens, nec multum excellens: Potest.n. accipi causa iræ in eo, qui irascitur, dupliciter. Vno modo secundum habitudinem ad motiuum iræ. Et sic excellentia alicuius est causa, vt de facili irascatur. Motiuum.n. iræ est indebita paruipensio, vt dictum est. Et tamẽ quanto aliquis excellentior est, tanto iniustius contemnitur in eo, in quo excellit. Ideo qui in aliqua excellentia constituti sunt, maximè irascuntur si contemnantur in eo in quo excellũt. Sicut si diues in pecunia contemnitur, vt innuat pecuniam suam nihil esse, aut nihil valere. Aut si robustus circa robur contemnatur innuendo, quod sit debilis & sic de alijs. Alio modo potest considerari causa iræ in eo, qui irascitur ex parte dispositionis, quę in eo relinquitur ex tali motiuo. K Est autem motiuum ad iram nocumentum, quod contristat, licet istud nocumentum accipiatur specialiter sub rõne paruipensionis. Ea aũt, q̃ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia. Iõ hoies subiacentes defectib. facilius irascuntur quia plura sunt, in quib. contristari possint, q̃ alij, & quia defectus illi sunt grauiores, & tanto maiorẽ tristitiam causantes inquantum grauiores sunt, sed ira operatur cum tristitia, quia est appetitus punitionis cum tristitia vt dicitur 2. Rhe. ergo deficientes circa aliquid magis tristabuntur, & irascentur. Et sic tam excellentia, quam defectus, licet sint inter opposita, sunt causæ mouentes ad iram & non status medius. Ad 2. dicen. quod ille, q̃ despicitur in *Ad 2. arg* eo, in quo manifeste excellit, non reputat se pati aliqd malum, ideo nõ habet vnde irascatur qoia ira semper psuppo nit tristitiam, & tristitia est de malo: qui ergo putat se non habere malum non pôt irasci. Et sic qui multum excellunt

non

non irascuntur si contemnantur in eo, in quo manifestè excellunt. Hoc verum est, nisi fiat contemptus ille ex inuidia, vel malo animo, ex intentione despiciendi bonum, quod ille habet, quia tunc tanto grauius quis irascitur, quanto in maiori excellentia existens contemnitur. Et ob hoc, cũ quis est manifestè robustus, si dicatur de eo, quod est debilis, & fiat irrisio, non curat, quia scit manifestum esse se esse robustum.

Si tamen crederet, quod robur suum cognitum inquantum est talis excellentia contemneretur, quasi nihil valeret, vel nullo bono dignum esset, haberet maximam causam irascendi, quia non poterat esse maior paruipensio, quam cum totum eius contemnebatur. Et ita est de singulis excellentijs, scilicet, quia excellentes non putant se irrideri verè, licet irrideatur, quia irridentur quasi non habentes excellentiam. Et cum ipsi videant, quod illa omnibus nota est, non putant se verè, sed iocosè irrideri, & sic non irascuntur. Si tamen putent se verè irrideri, ita quod crederetur eos non habere bonum, quod habent, vel si cognitum contemneretur tanquam nihil valeret, nulli grauius irascuntur, quam excellentes in eo, in quo excellunt. Si quis autem sit, de quo suspicio haberi possit, quod non habeat bonum istud, de quo irridetur, etiamsi non verè contemnatur, irascitur, quia semper putat se verè contemni. Et ista est differentia, quam vulgariter dicimus inter verum ludum, & iocosum. Nam ludus iocosus est ad gaudium: ludus autem verus iram suscitat.

Ad tertium dicendum, quod omnia impediunt hominem irasci in quantum impediunt tristitiam, quia omnia hęc important quandam lætitiam. Et cum quis lætatur non habet de quo tristetur. Ira tamen fit sine tristitia: ideo isti non irascuntur. Si tamen illi putent se contemni verè quantum ad bona illa, in quibus gaudent, scilicet, ludus suus, aut risus, festum, & prosperitas, & operum consummatio grauissimè irascentur, quia putabunt sibi inuideri, & subsanari in bono, quod habent, & ex odio contemni in bono, quod habent. Et tunc tanquam excellentes contemnantur de excellentia sua grauius irascuntur. De his Sanct. Thom. 1. 2. quæst. 47. artic. 3.

An paruitas alicuius, vel defectus sit causa, vt contra aliquem irascamur? Quæst.
C X X X I I.

QVÆRITVR, de causa iræ ex parte eius, contra quem irascimur, scilicet, an paruitas alicuius, vel defectus sit causa, vt contra eum irascamur?

Primum arg. Aliqui dicunt, quod non, quia potius defectus prouocat ad misericordiam, quam iram. Dicit enim Arist. 2. Rhetor. Quod in his, qui confitentur, & pœnitent & humiliantur non irascimur, sed magis ad eos mitescimus, sicut canes non mordent eos, qui resident, idest, eos, qui non resistunt sibi, sed cessant quasi victi sint. Hæc tamen pertinent ad paruitatem, quod confiteatur quis se peccasse, & pœniteat, & humilietur: ergo paruitas, & defectus non est causa iræ, sed misericordiæ.

Secundũ. Item nullus est maior defectus, quam mori, quia mortuus nullo modo manet in seipso: mortuis autem non irascimur, sed deficit ira si aliquam contra eos habebamus: ergo defectus iram non prouocat, sed potius aufert.

3. argum. Item nemo putat aliquem esse paruum, vel defectuosum ex hoc quod amicus eius est. Et tamen si amicus offenderit, vel non adiuuerit, irascimur contra eum magis, quã contra alios, Ps. 44. Si inimicus meus maledixisset mihi sustinuissem vtique: tu vero homo vnanimis dux meus, & notus meus, idest: Quia homo, qui erat mihi vnanimis maledixit mihi sustinendum non, est: ergo non causatur ira propter defectum, vel paruitatem alicuius.

Dicendum, quod defectus alicuius potest esse causa, vt contra eum grauius irascamur. Non quidem, quod alicui irascamur ex eo, quod defectuosus est, quia ex hoc magis miseremur, sed quod si aliquis defectuosus nos læserit, vel contempserit grauius irascemur. Nam prouocatiuum iræ est paruipensio iniuste facta. Et quia paruitas eius, cui irascimur auget magnitudinem contemptus, irascemur tanto grauius illi, quanto fuerit defectuosior. Sicut enim quã-

A to aliquis excellentior est, tanto iniustius contemnitur, ita quãto quis defectuosior est, tãto iniustius, & indignius despicit alterum. Et ob hoc valde irascitur sapiens si contemnatur ab insipiente, & nobilis, si contemnatur à rustico, & diues si despiciatur à paupere. Sic dicit Aris. 2. Rhet. quod diues irascitur contra pauperem si eum despiciat, & principans contra suum subiectum.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod aliquando paruitas, & defectus misericordiam prouocat, & aliquando maiorem suscitat iram. Istud autem est, secundum quod se habet diuersimodè paruitas defectus ad ipsam paruipensionem. Nam, vt dictum est, peruipensio indebite facta est causa iræ. Quanto ergo fuerit maior paruipensio, & magis iniustè facta, erit ira maior, quanto verò paruipensio minor fuerit, erit ira minor. Paruitas autem, & defectus aliquan-

B do facit ad augmentum paruipensionis. Et tunc est prouocatiuum irę. Nam quanto minor est, qui despicit alium, tanto despectus maior est. Sicut tanto aliquis habet minores vires, quanto à minore superatur. Etiam quanto minor est, qui despicit, tanto est iniustior despectus. Quia qui est in aliqua excellentia habet vnde glorietur, & vnde alios despiciat, qui autem defectuosus omnino est, nihil habet vnde glorietur, & vnde alios despiciat, sed potius vnde despiciatur. Si ergo alios iste paruipenderit, erit iniustissima paruipensio, & sic defectus eius, cui irascimur est causa irę scilicet, maioris iræ. Aliquando autem paruitas, & defectus despectum minuit. Nam non est paruipensio, nisi fiat animo paruipendendi, sicut non reputatur iniuria quæ non fit animo iniuriandi. Et quiá viri simplices, & ignorantes si interdum contemnatur aliquem excellentem,

C faciunt fortè hoc, quia nesciunt an contemnunt, cum ignorent in quo, consistit contemptus, quia ad hoc oportebat, quod scirent, in quo consistit honor debitus illis, quos contemnunt, non curabitur de contemptu istorum, quia paruitas eorum diminuit rationem contemptus, quia nesciũt quid faciunt. Et sic si pueri prauè loquantur, & irrideant aliquos, non aduertitur ad hoc, quia paruitas illorum minuit rationem paruipensionis, nec propriè faciunt animo paruipendendi, sed quia gaudent in his leuitatibus. Et ita interdum cum aliqui sunt, qui nihil boni, aut mali inferre possint etiamsi aliquem contempserint non aduertitur ad eos, quia tales ipsi sunt, quod per eorum actum nemo se iudicaret contemni, sed potius esset dedecus ad tales respicere. Hoc modo ad eos, qui confitentur se peccasse, & pœnitent, & humiliantur, mitescimus, quia ista paruitas eo-

D rum minuit rationem contemptus. Quia sicut per retributionem, & satisfactionem tollitur tota iniuria, & damnum ita cum ex parte fuerit satisfactum, alleuiatur iniuria. Paruipensio autem est ex eo, quod aliquis alium pro paruo, vel nullo reputat.

Directè ergo satisfactio est quod iste, qui in nullo reputauit alium, vt se in aliquo reputaret, seipsum in nullo, vel in paruo reputet, vt alium in magno reputet. Ita cum quis alterum contempserit, vel ei iniuriam intulerit, si confiteatur se malum fecisse, & dolet, & veniam petit, seipsum in paruo reputat, quia se coram illo, quem contempserat, humiliat, & illum reputat in magno, quia aliàs coram eo non humiliaretur, nec veniam peteret de iniuria illata. Et sic ista paruitas, vel potius paruificatio alleuiat iniuriam, & reddit nos mites, vt iam minus irascamur, Prouerb. 15. Ser-

E mo mollis frangit iram, idest, mitigat illam, & sic paruitas aliquando prouocat iram, & aliqando mitigat eam.

Ad 3. arg Ad secundum dicendum, quod mortuos potest aliquis odisse, nemo tamen illis irascitur. De ira causa est duplex. *Cãduplex quare non irascimur mortuis,* Prima, quia mortui non possunt dolere, cum non sentiant mala, quæ nos eis inferre volumus, & tamen iratus infert malum, & vult, quod sentiãt istud ille, qui patitur, & sciat hoc sibi inferri pro malo, quod fecit. Secunda causa est, quia iratus non infert malum, nisi inquantum est retributiuum pro malo, quod factum est. Quod pertinet ad rõnẽ iustitiæ. Ideo ratio vindictæ non est, quod reddatur alicui malum sine mensura, sed quod reddatur tantum quãtum putatur sufficere in recompẽsatione mali, quod intulit. Vñ quando irati putant iniuriantes sufficienter punitos, nõ irascuntur amplius, vt dicitur 2. Ret. Defuncti autem hñt maximum malorum, s. quia totum esse perdiderũt. Ideo

pro

pro qualibet iniuria sufficiens vindicta est q̃tum ad ipsum inferentem, q̃ moriatur. Non quidem pro quantitate afflictionis q̃ suscipit in hoc, quod moritur, sed pro malo, qd incurrit per mortem, quia peruenit ad terminum malorum, ita, quod iam maius malum ei esse non potest: ideo contra defunctum ira cessat. Ista autem intelliguntur de defuncto quantum ad seipsum, quia sic omnino esse cessat, licet partes eius maneant separatæ, & iterum redibit ad esse. Ipse tamen quamdiu mortuus est nihil est. Etiam ista intelliguntur q̃tum ad nostram cognitionem sensitiuam, & communem existimationem.

Nam secundum fidei veritatem scimus mortuos nõ omnino perire, sed mutare statum, cũ ad meliora postea peruenturi sint, nisi eorum indignitas hoc excludat, & tamen ad sensum ista non cognoscuntur, quia sicut mortuos amplius non videmus, nec aliquid eorum apud nos manet, ita G reputamus eos tanquam nullo modo existentes. Ira autẽ est motus passionalis pertinens ad partem inferiorem hominis, scilicet sensitiuam, secundum quam sola sensibilia homo cognoscit, & ea sola desiderat, vel refugit. Ideo sicut non potest esse amor passionalis, vel delectatio, aut desiderium de illo bono, quod nullo modo est sensibile, ita nec potest esse ira, nisi cõtra istud malum, quod habet aliquod esse in sensu. Defuncti autem nullum esse habent secundũ sensum, qua inter nos nec videtur, nec cõmemorantur: ideo ad eos ira esse non potest. Habent tamen defuncti aliquod esse in sensu nostro, scilicet in imaginatione, non secundũ se, sed secũdum quod manent in nobis per cogitationem, & imaginationem, quam de eis habemus. Et quantum ad hoc potest quis amare defunctos, vel desiderare illos, aut odisse eos. Nam & hoc modo dicimus eis posse accidere H bona, vel mala ex eufortunijs, vel infortunijs pronepotũ, & amicorum, vt dicit Arist. 1. Ethi. c. pronepotum, aut fortunas. Ad ipsos tamen etiam sic manentes irã esse non potest, quia iratus desiderat, quod punitus pœnam sentiat, & putet pro hoc sibi inferri, vt dictũ est. Mortui tamen, prout sunt in opinione nostra, malum non sentiunt, licet malum eis accidere possit: ideo ira non est ad eos.

Ad Tertium arg. Ad 3. dicẽdum, quod amici si nocuerint prouocant magnã iram, quia tanto iustius aliquis irascitur, quanto ab eo offenditur, qui eum magis amare tenebatur. Et sic de amico est. Vnde non oportet, quod solus defectus, vel paruitas ex parte alicuius sit causa, vt magis irascamur, sed multæ aliæ sunt, scilicet omnes illę, quæ possent facere augmentum in paruipensione, propter quam est directè ira. Et quia amicum esse auget paruipensionem, si ab eo aliquis contemnatur: ideo etiam si amicum esse nõ dicat paruitatem, I causat iram maiorem, si contẽnit, vel non adiuuat. De his S. Th. 1. 2. q. 47. art. 4.

An ira causet delectationem. Quæst. CXXXIII.

Primum arg. Quæritur de ira quantum ad effectum suum, scilicet an ira causet delectationem. Dicunt aliqui, quod non: quia delectatio excludit tristitiam, cum sint opposita. Ira tamen semper est cum tristitia, 2. Rhet. scilicet ira est appetitus cum tristitia, & 7. Eth. dicitur, quod quicunque aliquid per iram facit, tristatus facit: *Secundũ arg.* ergo ira delectationem nõ causat. Item dicit Arist. 4. Ethi. c. de mansuetudine, quod irati punitio quietat impetũ iræ, delectationem pro tristitia faciens. Ex quo patet, quod de- K lectatio prouenit irans ex punitione, siue retributione. Punitio autem tollit iram, quia cessat ira cum retributerit iratus, 4. Ethi. ergo adueniente delectatione tollitur ira. Et sic *Tertium arg.* non est delectatio effectus iræ, quia tunc maximè maneret cum ira, tanquam cum sua causa conseruatiua. Item nullus effectus impedit suam causam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, vt dicitur 2. Rheto. quia magnæ delectationes sunt medicina tristitiæ: ergo delectatio non est effectus iræ.

Dicendum, quod ira quandam delectationem causat, & tamen diuersimodè. Pro quo sciendum, quod delectationes sensibiles, quando maximæ sunt medicinæ sunt cõtra tristitiam. Et sic quanto per delectationem cõtra maiorem tristitiam pręstatur remedium, tãto delectatio magis percipitur, & dulcius sentitur, quàm si nulla sibi tristitia F aduersaretur. Sicut potus dulcis est homini, quia est aliq̃d sibi conueniens ad naturæ conseruationem, & tamen si nõ sitit, paucam dulcedinem habet. Si verò fuerit sitis grauissima, erit potus maximè delectabilis. Ex hac ergo causa in ira causatur magna delectatio, inquantum apponitur aliqua delectatio, vt remedium tristitiæ, ex qua ira causata est. Nam ira non potest causari, nisi per illationem nocumenti, quod contristat. Remedium autem huius tristitiæ est vindicta, inquantum est retributio pro malo inflicto. Et quanto fuerit maior tristitia inflicta, maior delectatio causabitur per vindictam. Si ergo fuerit vindicta pręsens, realiter sequitur delectatio, & illa perfecta est, cum nihil vltra desideretur, sed solum vindicta, quæ iam habetur. Cum ergo esset motus ad vindictam, necesse est, quod pręsente vindicta cesset totaliter ira, quia habito termino cessat motus. Et sic dicitur 4. Eth. quod irati cessant cum retribuerint, vel quiescunt, scilicet cessant ab ira. Si autem vindicta non sit pręsens, potest adhuc delectare ipsum iratũ, inquantum potest sibi dupliciter esse pręsens. Vno modo per spem. Nam res illa, quam aliquis sperat, idest confidit se habiturum, aliquo modo sibi pręsens est, & in cogitatione illius secundum quod est in spe, vel solum in sperando delectatio quædam est. Ita etiam in ira: nullus enim irascitur, nisi qui vindictam sperat, idest confidit se posse habere, quia qui putat se non posse habere illam, non irascitur, sed tristatus, vt dicit Auic. in lib. de Anima. Si ergo sperat, gaudet. Et quia necesse est iratum per iram gaudere. Alio modo vindicta fit pręsens ipsi irato per cogitationem. Nã ea, quæ aliquis concupiscit vult semper cogitare, & gaudet immorari in cogitatione illorum. Sicut cum quis concupiscit valde aliquid: dum tamen non putet sibi esse impossibile istud habere, gaudet cogitando in illo, & in hoc vellet semper manere. Sic dicit Ari. 2. Rhet. quod ꝑpter hoc imaginationes somniorũ sunt homini delectabiles, & vellet homo manere in eis. Et quod somnum longo tempore duraret, & cum interciperit per euigilationem, vel aliàs esse cessat, quodammodo contristatur homo. Hoc autem est, quia contingit homini in somnijs euenire delectabilia in cogitatione, de quibus homo valde gauderet habendo. *Quintil. de quodã somnio.* Ideo gaudet in cogitando, sicut dicit Quintil. in causa, vel declamatione de sepulchro incantato introducens matrem, cuius filius mortuus erat, & veniebat in somnium ei per noctem tãquam si viuens esset. Vnde ipsa loquitur ad maritum dicens. Gaude inquit marite, gaude, fortasse filium nocte proxima videbis, illum, quem crudelibus flammis exussisti, ex quo cineres, & ossa supersunt, iuuenem videbis. Ego certè totis noctibus mater sum, video fruor. Ecce dicebat, se matrem totis noctibus idest per integras noctes, quia durabat ei somnium de præsentia filij per totam noctem. Et dicebat, video, & fruor, idest maximè delector, quia frui est delectari in aliqua re, quam propter seipsam amamus, vt Aug. dicit. Et sic sunt delectationes magnæ in cogitationibus quorundam somniorum. Et hoc solum est, qa accidit homini ibi cogitare delectabilia, quæ possidere desiderat. Ita ergo cũm iratus maximè desideret vindictam, tanto magis delectabitur, quanto magis in ea cogitauerit, & quanto fuerit ira maior, quia maior vindicta desideratur, maior erit delectatio in cogitatione illius. Ira ergo delectationem causat, non quidem, quod ipse motus iræ in se delectabilis sit, cum potius sit amarus, vt dicetur K sq. q. sed est delectatio per habitudinem ad vindictam, quam per iram desiderat tristatus. Sicut sitis in se non est delectabilis, sed potius afflictiua. Et tamen ei, qui vult delectari in bibendo, sitis iucunda est, inquantum per eam potus dulcis efficitur. Vnde propter hoc homines interdum sibi sitim procurant, & tamen non procurarent si ipsa in se delectabilis nõ esset, aut delectationem non causaret aliquo modo. Quod autem dictum est ita est cum delectatione, verum est de illis, qui laxant habenas ire proponentes vindictam sumere. Nam eis delectationem causat ira per cogitationem vindictæ. Sic enim dixit Aris. 1. & 2. Rheto. inducens quoddam prouerbium, scilicet. Ira multum dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit. Ira autem est in pectore per cogitationem, quia quæ in anima nostra sunt dicimus esse in pectore. Sicut Papa dicitur habere omnia iura in scrinio pectoris sui, idest in intellectu suo,

suo, & non in membranis. Et sic ira prout est in cogitatione est dulcior melle distillante. Si quis tamen proponat non exigere vindictam, ira est sibi multum amara, & affligitur valde quousq; in se motum illum digerat. In quo indiget tempore.

Et dum digerit homines sunt molestissimi sibi ipsis, & amicis, sicut dicit Arist. 4. Ethi. de amaris, qui sunt difficiliter solubiles ab ira. Si quis autem propter virtutem voluerit iram in seipso occultare, ne sit alijs molestus, tanto erit sibi molestior. Nam ira per hoc, quod ostenditur euaporat, sicut ignis, qui clausus erat per euaporationem facilius extinguitur si aperiatur: si autem clausus manserit lõgo tempore durabit. Et ideo in istis iratis delectatio nulla est, eo quod ipsi nitũtur resistere iræ. In illis vero, quæ eam adiuuant delectatio est sicut supra diximus.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod delectatio, quæ perfecta est excludit iram cum excludat omnem tristitiam. Iratus tamen, qui simul habet tristitiam, & delectationem non tristatur, & gaudet de eodem, sed tristatur de iniuria illata: gaudet autem de vindicta cogitata, vel sperata. Vel quando realiter habebitur gaudebit de illa, sicut de effectu producto per iram. Nam non gauderet quis de vindicta, nisi tristitiam habuisset, & per hoc fuisset iratus. Vnde tristitia se habet ad iram sicut principium: delectatio autem sicut finis, vel terminus.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod delectatio adueniens facit cessare tristitiam, quando delectatio est præsens, & est perfecta. Nam tunc ira non manet. Secus autem de delectatione, quæ est in ira per speciem vindictæ, & per cogitationem de illa: quia ista delectatio manet simul cum ira, & causatur & conseruatur ab ea. Delectatio autem perfecta, quæ habetur per realem vindictam, etiam est effectus iræ.

Et cum dicitur, quod deberet manere cum ira, dicendum, quod non sequitur, quia hoc esset si ira esset causa efficiens, & conseruans illius delectationis. Potest autem esse solum efficiens, & tunc non est inconueniens, q cesset ira adueniente delectatione, sicut motus est aliquo modo causa termini in deducendo ad ipsum, & tamen habito termino cessat omnis motus.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod delectatio impedit tristitiam, scilicet illa delectatio, quæ est ante tristitiam, & consequenter impedit iram, ne causari possit quamdiu manet delectatio. Ipsa tamen delectatio, quæ est de spe vindictæ, est post iram. Et ista non impeditur per iram: immo per hoc, quod est, ira est delectatio sperata, & cogitata, id est in sperando vindictam, & cogitando de ea. De his S. Tho. 1. 2. q. 48. art. 1.

An feruor sit effectus iræ, & ei conueniat propriè. Quæstio CXXXIV.

QVæritur, an feruor sit effectus iræ, & conueniat ei propriè.

Primum Aliqui dicunt, quòd non: quia feruor pertinet ad amorem, qui est principium, & causa omnium passionum. Sed causa est potentior, quam effectus suus: ergo cum amor faciat feruorem, ira non faciet maxime feruorem.

Secũdum arg. Item illa, quæ de se excitant feruorem per temporis diuturnitatem magis crescunt, sicut amor diuturnitate conualescit: ira tamen temporis longitudine minuitur, & debilitatur. Dicitur enim 2. Rhet. quòd tempus quietat iram: ergo ira non propriè causat feruorem.

Tertium arg. Item si feruor addatur feruori augmentat eum, sicut quantitas addita quantitati. Ira tamen magna superueniens facit iram præcedentem mitiorem esse, vt dicitur 2. Rhet. ergo ira feruorem non causat, sed potius minuit.

Dicendum, quòd ira causat magnum feruorem, qui vocatur inflammatio, vel accẽsio. Vnde dicit Damasc. quòd ira est feruor, qui circa cor est sanguis factus ex euaporatione fellis.

De generatione iræ, & habitudine eius ad amorem. Pro quo sciendum, quòd in omnibus passionibus animæ fit aliqua transmutatio in corpore, licet in quibusdam sit multum sensibilis: in alijs autem parum, vel nihil. Et illa mutatio exterior corporalis proportionatur necessario motui appetitus, cum ex illo fiat. Nam in omni passione

A modus generationis est, quòd prius virtus apprehensiua, scilicet phantasia, vel imaginatiua apprehendit aliquid sub ratione boni, vel mali. Et tunc appetitus sensitiuus mouetur ad prosequendum, si bonum est, vel ad repellendum, aut fugiendum si malum est. Ex isto autem motu appetitus sequitur quędam transmutatio in corpore, cum vis appetitiua sit virtus quædam affixa corpori, quæ principaliter, & determinatè consistit in quibusdam partibus corporis.

Ideo ad motum ipsius appetitus, qui est motus spiritualis sequitur motus realis, siue naturalis in corpore, maximè in partibus illis, in quibus est illa vis appetitiua. Et tũc necesse est, quòd secundum differentiam motus in appetitu in magno, & paruo sit differẽtia transmutationis corporalis, scilicet quòd quando motus appetitus fuerit valde

B intensus, erit transmutatio, quæ fit circa corpus valde magna, & è contrario. Manifestum est autem, quod quilibet appetitus non solum animalis, qualis est in sentientibus, sed etiam naturalis, qui est in rebus insensibilibus, fortius tendit in contrarium sibi, quando præsens est, quam tendit in actum suum secũdum quòd mouetur in bonum suum, siue opus suum.

Et sic aqua calida fortius congelatur quam aqua frigida, eo quod calor repugnat frigori. Et licet videatur facilius rem frigidam congelari, quam rem calidam, eo quod est propinquior huic dispositioni: tamen calida aqua magis congelatur, id est fit durior, quam quæ frigida erat. Quod non est, nisi quia frigus intensius egit in eam, quam in aquam frigidam, cum à magnitudine virtutis agentis sequatur magnitudo in effectu, & non egit intensius propter aliud, nisi quia moueretur ex desiderio repellendæ contrarietatis. *Aqua calida citius coagulatur.*

C

Et sic apparet, quod quælibet res intensius mouetur id est cum maiori intentione ad repellendum contrarium suum, quam ad prosequendum bonum proprium, licet bonum proprium perficiat, & contrarium non perficiat, sed destruat, & repulsio contrarij non fit, nisi propter posse frui bono, per quod perficimur.

Ita ergo est in ira, & amore: nam per amorem mouemur ad fruendum bono, in quo perficimur: per iram vero mouemur ad repellendum nocumentum contrarietatis: ideo ipse motus iræ debet esse violentior, quam alij motus. Cum igitur ira causetur ex iniuria illata, quasi ex quodam contrario nobis obsistente, appetitus vehementissima intentione tendit ad repellendum iniuriam per desi-

D derium vindictæ.

Et ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositas in motu iræ. Et quia ira non est per modum fugæ, vel retrahentis, cui proportionatur frigus, quod constringit, sed est magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, qui non restringit, sed extendit, & in alterum mouet: erit consequenter motus iræ causatiuus cuiusdam feruoris sanguinis, & spirituum circa cor, quia cor est instrumentum passionis animæ. Vnde cor est, quod maximè turbatur in ira.

Et propter hoc ex turbatione cordis apparent in hominibus iratis multa signa exterius in pluribus membris, sicut dicit Greg. 5. Moralium, scilicet. Iræ suæ stimulis accensum, cor palpitat, corpus tremit, lingua se impedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam cogno-

E scuntur noti. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur ignorat. Et sic inflammationem quandam causat, & feruorem maximum: quia omnia signa, quæ exterius apparent, ex feruore, qui circa cor accidit, excitantur.

Ex quo apparet, quod non sit aliqua passio ita impetuosa, sicut ira, quia ipsa causat feruorem maximum, & plura signa apparent exterius in homine irato, quam in habente quãlibet aliam passionem. Exteriora tamen sunt ab interioribus causata: ideo cum fuerint exterius vehementiora signa, necesse est interius esse impetuosiorem transmutationem. An tamen ex hoc sit maior ira, & efficacior omnibus alijs passionibus, non ostenditur, sed dicetur de hoc infra comparando iram, & amorem.

Ad primum arg. Ad primum dicendum, quod feruor ad amorem pertinet, & etiam ad iram, & tamen in amore regulariter non

sentitur,

sentitur, etiam si magnus sit. In ira autem sentitur. Et verum est de amore, quòd siue magnus, siue paruus sit non sentitur seruor eius, nisi propter indigentiã, scilicet quando intelligentia illum demonstrauerit, vt dicit Aug. 10. de Trin. Hoc autem est, quando quis priuatur re amata, vel alius conatur impedire eum in illa, quia tunc insurgit violentissima vis amoris, & sentitur seruor eius, & ardentius mutatur cor ad remouendum impedimentum in re amata, & tamen tunc feruor amoris adiuuatur per iram, secundum quam mouetur contra impediens, & etiam ipse amor in se maior apparet.

Sic apparet in amantibus, qui habent competitores in amato. Nam violentius amant. Etiam patet in illis, qui priuati sunt re amata, quia licet possidentes eam viderentur non amare, aut valde remissè, postquam carere ceperunt efficitur amor fortis, ita vt quiescere non possint, G quousque denuo possideant quod amabant. De his latè diximus in lib. de Amore, & amicitia.

Quare feruor amoris nõ sentitur. Differt tamen feruor in amore, & in ira, quia feruor amoris, licet magnus sit, non sentitur, cum in se sit dulcis, eo quod ille est ad fruendum, & quanto amor maior est si res amata pacificè habetur tanto est tranquillior, & magis dulcis ipse amoris feruor. Vnde assimilatur feruor amoris calori aeris, & sanguinis, qui est calor temperatus, & cum quadam dulcedine, & lenitate: ideo sanguinei magis amatiui sunt, quia amor competit calori sanguinis. Etiam dicitur, quòd cogit amare iecur, id est iecur mouet nos ad amandum.

Hoc autem est, quia in iecore fit generatio quædam sanguinis, & ille assimilatur amori, & est conueniens instrumentum eius. Feruor autem iræ non est temperatus, & dulcis, sed cum quadam amaritudine, & exustione ad consumendum. Et hoc est, quia ira tendit ad malum, scilicet in nociuum, vt illud repellamus. Ad nociuum autem mouetur homo sub intentione destruendi. Ideo motus iræ debet esse amarus, & asper. Et assimilatur calori ignis, qui est consumptiuus omnium: ideo ira ad coleram pertinet, quia ira assimilatur calori in complexione, quia illa est calida excessiuè, & ad motum facilis, & ad exurẽdum. Ideo dicit Damascen. quòd ira procedit ex euaporatione fellis, à quo inflammatur sanguis. Et ideo ira fellea nuncupatur, quasi à felle ortum trahens.

Et sic dicendum, quòd licet feruor amoris possit esse maior, quam iræ, non potest sine causa apparens, quia diuerso modo mouetur, cum amor moueatur ad fruẽdum, & quanto fuerit res magis amabilis, & magis pertinens ad fruitionem, tanto erit amor suauior, & tranquillior, quia res ipsa totum amantem absorbebit, & eum in se trahet, cum totum eius desiderium compleat. Et sic cessantibus omnibus motibus ad alias res in amante, erit feruor amoris illius vnus maximus. Et tunc minimè apparebit cum potius ipsa res, quæ sic amat absorta, & carens omni operatione videatur. Quod autem existente competitore in re amata, vel ablata illa, appareat feruor amoris, qui prius non apparebat, per accidens est. Nam non incipit amor tunc esse maior, sed per adiunctionem iræ maior apparet. Nam necesse est maiorem esse amorem eius, qui fruitur re optima pacificè, si illam cognoscit, quam eius, qui rem paruam amat, in qua competitorem habet. Et tamen in habẽte competitorem magis apparet amoris feruor. Et ideo sæpè dicimus, quòd habentes competitorem in amato, vel K priuati illo magis amant, id est magis amorem suum ostendunt, licet nõ oporteat semper esse maiorem in illis, quam in omnibus alijs, in quibus non tantum manifestatur.

Ad 2. argum. Ad secundum dicendum, quod omne illud, quod dependet ab aliqua causa, quæ per tempus diminuitur, necesse est per tempus diminui, & debilitari. Ita est in ira, quia ipsa pendet ex memoria iniuriæ, cum moueatur quis ad vindictam propter iniuriam inflictam. Quandiu ergo manserit memoria iniuriæ poterit esse desiderium vindictæ. Cessante autem memoria, non est possibile vindictam appetere, cum nihil sit, quod ad appetendum moueat. Memoria tamen tempore minuitur. Quod omnes experiuntur, quia ea, quæ vetera sunt facilius de memoria excidunt. Cuius causa est, quia species reseruatæ in organis acceperunt esse ab obiectis exterioribus. Quanto ergo

De ira, et amore an per tẽpus crescant vel minuantur.

F fuerint magis elongatæ ab illis, tanto magis debilitabitur virtus earum: Istam autem distantiam facit tempus: ideo necesse est memoriam rerum, quæ aliquando nobis fuerunt præsentes per temporis diuturnitatem debilitari. Et sic cum memoria iniuriæ debilitetur, ipsum quoque desiderium vindictæ debilitabitur, quousque aliquando tollatur totaliter. Et sic iniuria à principio sentitur grauius, & tunc est maximus appetitus vindictæ: paulatim autem decrescit existimatio iniuriæ secundum quod magis receditur è præsentia ipsius iniuriæ susceptæ. Et ita aliquando finietur existimatio. Interdum tamen existimatio iniuriæ, quæ perierat redit, quia reducitur ad præsens ipse iniurians, vel aliquæ de circunstantijs iniuriæ, & tunc quasi de nouo mouetur quis ad vindictam, quia formatur noua æstimatio antiquæ iniuriæ.

Idem de amore est, quod per tempus minuitur si obiectum amatum recedat in potẽtia sensus, & solum maneat in memoria. Vnde dicit Arist. 8. Eth. quod si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ obliuionem facere, & sic paulatim minuitur quousque omnino pereat. Et tamen reducto amico ad potentiam redibit amoris memoria, & existimatio, licet fortè non ita vehemens sicut à principio. Et hoc est nisi fuerit magna mutatio in amicis ex parte status, vel per alios modos. Vt pote accipiendo alios amicos de nouo, qui multum dissonent conuersationi prioris amici, quia etiam in amicis præsentibus talis mutatio amicitiam tolleret.

Si autem amatum semper maneat in præsentia, non facta mutatione ex parte alterius, necesse est, quod per temporis diuturnitatem non minuatur, sed potius crescat. H Quia sicut causa amicitiæ videtur esse maior p hoc, quod maiori tempore durat: ita & ipse amor maior erit. Idem est in ira, quia si causa iræ maneat semper in potentia, ira semper magis crescit. Sicut quando quis sæpè videt inimicum à quo iniuria passus est, crescit valde ira eius, ita, vt tolerare nequeat: ideo quantum ad debilitari, vel augeri vires æquale est in ira, & amore. Quia tamen ira cito consumatur pertinet specialiter ad magnitudinem feruoris eius, quia ex eo, quod feruens est potest diu durare in illo feruore, sicut magnus ignis non potest diu durare in illa magnitudine, quia materiam totam cito exurit, & sic ipse simul perit. Ita & ira est per quandam inflammationem sanguinis factam per euaporationem fellis. Si autem fortis euaporatio est, necesse est cito totam materiam euaporare. Si autem parua est, & lenta poterit diu durare. Ita I dicitur 4. Ethic. c. de mansuetudine, quod acrocoli, id est acuti, qui sunt in prima specie iratorum, cito quiescunt, ex eo, quòd ira eorum valde acuta est apparens, & sic cito soluitur. Amari autem cum iram retineant in se longo tẽpore, irascuntur, quia non est ira eorum ita acuta, et ita intensa. Etiam generale est ad omnem passionem, quòd si valde magna est in illa intensione diu durare non potest, quia vel destrueret subiectum, vel ipsa destrueretur. Sic est de luctu, & dolore. Ob hoc igitur ira quantuncunque sit de aliqua magna iniuria non potest semper æqualis manere, quia à principio valde magna est, & si diu durare deberet, nullus eam posset tolerare. Ideo dixit Arist. 4. Ethi. specialiter in c. de mansuetudine, dicens de iracundia, quod non peccat aliquis in ea per omnem modum, id est plus, quam debet irasci, & cui non debet, & maiori tempore, quam debet, & quando non debet, & pro quo non debet, & sic de alijs. Subdit autem causam: quia malum seipsum destruit, & si perfectum sit, intolerabile est, id est ira si ex omni parte fuerit excedens, necessariò eam poterit tolerare.

Nulla passio fortis diu durat.

Ad 3. argum. Ad tertium dicendum, quòd ira, adueniente alia maiori ira, minuitur. Quod quidem fit ex conditione potentiæ nostræ, quia omnis virtus finita quanto in plura diuiditur minor fit ad singula, cum non crescant vires, & crescant occupationes. Si ergo homo alicui irascitur, & postea superuenerit alia ira, cum prius totaliter intenderet alteri iræ, erat æstimatio illius magna: cum verò nunc intendat in duas iniurias, non potest quamlibet earum summè intendere, sicut si vnica esset. Ideo necesse est minui existimationem cuiuslibet earum. Alia causa est ex comparatione ipsarum iniuriarum. Nam si quis susceperat

rat vnam iniuriam, pro qua mouebatur ad iram; & superuenerit alia maior, ex comparatione secundæ, prima videtur esse parua, quia comparatio oppositorum facit videri singula an parua, vel magna sint. Et sic illa iniuria, quæ sola existens reputabatur magna, collata ad alteram parua videbitur. Ideo necesse erit, quod iam minor ira sit pro illa, quàm prius. Si autem iniuria secunda non sit tam grauis, sicut prima, adhuc prima non videbitur nunc tam grauis sicut prius, licet videatur grauior, quàm secunda. Ratio est, quia prius tota mens tendat in vnicam iniuriam, nunc verò cum in duas tendat, ad quamlibet minus intendet, quàm si sola esset. Sicut dicit Greg. 1. dialog. Mirum est, quod mentem prælati curarum densitas deuastat, quæ cum in plura distrahitur minor fit in singulis. De his S. Tho. 1. 2. q. 48. art. 2.

An ira rationem impediat. *Quæst.* CXXXV.

Primum arg. QVæritur, an ira rationem impediat. Dicunt aliqui, quod non quia quod cum ratione est rationem non impedit: ira autem rationem sequitur, vt patet 7. Ethi. ergo rationem non impedit.

Secundũ. Item quanto magis impeditur ratio, tanto magis minuitur manifestatio rerum, quæ ad rationem pertinet. Sed 7. Ethic. dicitur, quod iracundus non est insidiator, sed manifestus: ergo ira non impedit vsum rationis, quia aliàs iracundus non esset manifestus, sed potius concupiscentia; quæ insidiatrix est, videbitur impedire, vt dicitur ibidem.

Tertium. Item iudicium rationis fit manifestius ex comparatione contrariorum, quia contraria posita iuxta se, quæ magna, & quæ parua sint magis elucescunt, vt patet 2. Elencho. Sed in ira etiam fit hoc, quia sicut dicitur 2. Rhet. homines magis irascuntur, si contraria præexistunt, sicut si honorati dehonorarentur. Et sic de similibus: ergo ira, & iudicium rationis ex eisdem crescunt, & adiuuantur, scilicet, ex iuxta positione contrariorum: ergo ira rationem non impediet, sed videbitur ei similis, quia ex eisdem confortatur.

Dicendum, quod ira impedit animum, i. rationem. Sic dicit Greg. 5. Moralium, quod ira intelligentiæ lucẽ subtrahit, cum mentem permouendo confundit. Considerandum pro hoc, quod anima quantum ad partem rationalem non vtitur aliquo organo corporali in actu suo, ita quod per aliquod organum intelligamus, aut velimus, sicut per aliquod organum videmus, & audimus. Præsupponit tamen actus organorum ad actum suum cum species intelligibiles accipiantur a phantasmatibus, 3. de Anima: Oportet intelligentem phantasmata speculari. Actus vero illorum organorum impediuntur corpore perturbato: ideo necesse est, quod corpore perturbato per accidẽs aliquo modo rationis iudicium impediatur. Sic patet in ebrietate, & in somno, in quibus cessant aliqui actus sensitiui, vel perturbantur, & maximè in somno, vbi cessant omnes; Et sic nullus potest intelligere quidquam in somno. Quod non fieret si intellectus esset potentia purè separata a materia, vel non præexigeret aliquos actus organicos ad operationem suam. Hoc supposito necesse est dici, quod per omnes passiones impeditur ratio in actu suo, quia quælibet passio facit aliquam transmutationẽ corporalem, vt ostensum est in præc. q. Ex qualibet autem corporali transmutatione turbatis aliqualiter organis turbatur, vel impeditur rationis iudicium: ideo necesse est per quamlibet passionem rationem aliqualiter impedire. Quia tamen ipsa ira est impetuosior alijs, magis videtur turbare. Ideo de ipsa specialiter dicitur, quòd rationem turbat, vel impedit. Sic dicit Cato,

Impedit ira animum, ne possit cernere verum.

sicut etiam dicitur in Psal. 30. conturbatus est in ira oculus meus, idest, ira turbauit intellectum, qui vocatur oculus, 6. Ethico.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod ira impedit rationem. Nam a principio ratio denunciat iniuriam esse factam, ante quod ira non surrexerat, & quia expectat, quod ratio sibi denunciet iniuriam, dicitur rationem aliquo modo sequi, vel audire: non tamen totaliter audit, quia non

A expectata determinatione rationis an vindicandum sit, et quomodo mouet immediatè ad vindictam propter velocitatem caloris impellentis, & sic turbat tunc rationem, quia non permittit eam finire iudicium suum in tranquillitate. Facta autem ista turbatione, ratio non potest rectè iudicare: & sic impeditur per iram; & sic a principio ira est cum ratione, & in fine impedit eam.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod iracundus potest dici manifestus, quia signa exteriora apparent in ira magis, quàm in concupiscentia, & in alijs passionibus. Et sic ira non est insidiatrix, sicut concupiscentia, quia manifesta signa sui ostendit, per quæ homo seipsum iratum cognoscere pòt, & alij etiam eum cognoscent. Et istud pertinet ad quamdam alleuiationem mali. Quia si quis ex insidijs alium percutiat, vituperabilis est: si vero palam faciat hoc ei ostendens, vituperabilis minus est. *Quare ira est manifesta, & concupiscentia latet.* B Concupiscentia autem non ita palam agit, quia paulatim insurgit: ita, vt pleru[m]q; animo illam habens putet se moueri secundum rationem, & mouetur a cõcupiscentia, ideo vocatur insidiatrix, 7. Ethi. & furatur intellectum spissè sapientis, i. decipit hominem multum intelligentem. Aliter potest intelligi, quod iracũdus est manifestus, non quod manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia palam operatur, nõ quærens aliquã occultationem. Et istud prouenit ex duobus.

Primò, quia ratio est impedita, quæ non potest discernere quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam potest cogitare occultandi vias. Ideo irati sæpe denudant aliqua secreta, quæ postea dolẽt reuelasse, sed per iram modum tenere nescierunt.

Secundò fit hoc ex ampliatione cordis facta per dilatationem spirituum, C & inflammationem, quod ad magnanimitatem pertinet. Et hic ira facit. Vnde de magnanimo dicit Arist. 4. Ethi. quod est manifestus osor, & amator, & manifestè dicit, & operatur. s. quia propter ampliationem cordis neminem timet. Concupiscentia autem quantum ad hæc duo non est manifesta, quia cõcupiscens quærit occultari, sicut dicitur Iob 24. Oculus adulteri obseruat caliginem. Non me videbit oculus, & operiet vultum suum. Et quia concupiscens saltem a principio non habet rationem tam turbatam, sicut iratus: ideo potest quærere modo occultationis. Quantum ad secundum etiam non est manifesta, quia ea, quæ concupiscimus secundum sensum, vt in plurimum sunt delectabilia habentia quandã turpitudinem, & mollitiem, in quibus homo vult latere: quia non pertinet ad amplitudinem illa prosequi, sicut destruere D aduersarium. Ideo in ira, quæ vindicationi quandã ostendit, vult homo esse manifestus. Concupiscentia autẽ insidiatrix est, & totaliter occulta latere volens, quasi de sua turpitudine erubescens.

Ad 3. arg. Ad 3. dicendum, quod motus iræ incipit a ratione. Et quia in hoc concordat cum ratione potest idem esse, quod adiuuet rationem, & iram, s. iuxta positio contrariorum. Vnde quando aliquis habet honorem, vel diuitias, & postea incurrit detrimentum alicuius illorum, illud detrimẽtum apparet maius ex vicinitate illorum, scilicet quia immediatè ante hoc fuerat diues, & nunc subitò factus est pauper. Vel propter inopinatum esse quiá bona, vel mala ex inopinato venientia augent tristitiam, vel lætitiam. Et sic est maior tristitia per hoc, quod fuit ante hoc magna lætitia, de quo non sperabatur cito transeundum E esse ad tristitiam. Et sic oppositorum iuxta positio auget iram. De his S. Th. 1. 2. q. 48. art. 4.

An ira in homine causet taciturnitatem.
Quæstio CXXXVI.

Primum arg. QVæritur, an ira causet in homine taciturnitatem. Dicunt quidam, quod non, quia locutioni opponitur taciturnitas, sed ira per crementum peruenit ad locutionem, ergo ira non causat taciturnitatem. Patet hoc, quia supra in litera ponuntur tres gradus iræ. Primus in sola anima, secundus in exitu in voce confusa, vt qui dicit fratri suo: racha: tertius in voce determinatè significatiua, vt qui dicit fratri suo: fatue.

Secũdum arg. Item homo prorumpit in verba inordinata per hoc, quod ratio non obseruat quid dicendum sit, Psal. 38. Posui custodiam

stodiam ori meo, dum cõsisteret peccator aduersum me. Sic etiam dicitur Prouerb. 25. Sicut vrbs patens absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum. Sed ira maximè impedit iudiciũ rationis, vt in præc. q. dictum est: ergo ira faciet maximè hominem in verba prorumpere, & sic non causabit taciturnitatem.

Tertium arg.

Item infra 12. dicitur. Ex abundantia cordis os loquitur, sed in ira maximè perturbatur cor, vt dictum est sup. q. 134. ergo non causabit taciturnitatem.

Dicendum, quod ira non se habet vniformiter, quia contingit illam esse magnam, & paruam. Ideo secundum diuersos status competunt ei diuersi effectus. Aliquando enim ira reddit hominem pauca loquentem, aliquando verò multa effrenatè, aliquando autem turbat aliqualiter sensus, ita, vt homo non possit omnia proferre, quæ vult: interdum vero hominem quasi mutum, & elinguem reddit.

Quando irati sunt clamosi, & quãdo tacent.

Ira enim a principio quando adhuc parua est, vel si nõ fuerit valde magna, permittit secũ quendam rationis vsum. Et tunc ira facit, quod homo abstineat a quibusdã verbis inordinatis ostendentibus desiderium vindictæ, vt per hoc maneat locus conuenientior ad vindictam. Nam quando iratus in vocem emittit totum spiritum suum, nõ manet ei postea vigor ad puniendum, nec etiam desiderium vindictæ, nisi remissum. Nam ira per voces minuitur, quia euaporatur.

Ira euanescit per lachrymas, & voces.

Sicut etiam per lachrymas. Nam illi, qui vindictam appetunt si non possunt confestim reddere, plorant, & euanescit tibi iram lachrymas: & sic fit in pueris, & mulieribus. In vocibus etiam aliqualiter fit sic, quia clamare iniuriosè, quædam pars vindictæ est. Et sic ira minuitur quasi habita quadam retributione, & digeritur, & non manet postea homini impetus desiderij vindictæ: qui ergo in retribuendo gaudet, & desiderat retribuere, & nolet, quod ira sibi cessaret quousque se vindicaret, sicut videmus quosdam homines, qui nolent ꝙ ira periret in eis, sed quod maneret, vt per hoc gauderent sumendo vindictam. Et quia sciunt, quod si clamauerint, ira euanescet quasi ex quodam iudicio rationis tacent, vt maneat eis ira sua integra, & sic possunt retribuere. Vel ut per uocem non instruant aduersarium, & sic impediatur uindicta, quam ipsi intendunt. De hoc Greg. 5. Moralium dicit: Aliquando ira perturbato animo quasi ex iudicio silentium indicat. Alius status iræ est, in quo quis vehementer clamat, & in comminationes, & iniuriosa uerba prorumpens. Et hoc est, quia iam ira magis ligauit vsum rationis, & nescit iratus, a quibus verbis abstinere debeat ex turbatione rationis, vel magnitudine iræ cohibere non potest, licet per hoc ira sibi ipsi repugnet. Et de isto statu intelligitur, Prouerb. 25. Sicut vrbs patens absque murorum ambitu: ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum, idest, qui non potest se frenare a verbis iniuriosis propter iram. Sicut etiam dicitur Prouerb. 27. Impetum concitati spiritus quis poterit sustinere? idest, quis poterit sustinere impetum iræ, vt non loquatur, quando insurgit spiritus iræ. Et iste est status communior in iratis. Sunt enim communiter clamosi.

Tertius status est quando ira magis crescente, & quasi non manente iudicio rationis prorumpere vult homo in quæcunque verba, & tamen ira est tam vehemens, quod non solum rationem impedit, sed etiam sensuum officia turbat, & non potest homo loqui quæcunque voluerit, sed turbate nimium, & quasi non intelligibiliter, & per sententias intercisas, & imperfectas loquitur. De hoc dicit Greg. 5. Moralium, quod iræ suæ stimulis cor accẽsum palpitat, corpus tremit, lingua se impedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur uoce. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. Et sic in isto tertio statu non potest homo iratus loqui omnia, quæ vult, quia lingua se impedit, & ipsa, quæ loquitur adhuc ab eo plenè non intelliguntur.

Quartus status iræ est, quando vehementia iræ in tantum processit, quod non solum rationis vsus, sed officia membrorum inquantum a ratione regũtur omnino cessant. Et quia non est aliquod organum magis expressiuũ rationis, quàm lingua, quia ipsa sola indicat, quid ratio velit, turbata omnino ratione, cessabit omnis actus lin-F guæ. Et ideo qui maximam iram patiuntur loqui nihil possunt. Sic enim interdum fit in dolore, quia aliqui habentes dolorem pro malis quæ patiuntur, lugent. Interdum autem dolor tantus est, quod hominem totum sibi absorbet, & reddit eum quasi stupidum, ita vt lugere, aut doloris signa exterius ostendere non possit. Quia ad hoc, quod ista possint ostendi, oportet rationem manere solutam, vt dirigat organa ad repræsentationem doloris. Cũ verò dolor valdè magnus fuerit, absorbebitur ratio, & non poterit dirigere organorum actus ad tales repræsentationes. Et sic ille, qui intensius doluerit, dolorem suum ostendere non poterit. Hoc ergo modo ira hominem taciturnum reddit præ magnitudine, ita vt loqui nihil possit.

Ad 1. arg.

Ad primum dicendum, quod augmentum iræ variè se habet, sicut nunc dictum est. Nam aliquando impeditur G officium linguæ per iram, & aliquando cohibetur totaliter, aliquando vero datur locus ad magis loquendum, s. ratione non compescente linguam, & procedit ratio ista de secundo statu iræ, in quo ratio non regit iram, & prorumpit iratus in verba.

Ad 2. arg.

Ad secundum dicendum eodem modo, quod ratione non absorta, nec impeditis omnino organis, sed solum impedita aliqualiter ratione profluit homo in verba inordinata, sicut ciuitas patens sine murorum ambitu, & pertinet ad secundum statum iræ.

Ad 3. arg.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis aliquando potest ad hoc venire, quod sulum cesset a rectè dirigendo organa exteriora: & tunc illa non cessabunt ab actibus suis, sed inordinatè agent. Et tunc iratus prorumpit in verba inordinata secundum quod dictat ei appeti-H tus iræ non cohibente ratione. Aliquando autem in abundantia cordis in ira in tãtum procedit, quod organorum officia a ratione directorum omnino cessant. Et sic est officium linguæ. Vnde redduntur homines taciturni. Et sic dicendum, quod non est proprius effectus iræ reddere hominem loquentem, aut taciturnum, sed secundum diuersos status eius cõpetunt sibi diuersi effectus, s. aliquãdo hominem loquacem facere, & aliquando taciturnum. De his Sanctus Thom. prima secundæ, quæst. 48. art. 4.

An tres species iræ, quas signant Damascenus, & Greg. Nissenus, sint species iræ. Quæst. CXXXVII.

QVæritur circa species iræ, & quoniam aliqñ accipitur, vt passio, & aliquando vt peccatum, dicetur nũc I de speciebus iræ, vt passio est, & postea de speciebus eius, vt peccatum, infr. q. 145. Et est dubium an illæ tres species iræ, quas assignaot Damascenus, & Greg. Nissenus, s. fel, maniam, & furorem, sint conuenientes species iræ.

Lib. 2. or. fi. c. 16.

Primum arg.

Aliqui dicunt, ꝙ non: quia species generis alicuius nunquã diuersificantur per istud, quod est totaliter accidentale. Ista tñ tria in ira distinguuntur per aliquod accidens iræ, ergo non sunt species eius. Patet hoc, quia principio motus iræ vocatur fel: ira autem manens dicatur mania, furor autẽ est ira obseruãs tempus ad vindictam. Ista autem sunt accidentia iræ.

Secũdum arg.

Item Tul. in 4. lib. Tusculanarum quæstionũ dicit, quod ira, quam Latini vocant excandescentiã, apud Græcos dicitur scisinis, & est ira modo nascens, modo desistens, & tamen secundum Damasc. kismosis: idem est ꝙ furor. Non ergo est verum, quod furor quærit tempus ad K vindictam, sicut dicit Damasc. sed tempore deficit: ergo non conuenienter assignantur species illæ.

Tertium arg. t. Cap. 1.

Itẽ Grego. 21. lib. Moralium ponit tres gradus iræ, dicens esse quãdam irã sine voce, & aliã cu voce nõ expresse significãte, & aliã cum voce determinatè significante, sicut distinguit hic Christus in litera, s. Qui irascitur: Et qui dicit, racha, & q. dicit, fatue: ergo nõ sufficiẽter distinxit Damascenus species iræ, cũ nihil in ea assignauerit prout ipsa in voce est.

Dicendum, ꝙ species iræ, quas Damasc. & Greg. Nissenus assignauit, sumũtur ex illis, quæ dant aliquod incrementũ in ira. Nam ira vnica passio est, ideo non est in ea perfecta distinctio specierum: & tñ non potest sumi secũdum ꝙ se habet ira diuersimodè recipiendo augmentum quoddam. Hoc aũt contingit tripliciter. Vno modo ex facilitate motus iræ, & istam vocat Damasc. fel, s. quia cito accenditur, sicut fel cito mouetur. Alio mõ consideratur

ira

ira ex parte tristitiæ causantis ea, quæ diu durat in memoria, & manet, & propter hoc longo tempore manet: ista vocatur mania, quæ dicitur a manendo, quæ quasi in fixa est ex eo, quod tristitia manet, per quam ira causata est. Tertio modo potest cõsiderari ira ex parte eius, quod iratus appetit, s. ex parte vindictæ. Et hoc pertinet ad certam speciem, s. furorem, qui nunquam quiescit quousq; puniat. Istas tres species quasi sub eisdem motiuis distin- *Cap. 5. to. 5.* guit Arist. 4. Ethic. c. de mansuetudine dicens: Quosdam esse acutos in ira, quia cito irascuntur, alios vero esse amaros, quia diu retinent iram, alios autem difficiles uocat, quia nunquam quiescunt, nisi punierint retribuendo. De istis tribus speciebus magis declarabitur inf. q. 145. cum dicetur de speciebus iræ inquantum peccatum est.

Ad 3. arg. Ad primum dicẽdum, quod istæ tres species iræ nõ distinguuntur per aliquod accidens, quia illa, quæ pertinẽt ad aliquam perfectionem rei, non se habent omnino per accidens ad ipsam. Ira autem suscipit quandam perfectionem per ista tria: ideo non sunt accidentalia ei: & sic poterunt species eius assignari per hæc tria. Ad secundum dicendum, q; excandescentia, quã ponit Tullius videtur magis pertinere ad primam speciem iræ, quæ est in illis, qui faciliter irascuntur magis, quàm ad furorem, qui appetit retributionem. Nihil tamen prohibet, quod [illegible] in Græco, quod Latinè dicitur furor, vtrunque importet, s. velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum, primo modo accipit Tullius, secundo modo Damasce. Ad tertium dicendum, q; isti tres gradus iræ designati a Christo in litera, distinguuntur secundum diuersos effectus iræ, & non secundum diuersas perfectiones eius, quia ab ira eodem modo se habente possunt isti tres effectus prodire. Damascenus aũt distinxit irã magis per ea, q tangũt rõnẽ specifici, quia illa pertinẽt ad perfectionẽ iræ secundũ diuersam habitudinẽ suam, & nõ ad aliquos effectus eius. De istis tribus gradib. assignatis hic a Christo dicetur infra in q. 142. De his S. Tho. prima secundæ, quæst. 66. art. 8. Hic dici poterat de comparatione iræ ad incontinentiam, & de proprietatibus iræ: quoniã tamen multa istorum non solum conueniunt iræ, vt passio est, sed etiam, vt peccatum est, dicetur nunc de ipsa, vt est peccatum; postea vero subiungentur ista dubia.

An aliquando sit licitum irasci, vel semper sit peccatum. Quæstio CXXXVIII.

Primum arg. QVæritur, an aliquando sit licitum irasci, vel semper sit peccatum. Dicunt quidam, quod semper sit peccatum, quia Hieronym. super Matth. exponẽs supra illam literam: qui irascitur fratri suo, &c. dicit: In quibusdam codicibus additur sine causa. Ceterum in veris definita sententia est, & ira penitus tollitur: ergo nullo modo licet irasci si penitus ira tollitur, idest, prohibetur.

Secundũ. Item malum animæ non est nisi esse sine ratione, vt dicit Dionys. lib. de diuin. nominib. cap. 4. Et tamen ira sine ratione est, quia nõ perfectè audit rationem, vt dicitur 7. Ethi. & Greg. 5. Moralium: dicit, quod cum tranquillitatem mentis ira diuerberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. Et Cassianus dicit in lib. de Instit. cœnobiorum. Qualibet ex causa motus efferuens iracundiæ excæcat oculum cordis: ergo semper erit irasci illicitum,

Tertium. quia semper sine ratione est, & eam turbat. Item ira est appetitus vindictæ, vt dicit glos. super Leuit. 9. & idẽ innuitur, 2. Rheto. Appetere tamen vindictam non est licitum, sed Deo dimittendum est, cùm sibi proprium sit retribuere pro peccato quolibet tempore debito, Deuter. 32. Mihi vindictam, & ego retribuam: ergo irasci semper

Quartum erit malum. Item illud, quod nos retrahit, & remouet a Dei similitudine est malum, sed irasci semper nos retrahit a similitudine Dei, quia Deus omnia cum tranquillitate iudicat, Sapientiæ 12. Iratus autem cum perturbatione omnia facit: ergo irasci illicitum est.

Dicendũ, q; ira non est semper illicita. Est. n. ira passio quędam, & naturaliter insurgens. Si ergo ipsa secundũ se peccatũ esset, vel semp esset illicitum irasci, cogeretur homo interdum peccare, s. qñ ira in eo naturaliter insurgeret. Et hoc est inconueniens, & non solum si esset peccatũ

A insurgendo, sed etiã in permanendo. Et ideo dicendum, quod ira accipitur aliqñ, vt motus quidã insurgens in nobis, cuius principium non est omnino in potestate nostra. Et tunc manifestũ est, qđ ira nõ est peccatũ, quia nihil est peccatũ, nisi sit voluntarium. Alio mõ accipitur ira prout manet ex consensu rationis iudicantis istud faciẽdum ad quod ira mouet. Et dicendum, quod ẽt isto mõ non est semp illicitum irasci. Quia istud esset si ira secũdũ se mala esset, & nunquam rationi consentiret illi, cum nunquã debeat consentire alicui malo. Et tamen ira non est semper mala. Pro quo sciendum, quod in passionibus potest inueniri malum dupliciter. Vno modo secũdum speciem passionis, quæ accipitur ex obiecto suo, tũc dicitur passio mala, quando obiectum secundũ suam rationem dicit aliquid malum. Et hoc modo inuidia secũdum suã speciem

B importat aliquid mali, cum sit inuidia dolor quidam de bono aliorum. Et hoc secũdum se repugnat rationi, quia de bono non est tristitia, nec dolor, sed de malo. Ideo inuidia isto modo semper mala est. Ita dicit Aristot. 2. Ethi. q; quædam mox nominata cum malitia sunt inuoluta, & nominat ibi inuidiam. Hoc etiam modo odium secundum se dicit malum, quia per odium appetimus alicui malum, secundum quod malum est, & tamen secundum se nõ est appetibile. Hoc modo non inuenitur malitia in ira, quia ira licet de malo quodam sit, quia intendit inferre nocumentum, vel punitionem, tamen semper est sub ratione boni, & iusti, quia ira est appetitus vindictæ. Dicit autem vindicta retributionem inquantum redditur malum aliquod puniendum alicui pro malo, quod fecit, & istud iustum est. Alio modo accipitur malum in passionibus ex

C quantitate ipsius passionis, idest ex abundantia, & defectu, sicut tristitiæ, & delectationes tactus, & gustus passiones sunt, & ex se non dicunt malum, sed excessus in delectationibus tactus, & gustus malus est. Etiam excessus in tristitijs malus est, vt si quis omnino abstinet a delectationibus tactus, & gustus, quia tunc non poterit conseruari, cum requirat quasdam istarum delectationum ad sui cõseruationem. Non est ergo malum secundum speciem in delectationibus, & tristitijs tactus, & gustus, quia tũc omnis talis delectatio esset mala, quod falsum est, sed est malum earum in quantitate, idest in superabundantia, & defectu. Sic est in timore, & audacia, & ferè omnibus passionibus. De ira idem est. Nam excessus in irascendo malum quoddam est, defectus etiam in irascendo malus est. Vt si quis nulli, & pro nulla causa irascatur. Nam tunc

D peribit doctrina, & correctio, quia criminosi non possunt cõueniẽter increpari in verbo, nisi sit ibi aliqua ira, quia aliàs omnia fierent remissè. Vnde aliqua ira est, quæ non solum est licita, sed etiam est necessaria, scilicet ira per zelum, vt dicetur seq. q. Et ita Arist. 4. Ethi. increpat illos, q; nunquam irascuntur, dicens: Iniuriantem autem sustinere, & familiares despicere seruile est, idest conditio seruilis, & misera. Et iterum dicit. Non irasci, in quib. oportet, insipientis esse videtur. Et non sentire omnino, nec tristari. Cũ ergo ira fuerit moderata, licita erit. Et necesse est, quod in aliquo casu sit bona, quia cum ipsa secundũ speciem suam non sit mala, vtendo ea debitè, bona erit, quia omnia, quæ veniunt in vsum rationis, etiam si aliàs essent indifferentia nõ habentia aliquam rationem boni de se, per hoc quod a ratione regulantur, efficiuntur bona, &

E laudabilia. Et ita in ira est.

Ad primum dicẽdum, quod circa passiones locuti fuerunt aliter Stoici, quàm Peripatetici. Nam Stoici voluerũt auferre omnes passiones, dicentes, omnes passiones esse quosdam effectus existentes præter ordinem rationis. Et ideo dicebant iram, timorem, audaciam, & cęteras passiones malas esse. Quia necesse erat, quod confiterentur aliquando hominem benè se habere in timore cauendo a quibusdam, quæ nullo modo sustinere põt, vel sustinere non debet: dicebant tunc non esse timorem, sed esse cautelam, & esse actũ rationis. Ita etiã in alijs passionibus assignabant. Peripatetici autem dixerunt passiones non esse malas, sed excessus, vel defectus in illis. Et sic quodammodo concordant in sententia, licet nolint admittere Stoici modum loquendi Peripateticorum. Nam ipsas passiones, vt sunt a ratione regulatæ, nolũt vocare passiones. *Ad 1. arg.*

Vt

Vt verò excedunt rationis regulã deuiantes ab ea in plus, vel in minus, vocant eas passiones: & tunc verum est, quòd semper sunt malæ. Rationabilior tamen est positio Peripateticorum. Nam necesse est, quòd idem motus secundum substantiam sit iræ, vel timoris, quando est maior timor, quàm debet, & minor, quàm debet, & quando est quantum debet, cum istæ sint circunstantiæ accidentales, quæ non variant substantiam rei. Si ergo ita, vt est in excessu, vel defectu est passio, etiam ipsa vt erit in medio erit passio: & tamen differret, quia vt est in medio est regulata, vt verò superabundans, vel deficiens non est regulata. Et tamen regulari, vel non regulari, est sibi posterius, & accidentale. Ideo positionem Peripateticorum tanquàm rationabiliorem magis approbauit August. 9. de Ciuit. Dei, Et quia ira, timor, audacia, & similia sunt nomina passionum, non imponuntur ista nomina a Stoicis, nec conceduntur, nisi quando ipsæ passiones sunt in extremo. Vnde si timor sit regulatus non concedent, quòd ille debeat vocari timor, sed vocant eum cautelam. Ita si fuerit ira regulata secundum rationem non permitterent vocari iram, sed quando est in extremo. Ideo secundum eos si dicatur, quòd aliquis habuit iram, vel iratus est, non oportet, quòd dicatur bene, vel malè, aut iustè, vel iniustè, quia ex eo, quod dicitur fuisse iratus, intelligitur, quòd iniustè iratus est. Et sic Hiero. videtur loqui cum Christus dicat hic: qui irascitur fratri suo, & ira significet excessum, & ideo quòd nũquam possit esse, nisi mala, & tunc verum est, quòd non oportet dici, qui irascitur fratri suo iniustè, quia ex eo, quòd dicebatur: Irascitur: intelligebatur, quòd iniustè. Ideo dixit, quòd erat sententia diffinita, idest certa, & terminata non indigens aliquo supplemento. Dicendum tamen, quòd quidquid sit de differentijs, quibus inter se vtuntur Stoici, & Peripatetici, constat, quòd Christus non tenet viam loquẽdi Stoicorum, sed magis viam vulgarem. Vulgus antẽ vocat iram, timorem, audaciam, & cæteras passiones, siue sint in excessu, siue in defectu, siue in medio. Et ita Christus accipit, & sacra scriptura. Nam Christus aliquem timorem laudat, & aliquem vituperat, infra 10. scilicet timere Deũ, & non timere homines. Etiam ira laudatur aliquando, & aliquando increpatur: ergo non accipitur semper pro extremo, quia tunc nunquam laudaretur. Ideo dicendum, quòd Christus accepit hic irasci, prout est passio generaliter sumpta, & potest esse regulata, vel sine regula. Quia tamen totum irasci, quod Christus increpuit malum est, oportet dici, quod est in istis tribus modis, ira dicat excessum, & tamen poterat aliquis irasci quantum debebat, & non esse licitum.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod ira licet non sit totaliter cum ratione, est tamen aliqualiter cum ratione, vt dicitur 7. Ethic. ideo non oportet semper eam esse malam. Aliter potest dici, quòd ira potest considerari, vt motus insurgens in nobis non ex imperio rationis, sed naturaliter: & tunc non est laudabilis, nec vituperabilis, sicut nec aliæ passiones. Alio modo potest accipi, vt ira per voluntatem acceptatur, vel repellitur. Primo modo ira non est bona, nec mala, quia bonum, & malum in actibus causatur per rationem regulantem. Et tamen tunc adhuc ira est cum quadam ratione, quià non potest insurgere, nisi ratio prius iudicauerit iniuriam esse factam, 7. Ethic. Secundo modo ira potest esse bona, vel mala secundum quod a ratione regulatur, vel non regulatur. Nam si reguletur, bona est, & tũc non dicitur esse sine ratione. Si nõ reguletur mala est, quia excedet in quantitate, vel circa aliam circunstantiam, & tunc mala est. Aliter potest dici, ira potest se habere ad rationem dupliciter, scilicet antecedenter, & consequenter. Si enim ira rationem antecedat, ita, quod moueatur ratio ad agendum id, quod ira suadet, trahet rationem a sua rectitudine. Et tunc ira erit semper mala, quia non videtur possibile, quod ira sibi ipsi relicta actionem aliquam bene rexat. Cum semper inclinet ad plus vindicandum, quàm oportet, vel non qualiter oportet. Alio modo potest se ira habere consequenter ad rationem, scilicet quod sit instrumentum rationis. Nam sicut ratio vult vitia increpare, ita per appetitum sensitiuum fieri poterit si reguletur ipse a ratione, & vtatur ratio ipsa ira tanquam instrumento. Nã ratio per seipsam non increparet satis efficaciter, nec puniret aliquod vitium. Et sic ira non impedit rationem, sed

Quia ira per Zelum est bona licet aliquo modo turbet rationem.

F sequitur eam. Et ista vocatur ira per zelum, qua mouetur prælatus ad puniendum interdum asperè, & obiurgãdum vitia subditorum. Et licet ista ira per zelum, quandiu manet, non permittit rationem libere iudicare, sicut si nulla ira esset, non est propter hoc vituperabilis: quia non oportet, quod omni tempore homo per rationem deliberet de actibus suis, sed quod aliquo tempore exequatur id, quod semel deliberatum est, quia aliàs ipsa ratio seipsam magis impediret si semper deliberare vellet. Nam nunquam sequeretur aliquis effectus si semper deliberaret. Sicut etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet operari deliberaret de agendis. Cum ergo semel per rationem diffinitum est, quod aliquid faciendum est contra aliquem, etiam si ira insurgat iam non impedit, licet postea non possit haberi deliberatio, obstante ira, quia iam non est tempus deli-
G berandi, sed exequendi. *Ad 3. ar.* Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum eius, qui punitur, peccatum est. Sed appetere illam ad correctionem peccatorum ad cõseruandũ bonum iustitiæ laudabile est. In hoc autem potest moueri appetitus sensitiuus quantum a ratione mouetur. Et sic vindicta fiet rectè per iram, quæ imperata est iustè per rationem. Nam sicut quando iudex aliquem licitè condemnat, minister licitè illum occidit, ita cum rationis ministet ad punitionem sit ipsa ira, licitè per iram aget aliquis puniendo alium, si ratio prius determinauit illum esse puniendum. Pro quo sciendum, quod vindicta ab aliquibus accipitur valde strictè, ita, vt semper mala sit. Dicendum tamen quod propriè vindicta significat retributionem in pœnis, vt si quis malum intulit, quod detur ei pœna debita pro peccato illo est vindicta. Hoc

Quãdo est licitũ desiderare vindictam, et quando nõ.

H modo quandocunque aliquis punitur pro delictis etiam nemine accusante eum, nec desiderante mortem illius, dicitur fieri vindicta de eo. Et sic quando quis desiderauerit, quòd mali puniantur secundum leges, vt propter impunitatem non turbetur tota respublica dicitur vindictam desiderare, quia desiderat pęnam debitam infligi peccatis malorum. Sic accipiendo manifestum est, quòd desiderare vindictam non est peccatum, sed potius laudabile. Nam omnis iudex vindictam desiderat, & vindictam infligit, quando pro peccatis delinquenti sufficientes pęnas reddit. sic dicitur ad Roman. decimotertio. Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est vindex in iram ei, qui malum agit, idest, iudex est vindicator Dei in omnibus malis, idest, vindicat Deum de malis infligendo illis pœnas. Et ista vindicta per iram est, saltem quantum
I ad executionem. Vnde dicitur ibi. Vindex in iram, idest, per iram vindicat; licet per iram non iudicetur, sed ratio, & legis necessitas eum impellunt. Hoc etiam modo viri iusti vindictam desiderant, & gaudent de illa, Psalmo quinquagesimoseptimo. Lætabitur iustus, cum viderit vindictam, idest, cum viderit puniri malos iustè pro scelenbus suis. Alio modo accipitur vindicta pro gaudio quodam, quod homo habet in inflictione pęnarum in illo, qui læsit eum, vel aliquem alterum. Et tunc vindicta est semper mala, quia desideraretur ibi pęna alterius solum, vt est quoddam malum ipsius. Sed desiderare malum alicui sub ratione mali semper peccatum est. Et quia tale gaudium non ordinatur ad bonum istius puniti nec alicuius alterius, sed solum fruitur homo illo, & ad istud gaudium habendum desiderat pęnas alterius, erit semper de-
K siderium vindictæ peccatum. Et ita eo consueuit accipi communiter: ideo rectè prohibetur desiderium vindictæ sic accipiendo.

Ad 4. ar. Ad quartum dicendum, quòd possumus assimilari Deo, & debemus in appetitu boni: ita quòd semper bonum appetamus, quia semper bonum ille appetit: in modo tamen appetendi Deo non possumus assimilari; quia in eo non est appetitus sensitiuus, sicut in nobis, qui debet regulari de ratione: ideo oportet, quòd nos faciamus aliquid per appetitum sensitiuum tanquàm per ministrũ ad hoc, quòd ratio firmiter operetur. Sic dicit Gregor. quinto. Moralium, quod tunc ratio contra vitia robustius erigitur, cum ira subdita rationi famulatur. Et ideo in homine agere per iram interdum est laudabile, in Deo autem est impossibile. Ideo licet ira distrahat nos à similitudine Dei, non propter hoc est mala, cum ista dissimilitudo com-

petat

A petat ei ex natura, & non ex voluntate. Et dato quod omnia posset homo agere solum p imperiũ rationis, nullo motu iræ insurgente, non esset bonum, quia tales actiones nõ possent esse vehementes, sed remissæ essent, cum non apponeret eis homo totum vigorem suum. Perfectius ergo est in homine agere, cum ira in quibusdam, & per hoc Deo assimilatur in natura, quã velle omnia sine ira agere, quia non est idem esse perfectum in Deo, & in homine. Et quod in Deo dicit perfectionem, in homine dicit imperfectionem. Nam Deo esse purum spiritum perfectio est, in homine autem, quod maneret purus spiritus, scilicet quod maneret sola anima, non esset perfectio: quia tolleretur integritas naturæ. De his S. Thom. secunda secundæ, quæst. 158. art. 1.

An ira sit peccatum? *Quæst.* CXXXIX. B

1. argum. QVæritur, an ira sit peccatum? Dicunt quidam, quod non, quia per peccatum homo demeretur, per iram autem non potest demereri, quia ira est passio, & propter passiones non laudamur, nec vituperamur 2. Ethic. ergo ira non est peccatum.

2. argum. Item in omni peccato est conuersio in aliquod bonum commutabile, cum in peccato commissionis semper ponantur auersio, & conuersio: in ira autem non fit conuersio ad aliquod bonum commutabile, sed ad malum alicuius, idest, pęnam eius, quam iratus appetit, ergo ira non est peccatum.

3. argum. Item nemo peccat in eo, quod vitare non potest: ira tamen non potest vitari, sicut dicit Gl. super Psal. 4. Irascimini, & nolite peccare. Motus iræ non est in potestate hominis. Et hoc innuit Arist. 7. Ethic. dicens, quod iratus cum tristitia operatur, & tamen tristitia contra voluntatem est.

4. argum. Item omne peccatum est contra naturam, vt ait Dama. lib. 2. Irasci tamen naturale est, cum sit actus potentiæ irascibilis, quæ est naturalis. Hieron. quoque dicit, quod irasci hominis est, idest, est conditio hominis.

Dicendum, quod ira propriè nominat quandam passionem. Est autem passio in appetitu sensitiuo, quæ autem sunt in appetitu sensitiuo, non sunt bona, nec mala, nisi secundum, quod a ratione regulantur: quia bonum, & malum in homine accipiuntur secundum ea, quæ sunt propria homini. Hoc autem est ipsa ratio: ideo motus appetitus sensitiui quandocunque fuerit irregularis a ratione, bonus erit. Si autem regulam rationis excludat, malus erit. Potest autem ira ordinari à ratione dupliciter. Vel quantum ad ipsum appetibile per iram, vel quantum ad modum appetendi. Appetibile autem in ira est ipsa vindicta, quæ si accipiatur solum pro retributione pęnarum debita alicui, potest esse licita in alquo casu, vt dictum est in præcedenti quæstione. Vnde si aliquis appetat, quod fiat vindicta de aliquo delinquente secundum ordinem rationis est laudabilis appetitus irę. Et vocatur ista ira per zelum. Si autem aliquis appetat, quod fiat vt indicta qualitercunque, scilicet. inferendo alicui pęnas, siue secundum ordinem rationis, siue contra ipsum, puta si appetat puniri illum, qui nihil meruit, vel plus quam meruit, vel quod puniatur non secundum legitimum ordinem iuris, nec propter finem debitum, scilicet, propter conseruationem iustitię, siue propter aliquid aliud, erit peccatum in hoc desiderio vindictę. Et vocatur illa ira per vitium.

Alio modo consideratur ira ad ordinem rationis quantum ad modum irascendi, scilicet, vt motus irę non immoderatè feruescat, nec interius, nec exterius in signis apparentibus. Et istud etiam est necessarium, quia si omittatur peccatum erit, etiam si homo iustam vindictam appetat, quia modus iste irascendi aliqualiter repugnat charitati, cum vehementius quis mouetur in pœnam alterius.

Quid sit ira per zelum, & quid sit Zelus, & quod ē necessaria Considerandum circa iram per zelum, quod est laudabilis, & est necessaria omni homini, siue in quantum est persona priuata, siue in quantum est pręsidens. De persona priuata patet: quia ira per zelum nihil aliud est, quam appetitus punitionis in aliquibus, quia mali sunt, siue faciendo contra honorem Dei, siue contra statum publicum vel priuatorum.

A Qui autem non desiderant talia puniri in quantum iniusta sunt, & destructiua boni, malus est, aut remissus valde. Pertinet autem ad quandam perfectionem hominis desiderare iustitiam, sicut dicitur supra in litera: Beati qui esuriunt, & faciunt iustitiam. Qui tamen non desiderant malos puniri, non desiderant iustitiam: quia nihil iustius est, quam puniri malos, qui destruunt statum publicum, & sunt hostes legum.

Qui ergo dolet de legibus violatis & de honore Dei diminuto, & de statu publico collabente, zelat pro ipso, vt non pereat. Et hoc est desiderare, vt puniantur, qui talia faciunt. Non curare de ista violatione legum, aut diminutione cultus diuini, est non diligere Deum, nec bonum publicum, quod peccatum est: ideo zelare pro omnibus istis omni homini incumbit, & consequenter dolere de B diminutione, aut damno inflicto in his omnibus necessarium est. Et sic appetent puniri illos, qui ista violant. Iste autem appetitus dicitur ira per zelum, & Deus valde laudat, & diligit talem appetitum: quia est signum magnæ dilectionis, quod quis zelet pro Deo sicut amicus zelat pro amico. Et sic laudatur Elias zelans pro Domino, tertio Regum 19. cap. Zelo zelatus sum pro Deo Israel. Altaria tua suffoderunt, & sacerdotes tuos occiderunt. *Quod ira per zelum ptinet ad priuatos.*

Erat tamen persona priuata Elias, & laudatur valde pro isto zelo, primo Machabæ. secundo cap. scilicet: Elias dum zelaret zelum Dei: receptus est in cęlum. Et sic innuitur, quod propter meritum zeli receptus sit viuens in cælum, idest, in paradisum terrestrem. Sicut etiam Phinees priuata persona erat, & tamen zelans pro cultu Dei, occidit Iudæum coeuntem cum scorto Madianitide. Et C hoc fecit per motum iræ, quæ erat zelus, & Deus laudauit ipsum, Numeri 25. cap. scilicet: Phinees filius Eleazari auertit iram meam à filijs Israel: quia zelo meo commotus est contra eos, vt non ipse delerem eos in zelo meo. Et laudatur valde, primo Machabæor. secundo capit. Istum zelum debent habere omnes personæ priuatæ pro lege, quia tenentur diligere Dei legem, & consequenter tenentur irasci omnibus præuaricationibus eam. Quia naturaliter ita est, quod eodem desiderio res mouetur ad aliquid prosequendum tanquam bonum suum, & ad repellendum omne impediens, & aduersans in illo. Ideo Mathathias zelans pro lege Dei clamauit ad omnes Iudæos habentes zelum legis Dei, dicens: Omnis, qui zelum habet legis exeat post me, primo Machabæor. secundo cap. Et dicitur ibi: tunc descenderunt multi quærentes iudicium, D & iustitiam in desertum, & sic innuitur, quod illi, qui quærunt iudicium, & iustitiam, sunt, qui zelum legis habent.

Alij autem nec iustitiam quærunt, nec iudicium. Non quærere tamen ista damnabile est. Ideo tenentur omnes zelare pro lege Dei, & iustitia. Et ita dicebat Dauid Psal. 68. Zelus domus tuæ comedit me, & opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me, idest, quia ego zelabam pro lege tua & pro templo tuo vrebar intra me, quando videbam, quod aliqui facerent contra legem tuam, & quando aliqui exprobrabant tibi, opprobrium eorum ceciderunt super me, idest, ita durè ferebam, sicut si contra me dicerentur. Et ob hoc illi soli dicuntur esse aliquid Dei, idest, pertinere ad ipsum, qui habent zelum eius, & dolent de contemptu ipsius. Sic dicitur Exod. 32. cap. cum E dixit Moyses Leuitis: Si quis est Domini, iungatur mihi, idest, si aliquis est, qui pertineat ad Deum, & doleat de iniuria eius, iungatur mihi, scilicet, ad puniendum aduersarios Dei. Istud autem pertinet ad iram, quæ est per zelum, quia ex eo, quod isti irascebantur violatoribus legis, puniebant eos. In prælatis autem adhuc magis necessaria est ira per zelum: quia ipsi non solum tenentur bonum desiderare, & dolere de præuaricatione legis Dei, sed etiam punire eos, qui præuaricantur eam. Quia non sufficit prælato, quod ipse non facit contra legem, sed quod puniat violatores eius. Sic patet extra de simo. c. Licet Heli. Dicitur enim, quod licet Heli summus sacerdos in se bonus existeret, quia tamen non puniuit peccata filiorum suorum corruit de sella, & fractis ceruicibus, expirauit. Ira est in quolibet prælato, quia si non correxerit vitia subditorum efficaciter, ipse pro illis peribit. Vnde dicitur ibi, *De ira p Zelũ qualis debet esse in p̃latis.*

Ad corrigendos igitur subditorum excessus tanto debet diligentius prælatus assurgere, quanto damnabilius eorum offensas desereret incorrectas. Ad istam autem correctionem debet habere prælatus quendam motum animi, secundum quem vehementer fertur contra peccantes. Et iste modus vocatur ira per zelum. Et si non obseruetur aliqualiter iste rigor iræ in correctionibus, & obiurgationibus, quas prælati faciunt, omnia remisse fierent, & correctio esset modicum efficax. De hoc Greg. lib. 19. & 20. Moralium, & habetur 45. dist. cap. Disciplina, & cap. Sunt namque, & c. Vera iustitia, & c. Sed illud non ociose. Ibi dicitur, quod prælati ex zelo indignantur peccantibus, & tamen indignari actus iræ est. Si autem pereat ista ira per zelum, peribunt omnia bona, quæ prælati facere possunt. Sic dicit Chrysost. super Matth. Qui sine causa irascitur, reus erit, qui verò cum causa non est reus, Nam **G** si ira nō fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Debet tamen ista ira subsequi ad rationem, ad hoc; quod propriè dicatur ira per zelum. Quia si ratio non præcedit, ira nihil desiderabit, nisi vindictam, & excedet modum. Si autem ira subsequatur rationem tanquam ministrans, omnia benè fient. Sic dicit Greg. in 5. Moralium. Curandum summopere est, ne ira, quæ vt instrumentum virtutis assumitur menti dominetur: ne vt domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nūquam recedat. Ira ergo, quæ per zelum est, valde laudabilis est. Et licet habens illam sentiat se aliqualiter turbatum in ratione, non debet existimare illam iram esse malam, cum assumatur, vt instrumentum rationis ad executionem pro illo tempore, quo tam deliberatio rationis non requiritur. Nam si antequam iu**H**dicetur, quid agendum sit, ira intenderit, & sequantur eam, omnia confusè fient: quia ratio impediretur iudicare. Et sic apparet, quod ira aliquando est bona, scilicet, quando est ira per zelum. Potest autem esse zelus respectu cuiuscunque boni, vt conseruetur: & sic ira potest esse per zelum contra omnes, qui prævaricantur contra aliquod bonum, siue illud sit cultus Dei, siue bonum publicum, siue bonum proximi, quod ex charitate diligitur. Ideo in omnibus his irasci, & vindictam appetere sub hac ratione, & non vt nos delectemur in pœnis alienis, erit laudabile.

ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod passio potest esse regulata a ratione, vel non regulata. Ideo secundum passio absolutè accipitur non est laudabilis, nec vituperabilis, nec importatur ibi ratio meriti, vel demeriti, sed secundum, **I** quod est regulata a ratione est laudabilis, & potest ibi esse meritum.

Secundum autem, quod recedit a regula rationis erit vituperabilis, cum teneatur homo omnia, quæ in se sunt, secundum rationem regulare, quæ est bonum proprium eius. Ideo dicit ibi Arist. quod licet irasci absolutè non sit vituperabile: vituperatur tamen qui aliqualiter irascitur. i. aliquis modus esse potest, secūdum quem irasci sit vituperabile, vt si quis irascatur contra rationem.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod qui irascitur alteri, vindictam appetit, quæ licet sit malum quoddam .i. pœna eius, cui infertur: tamen non desideratur sub ratione mali, sed in quantum est bonum quoddam. f. iustum retributiuū, Et rursus ista retributio potest desiderari, vt bonum quoddam nostrum, scilicet, quòd nos delectemur **K** in pœnis illius, qui læsit nos. Et tunc conuertimur in bonum commutabile indebitè: ideo potest ira aliquando esse peccatum, scilicet in quantum vindicta, quæ appetitur, vt quoddam bonum potest appeti indebitè multis modis.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quod ea, quæ nullo modò sunt in potestate nostra, non possunt nobis imputari in peccatum. Est tamen homo Dominus actuum suorum per liberum arbitrium. Ideo motus illi, qui præueniunt iudiciū rationis non sunt in potestate nostra, Et sic motus passionales in generali prout insiliunt sine ratione, id est ratione non præueniente non sunt peccatum, Et tamen postquam insurrexerunt possunt rationi subijci. Quæ si non subijciat eos consentit eis, cum ad eam pertineat illos regulare, & tunc peccatum est.

F Aliter potest dici, quod non est in potestate nostra: quod nullus motus passionalis insurgat in nobis: est tamen in potestate nostra quemlibet eorum specialiter imprimere, ne insurgat.

Et secundum hoc dicitur, quod motus iræ nō est in potestate nostra, scilicet, quod nullus insurgat. Quia tamen in potestate hominis est aliqualiter comprimere quemlibet eorum ne insurgat, vel postquam insurrexerit: illum regulare aut compescere, non est sine peccato irasci, quando indebitè fit. Cum autem dicitur. 7. Ethi. quòd iratus agit cum tristitia, non est intelligendum, quòd tristetur de illo, quod agit: immo cum delectatione operatur, quando retribuit, & etiam quando iram habet delectatione quandam habet pro spe vindictæ, & cogitando de illa, vt ostensum est supra q. 132. sed dicitur tristatus de malo, quod si**G**bi inflictum est, & propter illud insurrexit ira, per quam appetitur vindicta.

Ad quartum dicendum, quod ira est in potentia irascibili, & ipsa irascibilis in homine naturaliter subijcitur rationi. Et ideo actus eius in tantum erit homini naturalis, inquantum erit secundum rationem. Inquantum vero cōtra rationem erit cōtra naturam hominis, & sic peccatum in quacunque materia sit, & cuiuscunque potentiæ contra naturam est: quia contra rationem est, quæ est natura hominis, & actus omnium virium in tantum erunt homini naturales inquantum regulantur à ratione, cum sint regulabiles. Secus autem de virtute vegetatiua, quæ pertinet ad nutrire, & generare. Quia licet illæ vires sint in homine, non vocantur humanæ, eo quod nullo modo sunt rationales, nec per essentiam, nec per participationem. Omnia **H** autem, quæ ad appetitum sensitiuum pertinent, rationalia sunt per participationem: quia rationem audiunt: primo Ethi. in fine. De his Sanctus Thom. secunda secundæ quæst. 158. arti. 2. *Ad 4. ar.*

An in ira, quæ potest esse peccatum, sit peccatum mortale. Quæst. C X L.

QVæritur, an ira, quæ potest esse peccatum, sit peccatum mortale.

Dicunt quidam omnem iram esse peccatum mortale. *1. Ratio.* Nam dicitur Iob. 5. virum stultum interficit ira. Et intelligitur de interfectione spirituali, à qua nominatur peccatum mortale. Nam dicitur mortale, quia ad mortem æternam spiritualiter obligat.

Item nihil est, propter quod homo mereatur mortem *2. Ratio.* æternam, nisi peccatum mortale. Ira autem meretur æternam damnationem, quia dicitur supra in litera: qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. Vbi dicit Gl. quod per ista tria, quæ tanguntur hic, scilicet iudicium, consilium, & gehennam, tanguntur tria, quæ pertinent ad mansiones diuersas damnationis: ergo ira peccatum mortale est.

Item quicquid contrariatur charitati est peccatum *3. Ratio.* mortale, ira autem contra charitatem est, vt dicit Hierony. super Matth. super verbo: qui irascitur fratri suo reus est: dicit, quod hoc est, quia ira est contra dilectionem proximi.

Dicendum, quod sicut supra habitum est, ira aliquando licita est: immo laudabilis, scilicet ira per zelum, & tamen quando non est illicita, non est semper peccatum **K** mortale, sed aliquando veniale: sicut Glos. Psal. 4. super verbo: Irascimini, & nolite peccare. Venialis est ira, quando non producitur ad effectum.

Pro quo considerandum; quod motus iræ est peccatum, quando est inordinatus. Contingit autem dupliciter esse ordinatum, vel inordinatum, vt dictum est præced. q. Vno modo ex parte appetibilis, sicut cum quis appetit iniustam vindictam. Et sic ira peccatum est ex genere suo, id est omnis ira, in qua quis appetit vindictam iniustam est peccatum. Dicitur autem iniusta vindicta, si quis velit vindictam accipere de eo, qui nihil meretur, vel maiorem vindictam, quam mereatur, aut vult eam ad finem indebitum, scilicet non propter bonum publicum, vel correctionem eius, qui peccauit, sed vt delectetur in pœna illius, & sic de similibus. Hoc modo ira peccatum est, & est mortale, quia repugnat charitati, & iustitiæ.

Potest

Potest tamen esse ex parte appetitus, quod aliquando non sit peccatum mortale, sed veniale. Et hoc propter imperfectionem actus. Ista autem imperfectio potest attendi ex parte appetentis, scilicet, cum motus iræ præuenit iudicium rationis: quia tunc actus ille habet minus de ratione voluntarii. Adeo minus de ratione peccati. Vel potest attendi ex parte appetibilis, vt cum quis appetit vindictam in aliqua re valde parua, quæ quasi pro nihilo reputanda est, sicut in leui verbo non causante iniuriam, vel in leuissimo damno, &c. ponit exemplum Sanctus Thomas, vt si quis modicum trahat puerum per capillos, & similia.

Alio modo potest motus iræ esse inordinatus quantum ad modum irascendi, vt si quis nimis feruenter interius irascatur vel si exterius magna signa iræ ostendat, quia hoc non erit sine peccato. Et tamen non habebit illud rationem peccati mortalis. Potest tamen interdum esse peccatum mortale, vt si per vehementiam iræ homo decidat a dilectione Dei, vel proximi. s. quia intenso animo poenam proximi desiderat.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur iram esse semper peccatum mortale, sed quod stulti per iram se interficiunt. s. quia non refrenantes motum iræ incidunt in aliqua peccata mortalia. s. in blasphemiam Dei, vel iniurias proximi.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod verbum Christi hic non intelligitur de quacunque ira, sed solum de illa, qua quis appetit vindictam de proximo: inferendo ei iniuriam aliquam. Et videtur hoc esse conueniens, quia Christus posuit hic de ira faciendo quandam additionem ad illud præceptum, non occides. Et innuit, quod non solum occidere, sed etiam velle occidere, peccatum est. hoc autem pertinet ad iram, per quam quis vult mortem alterius, vel auferre ei damna: sic vult S. Th. Et tamen, an aliter possit hoc intelligi, dicetur infra q. 156.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quod in nullo casu iræ est peccatum mortale, nisi in quo repugnat charitati. Sæpe tamen homo irascitur seruata charitate. Nam in ira per zelum irascitur homo ei, quem diligit, vt ait Gregorius 10. Mor. Et habetur 45. dist. c. Disciplina. Et illa ira est meritoria. Et non solum in ista, sed etiam in ea, quæ non est per zelum poterit homo agere contra rationem in ira, quia in aliquo paruo excedit. Et tamen nondum excludit illud totam charitatem, & sic non erit peccatum mortale, sed veniale, sicut in exemplis supra positis. De his S. Thom. 2. 2. q. 158. art. 3.

An quando ira est peccatum mortale, sit grauissimum peccatum? Quæst. CXLI.

Quæritur, quando ira est peccatum mortale, an sit grauissimum omnium peccatorum? Dicunt quidam, quod sic: [illegible] Chrys. Nihil est turpius visu furentis, & nihil deformius sensu viso.

1. argum. Et hoc ira est: ergo maior deformitas erit in ira, quam in cæteris peccatis.

2. argum. Item quanto aliquod peccatum est magis nociuum, tanto videtur esse grauius, quia dicit August. in Enchiridion, quod aliquid vocatur malum, quia nocet: ira autem maximè nocet: quia aufert bonum rationem, per quam est Diuinus similius; ergo ira est maximè nociua. Vnde dicit Chrysost. quod iræ, & insaniæ nihil est medium, & quod ira est quidam dæmon temporalis, imo est aliquid difficilius habente dæmonem. Et sic videtur, quod ira sit grauissimum peccatum.

3. argum. Item motus interiores distinguuntur secundum exteriores effectus: quia per illos cognoscuntur: effectus autem iræ est homicidium, quod videtur peccatum grauissimum: ergo ira erit grauissimum peccatum.

Dicendum, quod ira potest esse magna, vel parua per accidens, ex circunstantiis, sicut homicidium propter circunstantias, potest esse paruæ, vel magnæ culpæ, & de his non potest dari regula. Considerando tamen iram ex genere suo dicendum, quod ipsa non est peccatum grauissimum, quia illa sunt deteriora. s. odium, & inuidia. Vnde comparatur ira ad odium, sicut festuca ad trabem: sic dicit Aug. in regula. Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca.

A Pro hoc sciendum, quod ira, est peccatum in quantum est motus inordinatus: potest autem esse iræ inordinatio duplíciter. s. quantum ad appetibile, quod est vindicta, vel quantum ad modum appetendi. Quantum ad primum, ira videtur esse minimum omnium peccatorum. Nam peccata, quæ sunt per passiones, vel sunt ad aliquod malum, vel ad aliquod bonum. Ad malum sunt, vt odium, & inuidia, ad bonum, vt concupiscentia in tactu, quæ pertinet ad luxuriam, vel in gustu, quæ pertinet ad gulam. Omnibus autem his ira minor est in grauitate. Nam conuenit cum his quia vult bonum, & malum. s. malum in quantum est poena ei, cui infligit, & bonum in quantum sub ratione iusti, & retributionis appetitur.

Comparatio iræ ad odium & inuidiam, & cætera vitia.

Comparando ergo iram ad peccata, quæ malum appetunt. s. odium, & inuidiam, semper illa est, quia odium appetit malum sub ratione mali. Nam qui odit, non vult alteri poenam in quantum illa est retributiua, cum sæpe quis oderit alterum, a quo nulla vnquam mala suscepit. Et iis impossibile est vindictam appetere, vbi nunquam putatur præcessisse iniuria. Sed odium appetit malū alteri in quantum malum est illius. Appetere autem malum sub ratione mali videtur esse iniustum. Ira autem appetit malum sub ratione boni, s. in quantum est vindicatiuum, vel iustitiam malorum, quæ quis fecit. Etiam ira est minus grauis, quam inuidia, quia inuidus desiderat malum alicui sub ratione mali. s. propter desiderium propriæ gloriæ. Vnde inuidi volunt malum eis, quibus inuident, vt non possint æquari eis, vel vt desinant esse superiores, & per hoc ipsi magis glorientur. Deterius tamen est appetere malum alterius propter propriam gloriam, quam sub ratione iustæ vindictæ.

C Ex hoc autem apparet, quod odium est maius, quam inuidia, & inuidia, quam ira: quia odium propter solum malum mouetur: inuidia autem propter bonum quoddam, Et tamen est bonum proprium iniustè desideratum. Et patet hoc si quis occiderit hominem solum, vt illi noceat, vel si occiderit, vel spoliaret eum, grauius est primum. Inuidia autem peior est, quam ira, quia inuidia appetit malum propter bonum proprium. Ira autem sub ratione boni simpliciter, id est, iusti. Etiam est ira minus grauis, quam illa peccata, quæ sunt ad bonum, sicut luxuria, & gula.

Quia licet sit malum materialiter in quantum est poenale ei, cui infertur: tamen quia appetit illud sub ratione iusti, bonum quoddam est. Et sic comparatur ad peccata quæ propter solum bonum mouentur.

D Concupiscentia tamen, ad quam pertinet luxuria, & gula, mouetur ad aliquod bonum particulare, quod non est bonum honestum, sed est delectabile, sicut in luxuria, & gula, vel vtile, sicut in auaritia. Ira autem mouetur sub ratione boni honesti, scilicet, iusti, licet non oporteat, quod iratus semper sit iustus, modum suum tamen ad iustum est, & ex hac parte actus est minus vituperabilis. Sic dicitur septimo Ethic. cap. 3. quod incontinens concupiscentia est turpior, quam incontinens iræ.

Cap. 6.

Si autem consideretur inordinatio iræ quantum ad modum, ira habet quandam excellentiam super omnia peccata propter vehementiam, & velocitatem sui motus iuxta illud Prouerb. 27. cap. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. Et subditur: Impetum concitati spiritus ferre quis poterit: quasi dicat, difficile est. Ideo Gregorius quinto Moralium, posuit perturbationem maximam

E in ira tam interius, quam exterius. Et ostenditur ista magnitudo motus interioris per signa exteriora. Et alia sunt maiora in ira, quam in aliqua alia passione. Nam cor palpitat, corpus tremit, lingua se præcipitat, & impedit, facies inflammatur, oculi redduntur atroces, & clamositas sequitur in verbis sine vlla ratione prolatis. Et ista quantum ad hoc ira maior est aliis passionibus, & consequenter peccatum in ira erit grauius aliis peccatis quantum ad modum, scilicet, vehementiæ, & impetus.

Hoc tamen non arguit maioritatem simpliciter in ira ad alia peccata, quia talis maioritas magis consideratur ex parte obiecti, & aliis circunstantiis, quam ex modo. Ideo multa alia peccata, sunt maiora, quam ira, nisi forte per accidens sequantur aliquis effectus multum inordinatus, & grauis ex ira, sicut homicidium, & similia.

Ad primum arg. Ad primum dicendum, quod nihil est turpius [illegible] ratis, id est ira quantum ad gestus exteriores, & signa apparentia. Et tamen quantum ad grauitatem peccati multa alia sunt grauiora, licet exterius non appareant aliqua signa tantae grauitatis, & deformitatis.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod ira nocet maximè rationi, non quidem ex ipsa re operata, id est ex obiecto deliberato, sed ex modo sui motus: Potest autem omne nocumentum esse maius, id est magis impeditiuum, vel nociuum, id est magis directè opponitur rationi.

Primo modo est in ira magis nocumentum communiter, quàm in alijs passionibus, & peccatis: quia eo tempore, quo homo possidetur ab ira, magis ratio impeditur, quàm per aliquod aliud peccatum. Et hoc fit propter vehementiam irae causantis turbationem in corde, & in alijs partibus corporis.

G Secundo modo non est maius nocumentum per iram, quàm per alia peccata, quia per alia fit aliquid, quod magis repugnet rationi, quàm quod fit per iram, licet iudicium iudicandi minus impediatur per alia, sicut per odium sine magna mutatione cordis, & organorum aliquis cupit occidere alterum, & prosequitur illud. Per iram autem, quod solum quis dicat alteri verbum iniuriosum, est maior turbatio in corde, quàm per odium volendo alterum occidere: ideo nocumentum secundo modo sumptum vocatur simpliciter maius. Et sic alia peccata inferunt rationi maius nocumentum, quàm ira.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quod homicidium sequitur aliquando ex ira, non tamen semper: quia aliquando sequitur ex odio, & aliquando ex inuidia. Et quando fit ex illis est deterius, quam ex ira, quia iratus, qui occidit alterum H mouetur ad hoc sub ratione iusti, scilicet in quantum est debita isti quaedam retributio pro malo, quod fecit, licet de hoc iratus non bene iudicet. Odium autem, & inuidia non mouentur sub ratione talis boni, vt supra dictum est: ideo etiam in eodem effectu, scilicet homicidij, vel mutilationis, aut cuiuscunque iniuriae minus peccat, qui agit ex ira, quàm qui ex odio, vel inuidia. Et sic ipsa non est grauissimum peccatum omnium peccatorum. De hac Sanctus Tho. secunda secundae. q. 158. art. 4.

An ira sit vitium capitale: Quaest. CXLII.

Quaeritur, an ira sit vitium capitale. Aliqui dicunt, quod non debeat assignari, vt capitale, quia ex ira nascitur tristitia 2. Rhetoricae, scilicet, ira est appetitus cum tristitia, & 9. Ethic. Qui ex ira agit, tristatus agit. Tristitia tamen ponitur inter capitalia: nam ipsam vocamus acidiam: ergo non debent poni ira, & accidia tanquam duo capitalia. I

1. arg.

2. arg. Item odium est grauius, quàm ira, vt ostensum est praecedenti q. & tamen odium non ponitur inter vitia capitalia: ergo nec ira debet poni.

3. arg. Item non ponitur inter capitalia illud vitium, quod est causa omnium vitiorum; quia non potest connumerari contra illa. Ira autem est causa omnium: Prouerb. 29. super verbo [illegible] prouocat rixas, dicit Gl. Ianua est omnium vitiorum ira: qua clausa, virtutibus interius dabitur quies: illa autem aperta, ad omne vitium armabitur animus: ergo non debet poni ira inter capitalia. K

Dicendum, quod ira est vnum de septem capitalibus vitijs, vt communiter assignantur. Et sic Greg. 31. Moralium ponit eam vnum de capitalibus. Pro quo sciendum, quod capitalia vitia vocantur illa septem, quae vulgariter loquentes vocant septem mortalia. Et non debet dici septem mortalia quasi nulla alia mortalia sint. Nam valdè multa sunt sic sigillatim distinguibilia, & communiter. Sed debent dici septem capitalia, quia sunt quasi septem capita peccatorum [illegible], quae sub se continent multa alia peccata.

Quid sit vitium capitale. Ad huius notitiam, quod aliquod sit peccatum capitale, debet esse generale, id est, quod sit principium aliorum, & ordo ad illud. Nam sicut genus sub se species multas continet; ita & capitale vitium continet sub se multa particularia. Vocatur tamen magis propriè capitale, quàm generale, quia genus praedicatur de contentis sub eo secundum rationem vnam: vitium autem capitale non praedicatur semper de vitijs sub eo contentis. Sicut homicidium, quod potest poni sub ira, vel odio, aut inuidia. Nullum tamen illorum de eo praedicatur. Quia non est verum, quod homicidium est ira, vel inuidia, vel odium, sed est causatum ex aliquo illorum. Et sic vitia particularia reducuntur magis ad vitium capitale tanquam ad causam, vel originem, quam ad genus, & sic competit sibi nomen capitis: quia a capite omnia membra derivantur, & recipiunt influentiam sensus. De membro tamen membro caput praedicatur, sed est causa, & origo illorum. Ita est de peccatis istis capitalibus. Nam ira est causa homicidij, mutilationis clamoris, & iniuriarum, & de nullo illorum praedicatur, sed praestat causam, & originem ista haec. Ideo respectu talium debet dici capitale magis, G quàm generale, licet possint vocari vitia ista generalia, vel communia, sed melius capitalia dicta sunt. Ex hoc sequitur vna conditio vitij capitalis, scilicet, quod debeat esse origo multorum. Nam particulare non potest vocari capitale, cum caput dicat rationem principij, & originis: vitium autem totaliter particulare, sicut homicidium, nullius causa est, sed ab alijs causatum est; ideo capitale non dicetur. Secunda conditio est, quod non debet esse vitium simpliciter generale ad omnia. Nam licet tale possit dici capitale ex eo, quod caput est: tamen quia omnium caput est, non potest connumerari contra alia capita, sicut primum principium est simpliciter vnum, quia non est aliud aequè primum, cui connumeretur. Capitalia tamen ponuntur multa: ergo non poterit esse de vitijs capitalibus illud, quod est causa omnium. Et sic amor inordi- H natus non potest poni inter vitia capitalia: quia omnium malorum caput est. Nam amor simpliciter sumptus, est causa prima omnium passionum, vt dicit August. 14. de Ciuitate Dei. Et sic amor est origo omnium passionum deordinatarum, quia omnia vitia sequuntur ex aliquibus passionibus, erit amor inordinatus omnium peccatorum causa. Ideo dicit idem August. quod amores fecerunt sibi duas ciuitates, scilicet, amor Dei, ciuitatem Dei constituit, & amor sui ipsius, constituit ciuitatem Diaboli. Et tamen in ciuitate Diaboli sunt omnia peccata, quia extra illam nullum peccatum est: ergo inordinatus amor est origo omnium peccatorum: ideo non potest poni tanquam vnum de capitalibus vitijs. Et ex hac causa, cupiditas non potest poni inter capitalia, quia ipsa etiam est radix omnium peccatorum 1. ad Timo. 6. Radix est omnium ma- I lorum cupiditas. Tertia conditio est, quod vitium capitale habeat causam multum appetibilem, id est, finem multum desiderabilem.

Tres conditiones vitij capitalis.

Ratio est, quia vitium capitale est origo multorum peccatorum, vt supra patet tanquam causa illorum. Desiderium autem mouetur propter aliquid, quod est appetibile, & quanto magis fuerit appetibile, tanto in illud magis mouetur, & plura propter illud mouebuntur. Si ergo alicuius peccati finis sit multum appetibilis, fient multae praeuaricationes propter desiderium illius finis. Et vitium, quod habuerit talem finem erit propriè capitale, quia poterit esse origo multorum vitiorum, quae committentur propter finem ipsius. Istae tres conditiones competunt irae. Nam ipsa non est peccatum particulare, sed habet quandam communitatem causalitatis, quia multis particularibus vitijs potest praestare causam, vt homi- K cidio, vulnerationi, contentioni verborum, & sic de similibus. Competit etiam sibi, quod non sit simpliciter generale: nam ira non est generalis ad omne desiderabile: quia illa, quae pertinent ad delectationem tactus, & gustus, & similia, nullo modo pertinent ad iram: ideo potest connumerari contra alia, vt sit vnum de capitalibus. Competit etiam irae finis multum desiderabilis; nam obiectum suum habet quandam rationem boni, & iusti scilicet vindictam, quae est retributio poenalis facta alicui pro malo commisso. Dare autem poenam pro culpa ad iustitiam pertinet, quia ille est actus iudicis. quinto Ethicor. Et sic habet rationem honesti finis ipsius irae. Honestum autem sua vi nos trahit, & sua d[illegible] nos allicit vt [illegible] Tullius, ideo multi mouebuntur propter [illegible]. In quo motu, quando fuerit inordinatus, multa vitia causabuntur.

tur, & ita ira erit caput illorum. Alio modo etiam ira potest præstare causam multis vitijs in quantum per suum impetum mentem præcipitat, & illa deordinata, quodlibet malum sequi potest, cum nihil sit in homine, quod possit mala cohibere, nisi rectitudo rationis. Est ergo propriè ira vitium capitale.

Ad 1. arg. Ad primũ dicendum, quod ira ex tristitia gignitur. Sed ista differt ab illa tristitia, quam vocamus acidiam: quia tristitia causans iram est passio, quæ sequitur in homine propter malum sibi illatum: ista non connumeratur contra iram inter capitalia. Tristitia autem, quæ pertinet ad acidiam non causatur ex malo inflicto, sed aliunde prouenit: Ideo illa potest poni capitale distinctum contra irã.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod licet odium sit grauius ira, non tamen est vnum de capitalibus. Quia ad rationem vitij capitalis non requiritur grauitas, sed illa tria, quæ supra posita sunt.

Odio autem non conuenit, saltem tertium illorum, scilicet, quia non habet finem multum appetibilem. Nam odium est de malo sub ratione mali, cum per istud velimus alicui malum solum in quantum malum est, & non in quantum retributiuum pro peccato aliquo. Malum autẽ sub sua rõne non est appetibile. Ideo non contingit ita generaliter appeti finem odij, sicut finẽ iræ, qui habet rõnem iusti, & boni, vt dictum est. Ideo non potest esse odium causa multorum peccatorum distinctorum speciẽ, sicut ira, & sic non erit odium vitium capitale, sicut ira. Quod autem sit grauius nihil facit ad esse capitale; quia homicidium grauius est, quam ira simpliciter sumpta, & tamen ira ponitur, vt capitale, & homicidium non: immo generaliter est per contrarium, scilicet, quod vitia particularia sunt grauiora, quam capitalia, eo quod continent totam grauitatem capitalium, & insuper aliquam grauitatem particularem, quæ pertinet ad speciem ipsorum. Sicut quælibet species est perfectior suo genere: quia continet perfectionem generis, & insuper perfectionem differentię constitutiuę. Idem de indiuiduis ad speciem, licet non addant perfectionem aliquam substantialem ad speciem.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod ira dicitur esse ianua omnium peccatorum per accidens. Potest enim peccatum aliquod esse ianua, vel causa aliquorum peccatorum per se, scilicet quando omnia illa communicant in obiecto eius: nam obiectum est, quod dat speciem habitui bono, vel vitioso: ideo distinctio, vel esse acceptum ex obiecto est distinctio, vel esse per se. Hoc modo amor inordinatus est omnium causa peccatorum: quia obiectum amoris inordinati est obiectum omnium peccatorum. Et sic etiam cupiditas erit radix, vel ianua omnium peccatorum, quia nullum peccatum est, quod habeat obiectum, nisi ipsum quod amari, vel concupisci potest. Alio modo peccatum vnum est ianua aliorum, non ex parte obiecti, sed ex parte modi, scilicet, quia modus suus præbet occasionem ad alia peccata, licet obiectum suum non sit generale.

Amor inordinatus est cã omniũ peccatorũ.

Primo modo peccatum impeditur esse capitale: secundo modo non. Ira autem non est causa omnium peccatorum per se, quia obiectum suum non est generale omnibus peccatis, sicut obiectum amoris, vel cupiditatis.

Secundo modo est causa omnium, s. per accidens ex modo suo remouendo prohibens: Nam rectitudo rationis impedit peccata fieri, per iram autem propter suam vehementiam turbatur nimium ratio; & tunc nullus actus noster regulari potest ex defectu regentis. Ideo locus est ad omne vitium. Hoc tamen per accidens est, quia id, quod per se est in habitu, accipitur ex obiecto, & non ex modo. Ideo non vocabitur simpliciter ipsa ira causa omnium peccatorum, sed potest vocari ianua illorum, & ita vocatur in Gloss. allegata.

Ratio est, quia causa confert esse: ianua autem solùm impedit intrare, vel exire volentes, cum clausa est. Aperiri ergo ianuam, non est dari alicui virtutem ingrediendi, vel exeundi, quia truncatus pedes etiam non intrabit ianua aperta, sed solum tollitur prohibens: causa autem dat esse: ideo iræ non competit esse causam omnium peccatorum, quia non dat illis obiectum, a quo accipitur esse, & species habitus, sed solum remouet prohibens, quod pertinet ad ianuæ aperirionem. Amor autem inordinatus vocabitur causa omnium peccatorum, quia obiectum illis dat, & incentiuum. Ideo conceditur, quod esse causam omnium peccatorum, tollit peccato esse de capitalibus, quia non potest connumerari contra reliqua. Esse autem ianuam non tollit esse capitale, cum possit contra reliqua connumerari, quia obiectum suum non est generale. Ira ergo capitale est, quia non est causa omnium peccatorum, sed quorundam specialium, quæ filiæ suæ vocatur, de quibus dicetur seq. q. Nam illis obiectum dat, & etiam motiuum, scilicet, quia ira stimulante, illa peccata fiunt. Aliorum autem non est causa, vt luxuriæ, vel gulæ: quia non communicat cum eis in obiecto. Etiam non præstat eis incentiuum, quia qui fornicatur, vel inebriatur non mouetur ex ira, sicut qui occidit alium, vel contendit. De his S. Thom. 2. 2. q. 158. art. 6.

Quæ sint, & quot sint filiæ iræ, & an sex eius filiæ hic benè connumerentur. Quæst. CXLIII.

QVæritur de filiabus iræ, quæ sint, & quot, & an conuenienter assignentur sex filiæ iræ. s. rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. Aliqui dicunt, quod non assignentur conuenienter: quia Isidorus dicit blasphemiam esse filiam superbiæ: ergo non est filia iræ, cum superbia, & ira sint distincta capitalia. *1. argum.*

Item, vt dicit Augustinus, odium nascitur ex ira: ergo habet poni inter filias iræ: sed non ponitur: ergo non assignantur conuenienter. Item tumor mentis ad superbiam pertinet: superbia tamen distinctum capitale est: immo videtur esse mater omnium capitalium, vt dicit Gregor. 31. Moralium: ergo non pertinet ad iram tumor mentis. *2. argum.* *3. argum.*

Dicendum, quod filiæ iræ vocantur omnes species peccatorum, quæ pro obiecto habent vindictam, quæ est obiectum iræ, & actus eorum fiunt stimulante ira. Istæ autem species si accipiantur particulariter erunt multæ.

Accipiendo tamen aliquantulum generaliter, ita etiam vt sub eis aliæ species inueniri possint, erunt solum sex. Et ita assignat Gregor. 31. Moralium, illas sex filias iræ, quas supra nominauimus. Et tamen sub qualibet earum possunt aliæ species magis particulares accipi. Vt sub rixa intelliguntur omnia bella, & seditiones, & quæcunque lites & quæ non consistunt solo verbo, & sub his est homicidium, & vulneratio, & omnia damna realiter inflicta, quæ ex ira prouenisse. Vt exustio agrorum, domorum deiectio & similia.

Ita de alijs speciebus dici potest. Et tamen, visis istis sex poterimus de quibuslibet alijs videre, ad quas ista reducuntur. Nam istæ sex filiæ sunt quasi sex species immediatè constitutæ sub ira, licet non sint veræ species, & deinde sub illis distinguuntur aliæ species, sicut dicimus in prædicamento qualitatis, quod per quatuor species diuiditur, & rursus quælibet illarum diuiditur non solum in species alias, sed etiam in genera.

Tenenda autẽ istas sex filias immediatas iræ sufficientia eorum potest accipi sic. Ira enim aliquando consistit in solo animo, aliquando per verba exprimitur, & ibi sistit aliquando verò vsque ad factum progreditur. *Sufficientia filiarũ iræ.*

Primo modo possunt duo vitia considerari in ira, quorum vnum accipitur ex parte eius, cui irascimur. Et istud vocatur indignatio in quantum contra illum, cui irascimur, mouemur quodam motu facto intra cor nostrum, cum illum reputemus, vt quoddam malum, & nociuum. Et vocatur indignatio, quia indignum iudicamus, quod ille nobis iniuriam intulerit, siue quia nõ merebamur, siue quia ille non erat talis, qui posset iniuriam inferre; vt pote, si erat paruæ, aut vilis conditionis, vel quia erat talis, a quo non iniuriam, sed beneficium expectabamus, vt si erat amicus, vel nobis coniunctus sanguine, aut à nobis bena passus, & similia, propter quæ indignum homo iudicat se recepisse iniuriam ab alio.

Et istud est motiuum maioris iræ. Vnde non tam grauiter irasceremur, si alius iniuriam intulisset. Psalm. 54. Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem vtique: tu vero homo vnanimis Dux meus, & notus

tus meus: q. d. Si inimicus feciſſet iniuriam non haberem cauſam iraſcendi, quia ſuum erat nocere: quia tamen amicus, & vnanimus mihi nocuit, tolerandum non eſt. In quantum ergo iſte motus iracundiæ exacerbatur propter aliquam indignitatem, quam homo reputat, vocatur indignatio.

Aliud vitium in ira poteſt accipi in corde ex parte ipſius iraſcentis, & iſtud eſt, ſecundum quod cogitat diuerſas vias vindictæ cõtra eum, qui ſibi nocuit, & talibus cogitationibus animus ſuus impletur. Et ſicut quando aliqua res non habens ſpiraculum vento impletur, tumida redditur. Ita animus cogitationibus impletus, cùm nondum illæ in actum exierint, tumidus eſt, vel dicitur habere tumorem, ſicut dixit Eli ad Iob: plenus ſum ſermonibus, & coarctat me ſpiritus vteri mei. En venter meus quaſi muſtum abſque ſpiraculo, quod lagunculas nouas dirumpit. Loquar, & reſpirabo paululum. Iob 34. de iſto tumore mentis dicitur: Nunquid ſapiens implebit ardore ſtomachum ſuum. Iob 15. Et vocatur ibi ardor tumor mentis, quia quando homo varia cogitat in vindictam contra alium, ipſemet per iram ſuam ardet.

Secundo modo conſideratur ira prout oſtenditur in ore. Et ſic eſt duplex deordinatio. Vna, ſecundum quam homo in locutione oſtendit iram ſuam per verbum, non ſignificans aliquid determinatè, & tamen ex modo loquendi irati ſignat indignationem aliquam, vel contemptum, aut quomodocunque ad iniuriam dicitur. Sicut Chriſtus dixit in litera, qui dixerit fratri ſuo: racha, quæ apud Hebræos eſt dictio nihil ſignificans. Et quantum ad hoc vna ſpecies iræ ſumitur, quæ dicitur clamor, in quantum ex ira aliquis clamat emittens voces confuſas, quæ ſolum exprimunt iram mentis, & appetitũ vindictæ, vel querelam.

Alio modo exprimit quis iram per vocem ſignificatiuam. Et tunc ſi fuerit vox iſta contra Deum, cui homo interdum iraſcitur, vocabitur blaſphemia. Si autem fuerit contra proximum vocabitur contumelia. Et ſic ſunt tres filiæ iræ in voce.

Tertio modo conſideratur ira, vt exterius prorumpit in factum, & quantum ad hoc accipitur vna filia iræ, quæ dicitur rixa. Et per hanc intelliguntur omnia nocumẽta, q̃ realiter proximu inferuntur ex ira, & ideo continet ſub ſe iſta multas alias ſpecies, ſm varios modos nocendi.

Ad primũ argum. Ad primum dicẽdum, quod blaſphemia tam ad iram, quam ad ſuperbiam pertinere poteſt. Nam ira procedit animo turbato, & ideo ſi quis contra Deum ex turbatione animi prorumpit in verba, quæ inducant aliquam irreuerentiam, erit blaſphemia pertinens ad iram. Superbia autem non procedit ex animi turbatione, ſed ex elatione. Ideo ſi quis deliberato animo ſine illa turbatione prorũpat in verba contra Deum, eſt blaſphemia pertinens ad ſuperbiam. Et eſt tunc grauiſſimum vitium, quia tunc ſe homo contra Deum erigit directè. De hoc Eccl. 10. Initium ſuperbiæ hominis eſt apoſtatare à Deo, id eſt, recedere à veneratione eius. Quod valde fit per blaſpemiam, ſecundum quam non ſolum receditur ab eius veneratione, ſed etiam expreſsè irrogatur ei iniuria.

Ad ſecun. argum. Ad ſecundum dicendum, quòd odium non habet determinatam cauſam. Nam aliquando naſcitur ex ira, & aliquando non, & tamen quando ex ira naſcitur non habet ipſam iram tãquam cauſam primam, ſed propriè oritur à triſtitia. Et quia etiam ira a triſtitia oritur, poteſt dici oriri odium ab ira. Aliquando tamen oritur odium a triſtitia, vbi ira nulla eſt, ſicut cum quis triſtatur de aliquo malo ex eo, quòd eſt ſibi diſconueniens, poterit odiſſe illud licet non iraſcatur.

Sicut ille, qui odit latrones, a quibus nihil vnquam paſſus eſt, quia tamen reputat latrones aliquid malum eſſe, & diſconueniens ſibi triſtatur de illis, quia ſunt, & ſequitur odium ex hoc, ſcilicet in quantum vellet illos perire, vel incidere in multa mala, & tamen non põt iraſci illis, cum non putet ſibi aliquandu fuiſſe inflictum aliquod malum ab eis. Ob hoc ergo ponitur triſtitia tanquam propria cauſa odij, & non ipſa ira. Et quia acidia eſt triſtitia quędam, fuit conuenientius, quod poneretur odium ſub acidia, quam ſub ira.

Ad tertiũ argum. Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non eſt ip-

F ſa ſuperbia, nec aliqua filia eius: ſed eſt quidam conatus, vel audacia hominis tentantis aliqua magna facere ad inferendum vindictam, & pertinet iſte tumor mentis aliquo modo ad audaciam, quæ eſt vitium oppoſitum fortitudini. De his Sanctus Thom. ſecunda ſecundæ. q. 158. art. 7.

An ira habeat aliquod vitium, quod ſibi opponatur per modum defectus. CXLIIII.

QVæritur, an ira habeat aliquod vitium, quod ſibi opponatur per modum defectus?

1. argum. Dicunt aliqui, quod non, quia non vocatur vitioſum illud, p quod homo aſſimilatur Deo, ſed qui eſt omnino ſine ira Deo ſimilatur, qui cum tranquillitate omnia agit, & ſuauitate quadam. Sapientiæ.
G 7. Attingit a fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.

2. argum. Item non eſt vitioſus defectus illius rei, quæ ad nihil vtilis eſt, quia ſolus defectus boni eſt vitioſus, ſed motus iræ ad nihil vtilis eſt, vt probat Seneca in lib. de ira: ergo defectus iræ non erit vitium. *Lib. 1. ca. 12.*

3. argum. Item malum hominis, vt ait Dionyſius, eſt eſſe ſine ratione, ſed ablato omni motu iræ: adhuc manet homini integrũ iudicium rationis: ergo defectus iræ non eſt vitiũ. *De diu. no. c. 4. Ho. 4.*

Dicendum, quod effectus iræ eſt aliquando vitium, ſicut dicit Chryſoſtomus ſuper Matthæum, quod qui cum cauſa non iraſcitur peccat. Patientia enim irrationabilis vitia ſeminat, negligentiam nutrit, & non ſolum malos, ſed etiam bonos inuitat ad malum.

Ira dupliciter accipitur. Pro hoc conſiderandum, quod ira poteſt accipi dupliciter,
H ſcilicet pro paſſione, vel pro peccato. Ira namque ſecundum primam ſignificationem nominis, paſſionem ſignificat, vt dicitur quarto Ethicorum, cap. de manſuetudine, ſcilicet; Paſſio quidem eſt iracundia, facientia autem multa, id eſt, illa, quæ faciunt, ſiue prouocant iram, multa ſunt.

Si autem accipiatur ira pro paſſione, non habet ipſa vitium aliquod oppoſitum, ſed in ipſa accipitur magis, & minus, & vtrunque eſt vituperabile. Nam defectus, & ſuperabundantia in moralibus ſemper dicunt aliquid vituperabile, paſſio tamen ſecundum ſe non eſt laudabilis, nec vituperabilis, vt dicitur ſecundo Ethicorum. Ideo ipſa non habet vitium oppoſitum, ſed ipſa ira poterit accipi magis, & minus, ſicut dicitur 2. Ethi. de omnibus paſſionibus, quod in eis inuenitur ſuperabundantia & defectus.

I Si autem accipiatur ira pro peccato, habebit aliquod contrarium, quod ſit defectus, ſicut in qualibet paſſione aſſignamus duo extrema, quæ habent nomen vitij in quantum ſunt ſuperabundantia, & defectus. Et tunc ira, uel iracundia ſimpliciter non eſt nomen extremi, uel peccati, cum ira ſolum dicat motum iraſcendi. Sed iraſci quando non oportet, uel plus quam oportet, aut maiori tempore, quam oportet, eſt nomen extremi.

Alterum extremum eſt in defectu, & iſtud eſt communiter innominatum, ex eo, quod pauci reperiuntur habentes iſtud extremum: uocatur tamen per quandam ſupplectionem Iraſcibilitas, uel inſenſibilitas, ut dicitur quarto Ethicorum. Et datur ibi cauſa, ſcilicet. Non iraſci enim in quibus oportet videtur eſſe inſipientis, & qui non iraſcitur, vt oportet, nec quando oportet, nec quibus opor-
K tet, videtur non ſentire, nec triſtari. Iſtud autem vituperabile eſt, ſicut aliquod extremum, quod eſt ſuperabundanter triſtari. Vnde dicitur ibi: iniuriantem autem ſuſtinere, & familiares deſpicere ſeruile, id eſt, conditio ſeruilis eſt, & vituperabilis ſuſtinere omnem iniuriam. Nã ſuſtinere aliquam poteſt eſſe iuſtum. Quia tamen aliquæ ſunt iniuriæ, quas ſuſtinere iniuſtũ eſt, velle illas ſuſtinere non pertinet ad manſuetudinem, quę eſt virtus circa iras, ſed ad quandam remiſſionem naturalem, & timiditatem, ſecundum quam non audet quis inſurgere contra alium. Nam cum ira ſit appetitus vindictę ſurgit in aliquid tanquam in arduum, qui autem nullo modo iraſcitur, videtur hoc habere ex magno defectu cordis, quod pertinet ad ſeruos, qui ſunt ſubiecti Dominis in omni timore quos oportet pati nihil retribuentes. Ideo qui nũquam iraſcuntur, rectè ſeruiles appellantur.

Iſta

Ista duo extrema, scilicet superabundanter irasci, quod solemus vocare iracundiam, licet non sit nomen passionis, & inirascibilitas, quæ est defectus, opponuntur mansuetudini, quæ est virtus circa iram. Et tamen dicitur 4. Ethicor. quòd mansuetudo magis opponitur superabundantiæ, quàm defectui. Et datur causa, scilicet: quia naturalis est, & humanius magis ipsum punire, quàm remittere iniuriam. Et in eo, ad quod quis naturaliter inclinatur magis peccabit, quàm in eo, ad quod non inclinabitur.

Et propter hoc debet dari virtus ad restringendum istud naturale desiderium, ne sit nimis inordinatum per superabundantiam. Sic patet circa delectationes tactus, & gustus, in quibus inclinatur homo magis ad prosequendum eas, quàm ad fugiendum. Ideo temperantia, quæ est medium circa illas, opponitur magis intemperantiæ, quæ superabũdat in delectationibus, quàm insensibilitati, quæ deficit, quia illa non est naturalis.

Alia causa etiam tangit 4. Ethic. scilicet, quod irati sunt difficiles, & ad vitam deteriores, id est. Licet vtrunque extremum circa iram sit vituperabile, tamen deterius est, & difficilius, & magis impediens humanam communicationem superabundantia irascendi, quàm defectus. Quia per superabundantiam iræ offenduntur omnes, quibus communicamus, per defectum autem nemo directè offenditur, nisi ipsemet, qui non irascitur, & aliquando familiares sui, & ipsi, qui pertinent ad eum, cum iniurias eorum non vindicet quando oportet, nec quomodo oportet. Et in hoc maximè est vituperabilis ipse inirascibilis. Nam remittere propriam iniuriam, vel non aduertere ad eam videtur ad quandam cordis magnitudinem pertinere. Remittere tamen iniuriam familiarium, vel pertinentium ad nos, quasi non aduertendo ad illam, est vituperabile. Sicut dicitur 4. Ethic. quòd iniuriantes sustinere, & familiares despicere, seruile est. Et sic est vituperabile, & tamen modicum nocet eis, quibus communicamus. Superabundanter autem irasci valde nocet, & perturbat pacem politicam. Ideo deterior est superabundantia, quam defectus. Amplius manifestatur hoc, quia circa defectum iræ non assignantur aliquæ species, & tamen circa superabundantiam assignantur ab Arist. tres species, scilicet acuti, difficiles, & amari. In quo innuitur, quod totum malum iræ est circa superabundantiam: quia aliàs assignaret aliquas differentias, vel species mali in defectu iræ sicut assignat tres species, vel differentias circa superabundantiam. Dicit autem philosophus ibidem, quòd licet superabundans, & deficiens sint vituperabiles circa iram, non est tamen difficile determinare quibus, & qualiter, & in quanto tempore irascendum sit, & quantum, qui irascitur peccat, vel rectè facit, & quando dicetur deficere in ira. Ideo aliquando ipsos superabundantes, qui modicum superabundant, laudamus vocantes, qui modicum superabundant, laudamus vocantes eos viriles, & potentes principari, id est aptos ad principatum, & videtur habere animum. Deficientes etiam modicum interdum laudamus tanquam mansuetos, qui autem multum deficit, vel multum excedit vituperabilis est, & manifestus est. Illud autem est accipiendo iram in seipsa, secũdum quod est passio quædam, quia in ea datur maius, & minus, sed ipsa nõ habet cõtrarium, quia idem non contrariatur sibiipsi nec partibus suis. Extrema tamen in illa, secundum, quod constituunt habitus vitiosos contrarietatem habent. Et tunc ira non dicitur esse contraria alteri passioni, Nam inirascibilitas dicit puram negationem, vel priuationem omnimodam iræ: aut defectum in ira. Si primo modo non est contrarium iræ, quia contraria semper sunt positiua. Maximè, quia si aliqua passio contrarietatem habet, oportet, quod alia passio sit sibi contraria: quia contraria semper sunt sub eodem genere. Et tamen negatio, & affirmatio non pertinent ad aliquod genus, & sic non erunt contraria. Idem de positiuo, licet priuatiuum dicat aliquo modo genus ratione formæ, cuius est priuatio, & tamen non sufficit hoc ad naturã contrarietatis: quia ita contraria sunt sub aliquo genere, quod prædicatur genus de illis, vel inuenitur in eis quiditas illius generis.

Si autem accipiatur inirascibilitas pro defectu in ira, scilicet, quia non est tanta, quanta debet esse, vel non tanto tempore, quanto debet, erit inirascibilitas ira quædam parua. Magnum autem, & paruum non variant speciem, ideo ira magna, & parua dicunt eandem speciem passionis. Et non est contrarietas in eis: sicut nemo dicit albedinem trium graduum esse contrariam albedini centum graduum: Licet sit vt magna, & parua albedo. In quantum ergo ira passio est contrarietatem non habet, licet aliquæ passiones solum in quantum sunt passiones habeant contrarietatem, vt delectatio, tristitia, timor, audacia, amor, & odium. In ira tamen, quæ est passio assignabitur contrarietas, non quod ipsa contrarietur alteri passioni, sed quod ipsa, scilicet, intra eius latitudinem inueniantur extrema, quæ sibi contrarientur: quia defectus, & superabundantia semper contrariantur.

Et tamen tunc non accipiuntur istæ extremitates, vt sunt partes iræ, sed per comparationem ad rationem, per quam aliquid iudicatur excedere vltra id, quod rectum est, & aliquid deficit ab eo, quod rectum est. Et tunc accipitur ira, vt peccatũ, & non ut passio: quia ira, siue iracundia dicit irasci plus, quam oportet, vel quomodocunque excedere. Inirascibilitas dicit defectum quendam in ira, scilicet, irasci minus, quam recta ratio iudicet. Quidquid autem est contra rationem, vt hmõi, peccatum est, quia est contra naturam hominis. Si tamen illud, quod materialiter est superabundantia, vel defectus in ira accipiatur sine comparatione ad rationem: non poterit vocari defectus, nec superabundantia. Vt si dato aliquo casu irasci in illo, vt in viginti gradib. sit superabundãtia, & irasci solum in duobus sit defectus: hoc est, quia ratio iudicat vltra duos gradus esse irascendum, & ad viginti gradus non esse perueniendum.

Si autem tollatur ratio, nulla erit causa, quare irasci in viginti gradibus sit superabundantia, nec irasci solum in duobus sit defectus. Nam extrema dicuntur per habitudinem ad medium, omnes autẽ partes eiusdem passionis sunt eiusdem rationis, ideo non potest in illis medium assignari, nisi secundum rationem. Ideo necesse est etiam extrema accipi per comparationem ad rationem. Et igitur ira erit contrarietas, vt in ea inuenitur peccatum, sed non in quantum est passio.

Nam ira in quantum passio potest dici magna, vel parua; sed non superabundans, vel deficiens: quia illa sunt à ratione, secundum quam inuenitur rectè agere, vel peccare in passione. Et tunc dicendum, quod omnis excessus in ira est peccatum, & omnis defectus etiam est peccatũ, scilicet, non irasci quantum oportet, vel non tanto tempore, aut non tam vehementer. Et hoc verum est tam secundum legem Christi, quæ circa hoc videtur esse sanctissima, quam secundum doctrinam philosophorum, vel quamcunque traditionem humanam.

Etiam si lex Christi dicat orandum esse pro inimico, & benefaciendum ei, infra in litera: tamen adhuc secundum eam aliquando homo irasci debet per iram, quæ est passio: quia debet habere iram per zelum contra peccantes: quæ maximè necessaria est prælatis, vt ostendimus supra q. 139. Non habere autem iram in tali casu peccatum est, quia sine ipsa peribit omne bonum, sicut dicit Chrysost. super Matth. Si ira non fuerit: doctrina non proficiet, nec iudicia stabunt, nec crimina compescentur.

Hom. 11. in Matt. in opere Imp.

Ipse etiam dicit, quod qui non irascitur cum causa, peccat: quia patientia irrationabilis vitia seminat, & negligentiam nutrit. Differentia tamen stat in assignando superabundantiam, & defectum, quia aliquis secundum doctrinam philosophorum, qui magis indulget iræ, iudicabitur deficiens circa iram, quæ secundum legem Christi dicetur esse in medio, & habere mansuetudinem.

Vt aliquis dicetur mansuetus secundum philosophos, qui secundum legem Christi vocabitur superabundans in ira.

Nulla tñ lex est, nisi omnino irrationabilis esset, quæ nõ concedat superabundantiã, & defectũ in ira, quia aliàs si omnis ira esset peccatum, esset omnis ira superabundans; & tũc esset natura malè ordinata, qa esset aliqua passio naturalis, cuius actus nunquam posset esse bonus. Istud au-

tem est falsum, & valde irrationabile, quia inducendo per F omnes passiones naturales quantumcunque accidat actus illarum fieri aliquando turpes: tamen nulla est, cuius actus in aliquo casu licitus esse non possit.

Dico autem passionibus naturalibus, quia aliquæ sunt non naturales, vt inuidia, & odium. Ideo licet actus istarum nunquam sit boni, non est inconueniens maximè in inuidia, de qua dicitur secundo Ethicorum, quod mox nominata malitia est inuoluta, & loquitur de inuidia, quę est gaudium de malo: Ira autem, & concupiscentia sunt passiones purè naturales: ideo dicere, quod ira in nullo casu esset licita, esset dicere, quod Deus creauit in nobis aliquod malum. Et hoc est blasphemia. Etiam diceremus, quod creauit aliquid omnino superuacuum, cum in nullo casu possemus licitè vti ira. Ideo dicendum est, quod necesse est communem legem quantumcunque bonam per- G mittere, immo iubere iram in aliquo casu. Qui autem in illo casu non iratus fuerit, peccabit per defectum. Ergo necesse est secundum omnem legem accipi superabundantiam, & defectum in ira, & vtrunque sit peccatum. Omnia prædicta intelliguntur de ira, quæ passio est, quia in ea inuenitur peccatum modo declarato supra.

Aliter potest dici, quod ira dupliciter potest accipi. Vno modo prout est actus simplex voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis pœnam infligit, & tunc defectus iræ nihil aliud est, nisi non habere voluntatem de puniendo aliquem quantum ratio iudicat, vel non tanto tempore, & sic de alijs circunstantijs, & hoc modo manifestum est, quod defectus iræ semper est peccatum. Et ita aliquando accipiunt doctores sacri. Sic enim dicit Chrysostomus, quod iracundia, quæ cum causa est, non est iracun- H dia, sed iudicium. Potest tamen intelligi hoc dupliciter. Vno modo, quod sit in aliquo voluntas puniendi alium solum propter rationem, & non insurgat in eo aliqua commotio animi passionalis, quæ præcedat rationem, nec etiã quæ sequatur, & tũc propriè dicitur, quod est iudicium, & non iracundia, id est, sola ratio, quæ iudicat, facit ibi pœnas appeti, & non iracundia aliqua. Alio modo potest intelligi, quod ratio iudicet alicui debere inferri pœnas pro malo commisso, & ad iudicium insurgat iracundia, tanquam minister exequens determinatum à ratione.

Ira dupliciter accipitur.

Et tunc etiam dicitur esse non iracundia, sed iudicium, quia res nominatur ab eo, quod in ea principale est, & tamen in isto actu ratio sunt tanquam dirigens, passio autem tanquam minister. Et etiam isto modo propriè dicitur, quod iracundia, quæ est cum causa, non est iracundia, sed iudicium, id est, quia iudicium solum mouet, & non iracundia.

Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitiui, qui est cum passione, & transmutatione corporali. Et iste motus videtur sequi ex necessitate in homine ad motum simplicem voluntatis. s. quod ex hoc, quod aliquis eligit secundum rationis iudicium alteri pœnas inferre pro malo, quod fecit, sequitur necessariò motus appetitus sensitiui, qui est inferior, appetitum rationalem, qui est superior, cui naturaliter ordinetur, vt instrumentum eius. Et sic licet interdum homo, qui propter solam rationem diffinientem vult alterum punire, putet se nullam habere iram: aliquam tamen habet consequentem ad determinationem rationis. Sed illa poterit esse tam parua, quod non sentiatur. Et tunc dicimus nullam omnino esse iram, quia nullo K modo apparet. Et ita intellige, quod supra diximus de simplici motu voluntatis ad puniendum.

Aliquando autem ad rationem determinantem pœnas inferendas sequitur ira tanquam minister, quæ est manifesta, & aliquando est satis magna secundum determinationem rationis, & tunc dicimus esse motum voluntatis cum passione. Et hoc modo ira necessaria est, licet sit passio, & defectus in ea semper est peccatum. Quia cum ipsa consequatur ad rationem hoc modo non poterit esse defectus nisi sit defectus in ratione, & sic erit tunc inirascibilitas, quę est extremum deficiens, vt supra diximus. Aliquando autem accipitur iracundia siue ira pro quadam commotione animi appetentis vindictam, non expectato iudicio rationis, & tunc necesse est, quod in ira sit peccatum, quia cum non expectauerit ille motus iudicium rationis agit contra rationem volendo punire quem non debet, vel quando non debet, vel maiori tempore, & sic de alijs.

Agere tamen contra rationem semper est peccatum in eis, quæ pertinent directe ad mores humanos. Et isto modo solemus vocare communiter iram, scilicet, quando ipsa per se; non expectata ratione hominem mouet, & ideo solemus in actione distinguere, quod aliqua agimus secundum iram, vel ex ira, & aliqua secundum rationem. Hoc modo ira non solum est passio, sed etiam est extremum superabundans, quod pertinebit ad aliqua de tribus speciebus iracundorum, de quibus 4. Ethic. cap. de mansuetudine & hoc modo apparet quomodo habeat contrarietatem in defectu.

Ad primum dicendum, quod homo per hoc, quod non irascitur, aliquo modo simulatur Deo, qui nec habet actũ iræ, nec passionem ipsam, nec potentiam irascibilem. Et tamen non imitatur eum quantum ad actum, quia Deus infligit pœnas ex iudicio rationis, homo tamen, qui non irascitur etiam secundum rationem pœnas non infligit, quia si sequeretur rationem, aliquando irasceretur. Etiam ista similitudo ad Deum est magis dissimilitudo, quia Deus non irascitur, eo quod est sibi contra naturam, cum non habeat potentiam irascibilem, sicut est sibi contra naturã, comedere, & bibere, quia non est animal. Si tamen Deus haberet potentiam irascibilem, aliquãdo irasceretur, cum nihil in eo frustra sit. Quod ergo homo habeat vim irascibilem, & nunquam irascatur, contra naturam agit; quæ nihil sibi frustra dedit. *Ad 1. ar.*

Ad secundum dicendum, quod motus iræ, & omnes alij motus appetitus sensitiui sunt vtiles homini ad hoc, quod promptius exequatur ea, quæ ratio dictat. Sicut videmus in omnibus rebus, quod facilius illa agimus, ad quæ naturaliter inclinamur, quam ea, ad quæ inclinamur ex sola ratione. Et quia motus appetitus sensitiui sunt aliquid naturale in nobis, quando quis vsus fuerit eis, velut instrumentis in operatione sua, vehementius inclinabitur, cum natura adiuuet rationem. Nam ibi mouebitur sensitiuus [illegible] ad obiectum suum, tanquam in quoddam bo[illegible] vt est determinatum a ratione, sed vt est obiectũ [illegible] appetitus sensitiuus non potest percipere se mo[illegible]tione. Et quia mouetur ab obiecto suo sub ratio[illegible] & finis, & non vt alterum ordinatur, mouebitur [illegible]liter. Sicut quando alicui homini iubetur, vt fa[illegible] in quo delectatur: quia tunc vehementer agit. Si e[illegible]eret aliquid solum in quantum sibi iubetur: forte es[illegible] difficile, cum non appareret ibi ratio perfectionis, [illegible] solum subiectionis. *Ad 2. ar.*

Cum autem agit aliquid in quo delectatur, mouetur sub ratione perfectionis, quia ab obiecto perficitur. Ideo mouetur vehementer, vel intensè. Ista est ergo causa, quare si operetur quis ex ratione simul cum passione operatur vehementer. Si autem ex sola ratione remissius, & difficilius operatur. Ideo valde profuit, & bene ordinatũ fuit, quod darentur motus passionales tanquam instrumentum rationi ad operandum circa aliquid, & ideo non sunt inutiles, & sic defectus eorum sunt vitiosi. Sed dicetur, quod non est conueniens rationem operari per passionem, quia cum quis operatur ad finem illum, ad quem passio ordinat sub ipsa ratione, non rectè agit. Et tamen passio semper mouetur in obiectum suum sub ratione finis, & non vt est imperata a ratione: ergo erit inconueniens per illam operari. Dicendum, quod si passio est principale mouens, & non regulatur ratione, peccatũ est. Quando tamen ratio est principale mouẽs, quod passio sit instrumentum suum, non est irrationabile. Nam licet ipsa passio non moueatur sub rõne instrumenti obedientis rationi, & voluntati, hoc est, quia ipsa passio non potest percipere se moueri a ratione per modum instrumenti, nec alio modo. Sufficit igitur rationi, quod ipsa moueat passionem per modum instrumenti, licet ipsa se moueri nesciat velut artifex mouet instrumenta, & deducit per ea effectum, & ipsa nesciunt se moueri, & tamen nihilominus effectus deducitur.

Ad tertium dicendum, quod esse sine ratione est malũ hominis, & tamẽn qui omnino est sine ira, etiam sine ratione est aliquando, cum interdum sit necessarium irasci. Nam in eo, qui ordinatè agit iudicium rationis, *Ad 3. ar.*

non

non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam appetitus sensitiui. Nam sicut ad iudicium rationis sequitur naturaliter motus voluntatis, ita ad motum voluntatis sequitur naturaliter motus passionis si voluntas moueatur circa aliquid, quod sit subiectum alicuius passionis, & sic interdum esse sine ira est esse sine ratione, scilicet, quando requiritur, quod homo irascatur, sicut interdum requiritur, vt supra dictum est. Et sic remotio effectus est signum remotionis iudicij rationis. De his Sanctus Thom. 2.2. quæst. 158.

An species positæ ab Aristotele sint bene positæ. Quæst. C X L V.

Quæritur de speciebus iræ, quas assignat Arist. 4. Ethic. ponendo tres species. s. acutos, amaros, difficiles, an sint bene assignatæ.

1. argum. Dicunt quidam quod non, quia dicitur, quod amari sunt, quorum ira difficiliter soluitur, & multo tempore manet. Hoc autem ad circunstantiam temporis pertinet. Possent ergo secundum alias circũstantias iræ assignari aliæ species eius. Et sic erunt plures, quam tres.

2. argum. Item dicitur ibi, quod irati difficiles, siue graues dicuntur, quorum ira non commutatur sine cruciatu, & punitione: hoc autem pertinet ad indissolubilitatem irę, & tamen iram non solui faciliter pertinet ad amaros. Idem ergo habent amari, & difficiles; & sic non bene assignabuntur istæ species.

3. argum. Item ira habet superabundantiam, & defectum, & vtrunque est vituperabile. 4. Ethic. ergo in vtroque debent assignari aliquæ species iræ. Et tamen istę tres pertinent ad superabundantiam, & in defectum non assignantur aliquę species, ergo non assignantur cõuenienter species iræ.

4. argum. Item Christus assignauit supra in litera tres gradus iræ, scilicet, qui irascitur fratri suo, & qui dixerit; racha, & qui dixerit; fatue, & non conueniunt isti gradus cum speciebus assignatis Ab Aristotele: ergo non conuenienter assignantur.

Dicendum, quod istæ sunt tres species iracundorum, quas assignat Arist. & pertinẽt ad superabũdantiam. Nam licet iracundia sit passio, tamen quando pro peccato accipitur semper dicit superabundantiam, & ipse defectus dicitur inirascibilitas, de qua nullas ponit species.

1. spẽs iracundorũ. Prima species iracundorum est eorum, qui vocantur acuti, qui irascuntur, quibus non oportet, & magis, quam oportet, & velocius, & maiori tempore, & quando non oportet, & sic de alijs circunstantijs: licet non eueniant omnia ista simul, sed per partes, quia malum nunquam est integrum, nam esset intolerabile. Isti sicut irascuntur velociter, ita velociter iram dimittunt retribuendo eis, quibus irascuntur, vel ostendendo eis iram suam, & tunc quiescut. Isti autem licet in multis peccent præcipuè peccant, quia velociter irascuntur. Et ob hoc vocantur acuti in extremo idest multum prompti ad iram. Sicut corpora acuta faciliter penetrant. Et ex hoc sequitur alia proprietas. s. quod irascantur de omnibus, quæ possunt aliquo modo contristare. Dicitur autem, quod illi quiescunt velociter: quia cum ira sit appetitus vindictę, habita illa naturaliter sequitur quies. Acuti tamen retribuunt, vt dictum est, ideo quiescunt. Et dato, quod non possint retribuere, saltem ostendunt iram suam exterius. s. per vocem clamando, vel contumelias dicendo, vel in gestu. Et per hoc ira aliquo modo euaporat & cito consumitur. Nam ira quandam inflammationem facit in sanguine per euaporationem fellis, & cum illa inflammatio, & fumositas euaporet per voces, illi qui clamant, vel qui contumelias dicunt, iram perdunt, quia illam per hoc consumunt. Dicitur etiam, quod isti velociter irascuntur. Hoc enim fit propter naturæ velocitatem. Omnis enim ira habet quandam velocitatem, eo quod fit per motum coleræ. Non est autem aliquis humor ita faciliter mobilis, sicut colera, ideo oportet iram velocem esse Sic dicitur 7. Ethic. quod ira propter caliditatem, & velocitatem naturæ audiens non plenè præceptum rationis, mouet consestim ad punitionem.

Quia tamen quidam sunt magis colerici, quam alij, adhuc est differentia in velocitate motus ad iram: quia illi, qui

A sunt calidiores, & sicciores velocius mouentur ad iram. Et propter hoc 4. Ethicorum de acutis solis dicitur, quod habent velocitatem in ira, scilicet, quia excellentius illam habent licet cęteri irati velocitatem habeãt. Secunda species est eorum, qui dicuntur amari, de quibus dicit Aristoteles 2. species. quod sunt difficile solubiles ab ira, & retinent illam in se. Multo enim tempore irascuntur, & tunc quiescunt ab ira, quando retribuerint. Si autem non potuerint retribuere, habent in se quandam grauitatem & afflictionem, & sunt molesti sibiipsis, & amicis. Isti dicuntur amari ab amaritudine, idest, tristitia, quam habent. Quia ita est tristitia in animo, sicut amaritudo in gustu. Fit autem istis amaritudo quia tristitia pro iniuria inflicta grauat eos, quandiu nõ retribuunt. Et quia si contingit eos longo tempore tenere iram, affliguntur valde per tristitiam quam semper habẽt:
B ideo amari vocantur.

Isti enim sunt difficile solubiles: quia non possunt solui, idest, perdere iram nisi retribuant, vel digeretur ira in eis. Si enim retribuerint, non solum ira cessat, sed consequitur delectatio, sicut dicit Aristot. Punitio enim quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens. Si autem non retribuunt, non possunt solui ab ira, nisi per hoc, quod in eis digeratur: nam dicitur, quod retinent eam in se. Nam si ostenderent eam: etiamsi non retribuerent, euaporaret cito, & cessaret.

Et tamen per hoc, quòd manet abscondita habet vires ad manendum longo tempore, sicut ignis, qui est absconditus longiori tempore manere potest. Sic dicit Gregorius quinto Moralium, quod ira per silentium clausa mirz mẽtem vehementius æstuat. Et propter hoc dicitur 4. Ethic.
C quod acuti velociter soluuntur ab ira, & quiescunt, quia reddũt, vel manifesti sunt, i. quia retribunt puniendo, vel manifestant iram in verbis, & vtrunque eam minuit, aut cessare facit. Amari autem non ostendunt eam, ideo non potest tolli, nisi per hoc, quod in eis digeratur. Et tamen ad digestionem intra animum indiget longo tempore. Sic dicit ibi Aristot. In ipso autem digeri iram tempore indiget, id est, longo tempore. Et dicitur etiam ibi, quod non suadebit ipsis aliquis, idest, nemo poterit suaderi eis, quod ab ira recedant.

Et hoc fit, quia non sunt manifesti, idest, non ostendunt iram suam exterius. Et cum nemo illam cognoscat, nemo illis suadebit illam dimittere. Etiam quia ipsi habent tristitiam continuatam, & propter istam habent iram. Ideo quandiu tristitia manserit, non poterit auferri ira. Et ta-
D men tristitia non potest auferri, nisi per delectationem cõtrariam, quæ fit per vindictam, sicut ibi dicitur, quòd punitio quietat impetum iræ delectationem pro tristitia faciens. Vel si non est ista delectatio, oportet iram, & tristitiam per seipsam deficere, & hoc est per digestionem eius. Istis enim duobus modis aliqua res deficit, vel à contrario suo, vel ex defectu principiorum suorum, sicut calor extinguitur per frigus, vel per defectum materiæ, in qua conseruatur.

Ista autem digestio iræ, & tristitiæ propriè dicitur, quia aliquid corporale est quod digeritur, scilicet, quædam inflammatio facta in sanguine per euaporationem fellis, vt dictum est. Istud autem longo tempore fit, & etiam cum difficultate magna. Ideo dicitur, quod isti sunt molestissimi sibi, & amicis.

E Nam cum habeant intra tristitam continuè non possunt gaudere in aliquo exteriori. Ideo vltra hoc quòd affliguntur à tristitia, quam habent, fit eis occasio ad habendum multas alias.

Etiam sunt molesti amicis, quia actus amicorum est delectabiliter conuiuere, vt patet octauo, & nono Ethicorum. Isti autem cum sint intra se tristes, cum amicis læ ari non possunt, sed potius eis tristitias inferunt, quia amici tristantur de tristitijs amicorum. 9. Ethic.

Tertia species est eorum; qui dicuntur difficiles, & isti habent multas conditiones amarorum, de quibus diximus. Nam irascuntur de quibus non oportet, & magis, quàm oportet, & maiori tempore, & etiam, quando nondum retribuerint tristantur sicut amari. Sed differunt ab eis, quia istis, etiamsi ira longo tempore manserit, nunquam soluitur, nisi retribuerint.

In

In amaris autem aliquando tollitur ira sine retributione, scilicet, quando digeritur per longum tempus.

Ratio differentiæ est, quia amari habent iram propter tristitiam, & principaliter respiciunt tristitiam, & non appetunt vindictam principaliter, sed solum, vt quietent tristitiam inflictam, scilicet, auferendo eam, sicut dictum est, quod punitio quietat impetum iræ delectationem pro tristitia faciens.

Si ergo contingat tolli tristitiam, sine vindicta, non curant de vindicta. Contingit tamen iram digeri tempore, & hoc est tolli tristitiam: ergo possunt quietari ab ira sine retributione. Difficiles autem attendunt principaliter vindictam, & non ipsam tristitiam. Ideo etiamsi contingeret tolli tristitiam, vel fieri digestionem per longum tempus non tolleretur ira, cum ipsi directè appetant vindictam. Ideo motus eorum non potest quietari, nisi per vindictam. Et tamen propriè loquendo in difficilibus non digeritur ira, ipsi enim habent desiderium vindictæ principaliter.

Cum ergo istud maneat, ira non minuitur. Secus autem in eis, qui retributionem non desiderant principaliter quia cum ad eam non attendant minuitur paulisper impetus iræ. Dicitur autem ira digeri quantum ad duo. Vnum est, quod ipsa inflammatio, & commotio interius facta, cum fuerit quidam feruor corporalis paulisper cessat, sicut olla feruens, si autem ignis totus paulisper residet quousque tota ebullitio, & calor auferatur.

Secundum est ipsam tristitiam, quæ durat per memoriam iniuriæ, per ipsius obliuionem deleri. Nam, cum tam tristitia, quam ira sint propter iniuriam illatam, quandiu manserit apud aliquem memoria iniuriæ, & reputauerit esse iniuriam, manebit desiderium vindictæ.

Si autem memoria iniuriæ totaliter auferatur, non poterit manere desiderium vindictæ. Si autem non tollatur potest diminui, quia in præsentia rei existimatur ipsa maior, quam in absentia.

Ideo quando quis actualiter suscipit iniuriam, maiorem esse existimat eam, quam postea succedente tempore, eo quod minuitur existimatio per absentiam, & diuturnitatem temporis.

Sicut amicitia minuitur propter absentiam amicorum diuturnam, immo aliquando tota perit, sicut dicitur octauo Ethicorum, quod absentia si diuturna sit, obliuionem amicitiæ facere videtur: Etiam ira, & existimatio iniuriæ maior est in præsentia iniuriantis. Vt patet in eo, qui à longo tempore suscepta iniuria, nunc de nouo videat iniuriantem. Nam turbatur magis, & reputat iniuriam maiorem, quàm paulò ante hoc reputabat. Non quidem, quod aliqua iniuria de nouo inferatur, sed quia memoria per præsentiam rei fortificatur, quæ per diuturnam absentiam fuerat debilitata. Istæ ergo sunt tres species iracundorum, quas Arist. assignat.

Alij etiam similiter assignant, scilicet: Damascenus, & Gregorius Nissenus, dicentes esse tres species iræ; scilicet, felleam, & maniam, & furorem. Dicunt felleam esse principium iræ, cum ira à felle principium habeat, cùm sit quædam inflammatio sanguinis ex euaporatione coleræ, vt dicit Damascenus. Et ista attribuitur illis, quos acutos vocat Aristoteles, quia illi habent principium iræ per hoc, quòd veloces sunt ad irascendum. Mania est quam nos vocamus insaniam, & dicitur à manendo, quia longo tempore manet, ita vt transeat in vetustatem. Et ista est iracundia illorum, quos Aristoteles amaros vocat. Nam dicit, quod isti sunt difficilè solubiles, & multo tempore irascuntur, quia ad hoc, quod ira digeratur in eis tempore indigent.

Dam. li. 2 Or. fi. c. 16 Gre. Nys. li. 3 de Viribus animæ, c. 16.

Furorem autem dicunt esse iram, quæ supplicium desiderat, & tempus ad illud obseruat. Et ista ira conuenit illis, quos Aristoteles difficiles vocat, qui nunquam soluuntur ab ira, nisi retribuerint.

Considerandum, quod ira, vt supra dictum est, potest considerari, vt passio, vel vt peccatum. Et vtroque modo competunt ei istæ species, & tamen differenter. Nam vt est passio considerantur species in ea solum, vt addunt quandam magnitudinem, in qua assumitur aliqua differentia constituens istas species.

F Et tunc, si consideretur ira in ordine ad principium suum, sic est species amarorum. Nam ira oritur ex tristitia. Ex hoc enim, quòd quis tristatus est per iniuriam illatam desiderat vindictam. Et ista tristitia consideratur in amaris, qui non cruciantur principaliter propter desiderium vindictæ, sed propter afflictionem, quam tristitia infligit in manendo sibi.

Si verò consideretur quantum ad id, ad quod ira mouetur, sic est species difficilium. Nam ira mouetur ad vindictam, quia nihil iratus desiderat in quantum huiusmodi, nisi vindictam, hæc autem difficilibus conuenit, quia nunquam commitantur ab ira, nisi tribuerint. De his dictum est supra in quæstione centesima trigesima septima. Si autem consideretur ira, vt est peccatum, accipientur species in ira, in quantum variè contingit per iram

G recedere à rectitudine rationis.

Receditur autem per superabundantiam, & defectum. Ipse tamen defectus non est propriè nominatus, licet largè vocetur inirascibilitas: ideo in eo non inueniuntur nomina aliquarum specierum. Vnde etiamsi aliquæ species iræ reperirentur in defectu, non haberemus nomina pro illis. Illa causa est, quia defectus in ira est, quasi contra naturam, retribuere autem, & vindictam appetere est naturale, vt dicitur quarto Ethicorum, scilicet, humanius enim punire, scilicet, quam remittere.

Pauci ergo, & rarissimi in hoc peccant: ideo species non sunt constitutæ pro illis. Nam species in iracundijs constitutæ sunt per aliquas differentias manifestas. Et hoc, quia circa iracundiam multi peccant, & sæpissimè. In defectu autem rari peccant, & rarissime, ideo non sunt ma-

H nifestæ differentiæ peccantium: Vnde non potuerunt constitui species in defectu, nec nomina inueniri, sed solum ipse defectus vocatur inirascibilitas: Istam rationem tangit Aristoteles quarto Ethicorum. Si autem consideremus superabundantiam in ira multis modis contingit aliquos peccare, circa iram tamen præcipuè peccatur per tres modos.

Vnus est, si quis facilius, aut velocius irascatur, quibus debet, siue quibus non debet, siue maiori tempore, siue non, & sic de alijs circunstantijs. Et ista facilitas in eis est modus peccandi generalis, secundú omnes circunstantias. Et ab ista facilitate, vel leuitate irascendi accipitur nomen primæ speciei, scilicet, acutorum: quia sicut corpora acuta faciliter penetrant, ita isti faciliter, & ex quacunque leui causa irascuntur.

Peccata excessus iræ.

I Alius modus est peccandi per durationem iræ. Quia per hoc, vt aliqui ex tristitia irascuntur maiori tempore, quam debent, retinent iram, siue irascuntur quibus debent, siue non, & quantum deberent, vel pro qua re debent, & sic de alijs circunstantijs. Est enim iste modus quidam peccandi, quia vltra omnes alias circunstantias, est iste specialis modus consideratus circa iram. Ideo siue in illis, qui iniustè irascuntur, siue in eis, qui irascuntur iustè; retinere iram longo tempore, scilicet, maiori, quam oportet peccatum est, & prouenit eis, vt dictum fuit ex tristitia, quæ in eis est, & quousque illa cessauerit, non possunt ab ira solui.

Tertius modus peccandi in ira est per obstinatum animum vindictæ. Et iste modus potest adiungi cum omnibus circunstantijs, siue quando quis iustè irascitur, siue

K quando quis iniustè. Nam vtroque modo illicitum est habere animum obstinatum ad vindictam. Et maximè quando quis irascitur iniustè. Et istud pertinet ad difficiles, qui non commitantur ab ira, nisi retribuerint. Et sic conuenienter distinctæ fuerunt istæ tres species in ira, siue vt est passio, siue vt est peccatum.

Ad primum dicendum quod amari non accipiunt principaliter per circunstantiam temporis, scilicet, per hoc, quod longo tempore irascuntur, sed per quandam firmitatem, quam habent in ira ex causa sua permanente, scilicet, ex tristitia. Et cum dicitur, quod per omnes circunstantias possint distingui species iræ, dicendum, quod non consideratur aliqua species istarum per aliquam de circunstantijs generalibus, quæ possunt esse circa actum, scilicet, quando, & vbi, qualiter, & propter quid, & sic de alijs, de quibus patet 3. Ethic.

ad 1. arg.

Sed

A Sed considerantur species iræ per habitudinem ad aliquos modos speciales iræ scilicet, quãtum ad principium suum, vel ad causam, vel ad obiectum, vt supra dictum est. Et hoc in quantum est ista passio, vel in quantum est peccatum per alios tres modos speciales peccandi in ira, vt supra dictum est.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod amari, & difficiles habent inter se aliqua communia, differunt tamen ex motiuo. Nam amari retinent iram longo tempore propter tristitiam, quæ est causa iræ, & manet in eis diu. Difficiles autem retinent iram ex desiderio vindictæ, quæ est obiectum iræ. Ideo quousque retribuerint, non cessat ira, vt dictum est.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quod in ira reperitur superabundantia, & defectus, species tamen iræ solum ponuntur in superabundantia, quia in defectu rarò cõtingit hominem peccare, & sic peccata sunt ibi innominata, vt supra dictum est. B

Ad 4. ar. Ad quartum dicendum, quod Christus assignauit in ira potius tres gradus, quam tres species. Et considerantur non ex parte modi, vel conditionis alicuius iræ, sed ex parte effectus. Vnde distinxit eam quantum ad hoc, quod ira aliquid facit in animo, & aliquid in voce aliquando distincta, & aliquando indistincta, quare autem in plures gradus non distinxerit cum ex parte rei nõ posuerit iram dicetur infra in quæstione cẽtesima quinquagesima quinta. Species autem assignatæ per Aristotelem assumuntur ex conditionibus quibusdam iræ: ideo conuenienter assignatæ sunt.

An vituperabilior sit ira, quàm concupiscentia? Quæst. C X L V I. C

QVæritur de comparatione iræ ad concupiscentiam, an vituperabilior sit ira, quam concupiscentia, vel è contrario?

Dicendum, quod tam ira, quam concupiscentia sunt passiones, & secundum se non sunt vituperabiles, quia alias quandocunque homo concupisceret, vel irasceretur, esset vituperabilis. Quod falsum est, vt patet secundo Ethicorum. Vituperantur autem deficientes, & superabundantes circa eas. Et tunc est dubium in qua earum est homo magis vituperabilis.

Est dicendum, quod possumus considerare passiones istas per accidens, idest, quia accidit actus earum esse aliquando multum vituperabiles, & aliquando paucum. Et hoc modo poterit esse turpior interdum ira concupiscentia, & interdum è contrario, secundum quod variè contingit peccari per eas, quia tamen hoc est per accidens, non est aliqua certitudo. D

Considerando autem istas passiones ex seipsis, siue ex conditionibus proprijs ipsarum, dicendum, quod concupiscentia est turpior, quam ira, vt probat Aristoteles septimo Ethicorum, capite octauo, inducens quatuor rationes ad hoc.

Prima est, quia ira audit aliqualiter rationem, & cõsequitur eam, concupiscentia autem non audit. Et tamen audire rationem aliqualiter est laudabile: nam in passionibus nõ est aliquid vituperabile in magis, aut minus, nisi in quantum recedit a ratione. Illud ergo, quod magis rationem audit, erit minus vituperabile, quia minus recedit ab ea. Hoc autem ostendit, quia ira audit rationem à principio, scilicet: quia ipsa manifestat iniuriam, vel cõtemptum fuisse factum. Et tunc ira concludit quasi syllogizando, quod oppugnandus est ille, qui iniuriam intulit, non tamen audit ira totaliter rationem propter velocitatem naturæ, quia antequam ratio determinet, an irascendum sit pro iniuria illata, vel quomodo, aut quantum, vel quanto tempore, ira innuet ad vindictam; & sic peccatur in opere, non audita ratione. Nam si eam audiret omnino, iam non esset passio. E

Et ponit exemplum ad hoc de ministris velocibus, qui antequam audierint totum præceptum Domini, mouentur ad operãdum, & peccant in operatione, idest, errant: quia nesciunt modum operandi, cum non audierint totum præceptum Domini.

A Exemplum etiam ponit de canibus, qui propter velocitatem naturæ ad irascendum mox vt sonitum audierint latrant, & postea errant: quia inuenientes esse Dominum vel aliquem notum, qui sonitum fecit, latrare cessant.

Concupiscentia autẽ non audit rationem aliquo modo, sed mox vt audierit per rationem, vel per sensum esse aliquid delectabile, mouet ad fruitionem. Sed dicetur, quod in hoc non magis audit ira rationem, quam concupiscentia: quia mox vt ratio, vel phantasia dixerit cõtemptum esse factum, ira mouet ad oppugnãdum. Et sic concupiscentia cum fuerit dictum per rationem, vel sensum esse aliquid delectabile, mouet ad illud.

Dicendum, quod ira audit rationem, quia licet ira moueatur immediatè: vt ratio dixit esse factum cõtemptum non mouetur, nisi vt adiuuans rationem, & quasi complens syllogismum eius: ideo dicitur septimo Ethicorum, quod ratio, vel phantasia mouetur, quoniam iniuriã, vel contemptus manifestauit. Hoc autem, quemadmodum syllogizans, quoniam oportet talem oppugnare; confestim irascitur, quasi dicat; Syllogismus sic fieri debebat, qui iniuriam infert oppugnandus est. B

Ratio enim ostendit istam propositionem minorem, scilicet: Iste iniuriam intulit. Maior autem de se constat, conclusionem autem non adiunxit, sed ipsa ira complevit eam incipiens moueri contra illum, qui iniuriam intulit, quasi per hoc diceret: ergo iste oppugnandus est. Vnde ira non per seipsam mouetur, sed quasi in subsidium rationis, & continuando syllogismum eius.

Concupiscentia autem non adiuuat rationem, nec obsequitur eam quasi syllogizans, sed mox, vt audierit esse aliquid delectabile mouet ad fruitionẽ. Et ex hoc, quod mouet ad fruendum, apparet, quod non mouet, vt obediens rationi, nec vt adiuuans eam, sed vt desiderans finem sibi proprium, eo quod delectabile habet rationem fruibilis, & concupiscentia, quãdo mouet in illud mouet sub ratione finis, & non quasi subseruiens rationi volenti ad illud adducere. Secus autem in ira: quia obiectum suum non est aliquid fruibile, sed potius nociuum. Ideo non mouetur in illud ira, quasi propter seipsam, eum non habeat aliquid fruibilitatis in se, sed videtur quod agat vt rationi obediens, quę mouet ad repellẽdum nociuum. Et hoc magis ostenditur, quia ira semper mouet sub ratione iusti. Et impossibile est aliter mouere. Nam ira appetit vindictam, & illa est quædam retributio pro malis factis. C

D Retribuere autem pœnam pro culpa ad iustitiam pertinet, quinto Ethicorum. Et sic sub ratione iusti ira appetit vindictam, licet aliquando erret, scilicet: quis non est iustum illam appetere, vel in tanta quantitate appetere. Et apparet hoc magis, quia dicitur secundo Rhetoricor. cap. secundo, quod si irati putẽt nocentes sibi fuisse sufficienter passos pro malis, quæ intulerunt, amplius non irascuntur. Et sic apparet, quod irati mouentur ad inferendum alicui pœnam, solum in quantum putant esse debitam. Item patet hoc, quia iratus non desiderat pœnam in immensum, sed aliquando satiatur, secundo Rhetoric. cap. secundo.

Et tamen si non desideraret eam sub ratione iusti, non poneret in ea aliquam mensuram, sed quanto esset pœna grauior, tanto magis iratus gauderet in ea, & moueretur E ad ipsam. Quia quando aliquid propter seipsum appetitur, sine mẽsura appetitur, vt dicitur primo Politicorum. Et ponitur exẽplum in auaris, qui pecunias propter seipsas appetunt, in quantum videntur eis bonę, & pulchrę, etiam non habita relatione ad aliquem vsum. Ideo in immensum diligunt pecuniam. Et quanto fuerit copiosior pecunia, tanto eam plus appetunt, & vellent infinitam si habere possent. Vnde Salomon dicit: Auarus non implebitur pecunia. Ecclesiast. quinto cap. Iratus tamen non appetit pœnam in quancunque magnitudine, quia etiamsi potuerit multum nocere, quando putauerit satisfactum esse cessat ira, & iam miseretur, secundo Rhet. ergo non mouetur iratus ad pœnam inferendam propter se, sed in quantum pœna iusta reputatur.

Et tamen esse aliquid iustum, vel iniustum mensuratur per rationem: ergo ira non mouetur ad vindictam,

nisi

nisi vt obediens rationi, licet ipsa nesciat se obedire, cum non sit virtus perceptiua. Concupiscentia autem non mouet ad delectabile tanquam sequendo rationem, quia tunc moueret ad illud in quantum iustum est delectari, & non moueret sub ratione finis.

Mouet tamen concupiscentia in delectabile sub ratione boni, & finis proprij, cum dicatur septimo Ethicorum quod mouet ad fruitionem. Quod tamen ad fruendum monetur non proter alterum mouetur, sed propter seipsum, id est, propter ipsam rem, qua fruitur, cum frui sit amore alicui inhęrere propter seipsum, vt ait Augustinus libro de doctrina Christiana, & libro de Trinitate.

Concupiscentia ergo non mouetur in delectabile propter rationem iubentem, vel ostendentem bonum esse moueri in illud, sed propter seipsam mouetur, id est, propter suum delectabile, quod est perfectio eius.

Item patet, quia concupiscentia si moueretur ad delectabile, vt obediens rationi: moueretur ad illud sub ratione boni, & iusti, cum ad rationem pertineat ponere modum in omnibus rebus. Et tunc moueretur concupiscentia ad quasdam delectationes mediocres, in quantum tales possent rationi conuenire, & tamen non mouet sic, sed potius in delectationem, quanto fuerit maior; tanto magis mouetur concupiscentia.

Ex quo apparet, quod propter seipsam mouetur, quia quod sine mensura appetitur, propter se appetitur, primo Politicorum: ergo non mouetur concupiscentia ad delectabile propter rationem, licet delectabile posset esse cõueniens rationi cum moueatur ad illud sub quacunque magnitudine.

Delectabilia tamen, quæ sunt in sensu non conueniunt rationi; nisi in quantum sunt moderata, quia alias rationes impediunt, & hominem destruunt, septimo Ethicor. cap. de delectatione. Ira autem nõ mouet ad pœnam infinitam, sed ad determinatam, ideo ira mouetur obediẽs rationi, velut audiens eam aliqualiter. Ideo rectè dicitur, quod ira mouetur quasi syllogizans, id est, quasi complẽs syllogismum, quem ratio inchoauit, sed non finiuit, quia ira propter suam velocitatem non permisit syllogismum compleri per rationem, sed ipsa eum compleuit. Et ideo sub ratione boni, & ad iustam rationem mouetur, cum compleat opus eius. Et tamen cum tanta promptitudine vult exequi determinationẽ rationis, quod peccat in executione, sicut ministri veloces, vt dictum est. Concupiscentia autem non complet syllogismum rationis; quia nõ mouet, vt obediens rationi iubenti prosequi delectabile, sed inclinatur in delectabile, tanquam in finem suum ad fruendum.

Cum autem dicitur, quod mox vt ratio, vel phantasia ostendit, quoniam iniuria, vel contemptus factus est, ira mouetur, innuitur, quod ira audit rationem, vel phantasiam. Quod potest dupliciter intelligi: vno modo, quod ira insurgat aliquando per phantasiam iudicantem iniuriam, siue nocumentum factum, sicut in bestijs insurgit ira, & tamen non est in eis ratio, sed phantasia iudicans nocumentum factum.

In homine etiam posset interdũ per phantasiam iudicare nocumentum factum, sicut quis rei insensibili irascitur, quæ nec iniuriam infert, nec inferre potest, aut vult. Aliter potest intelligi, quod tam ratio, quam phantasia respectu hominis accipiantur, scilicet, quando aliquis iudicat factam esse iniuriam. Et verum est, quod ad rationem pertinet. Si autem iudicat esse factam, & non est, pertinet ad phantasiam, scilicet quia est ibi quædam apparentia iniuriæ, sed non fuit vera iniuria.

Secunda ratio est, quia appetitus, qui sunt magis naturales, sunt minus turpes, etiamsi aliquãdo sint contra rationem. Ira tamen naturalior est, quam concupiscentia: ideo est minus turpis.

Primum patet, quia appetitibus naturalibus damus quandam veniam, scilicet: Si quis peccauerit in eo; ad quod multum natura inclinat, magis eum habemus pro excusato, quam si peccaret in eo, ad quod non inclinatur naturaliter. Iram tamen dicit Aristoteles esse naturaliorem concupiscentia. Quod ostendit, quia est magis hæreditaria à parentibus in filios, ponens exemplum de illo,

F qui patrẽ percutiebat. Nam cũ increparetur de hoc, dixit istum percussisse eum, qui sui ipsius, & illũ eũ, qui sui ipsius, id est, percussit patrem suum, & pater istius percussit patrem suum. Et sic erat iam iste quartus in progenie illorum, qui patres percutiebant. Et ostendens filium suum paruulum dixit: En iste me cum vir fiat, id est, iste me percutiet, vt factus fuerit vir. Et subdit causam, scilicet: Connatum enim nobis, id est, istud est connaturale generi nostro: ideo in omnibus descendentibus de hac progenie erit. Et non solum ille dixit hoc esse naturale, sed etiam ostendit illud quasi iustum ex eo, quod veniebat naturaliter. Vnde non solum quilibet percutiebat patrem suum, sed tantum vnusquisque percutiebatur à filio suo, quantum ipse patrem suum percusserat.

Vnde dicitur, quod tractus à filio quiescere iussit apud
G ostia. Etenim ipse solitus erat trahere patrem vsque huc, scilicet, pater istius, qui percutiebatur à filio, cum filius eum traheret per terram intra domum, & vellet producere extra domum, iussit pater filio quiescere apud ostia, id est, non trahere amplius. Addens causam, scilicet, quia ipse cõsueuerat fuerat patrem suum percutiendo vsque ad locum illum trahere, quasi dicat, quod vsque ad locum illum trahendo iuste ageret, & quasi naturaliter, eo quod patrem suum vsque ad locum illum trahebat. Si vero vlterius trahere vellet, peccare videbatur, quia iam excedebat id, quod naturale erat.

Quod autem ira sit naturalior, quia magis hæreditaria est, conuenienter dicitur: quia à parentibus solum habemus ea, quę naturalia sunt, & quę sunt magis determinata in natura. Quanto ergo aliquid magis solet deriuari
H a parentibus in filios tanto est magis naturale; sicut magis naturale est homini habere pedes, quam esse phlegmaticum, vel sanguineum.

Ideo vt semper filius recipit a patre habere pedes, & tamen non semper filius habet a patre esse sanguineum, vel phlegmaticũ, sicut pater est. Si ergo ira magis deriuatur a parentibus in filios, quam concupiscentia, erit naturalior. Quod autem deriuetur ira potius, quam concupiscentia; cum vtraque sit passio naturalis, causa est: quia ira habet magis causam vniformem, quam concupiscentia, nam ira sequitur motum choleræ. Nam dicitur septimo Ethicorum, quod fit ira velox propter naturę velocitatem, & caliditatem. Et vtrunque pertinet ad choleram, & sic homines fieri multũ cholericos, aut paucum, aut secundum determinatum modum complexionis, est fieri
I eos multum, aut parum iracundos; filios autẽ cholericos nasci a parentibus cholericis, licet non semper accidat, est tamen multum naturale.

Quod tamẽ aliquis sit concupiscens, non habet vnitatem causæ: quia aliqui sunt cupidi circa gustum, quidam in potu, alij in cibo. Et secũdum diuersa genera saporum ita sunt diuersæ concupiscentiæ. In Venereis etiam idem est, quia quidam mouentur ex sola apprehensione formæ sine aliqua dispositione naturali ad cõcupiscendum; qui tamen efficacius mouentur, quam omnes alij, sunt multo magis dispositi naturaliter ad concupiscendum. Illi etiam qui ex naturali dispositione mouentur, non vniformiter mouentur, nec ad idem delectabile Venereum, sed plurimæ differentiæ sunt.

Et sic circa cõcupiscẽtiã nõ est vnitas causæ mouẽtis ad
K cõcupiscendũ. Circa iram autem est vniformitas. Et quia illa, quæ sunt magis determinata ad vnũ sũt magis naturalia, cũ natura determinetur ad vnũ, 1. Polit. naturalius deriuabitur iracundia à patribus in filios, quã cõcupiscẽtia.

Tertia ratio est, quia quando aliquis nocet alteri, tanto vituperabilior est, quanto magis insidiando nocet, sed concupiscentia est magis insidiatrix, quam ira, ergo turpior, & vituperabilior est.

Primum patet, quia homicidas ex insidijs magis vituperamus, & grauius punimus, quam non insidiantes.

Secundum patet; quia ira manifesta est, sicut dicit Aristoteles, iracundus non insidiator, sed manifestus est, concupiscentia autem dolosa. Iratus enim est manifestus, quia apparent in eo signa exterius, quæ iram ostendunt. Non est enim aliqua passio, quæ tot signa exterius ostendat: quia iratus propter rationis perturbationem

ne-

[illegible] se occultare, & propter [illegible] timet, & se occultare non curat, vt dictum est supra quæstione 145.

Concupiscentia autem dolosa est, quia ex insidijs agit. Insurgit enim paulatim, ita vt vix percipiatur quousque totum hominem possideat. Ita dicit Aristoteles secundum Homerum, quod Venus Cyprigenea, id est, genita de insula Cypro furata est intellectum [illegible] sapientis, [illegible] decepit homines [illegible] sapientes. Quod autem id, quod est [illegible], & sine insidijs [illegible] turpe, [illegible] ter passiones [illegible].

Primò, quia ea, quæ turpiora reputamus magis occultamus: propter hoc, quærentes delectationem in venereis se maximè occultant, quia reputant id esse magnam turpitudinem. Iob 24. cap. Oculus adulteri obseruat caliginem, dicens: Non me videbit oculus, & operiet vultum suum. Concupiscentia autem generaliter se occultat magis, quam iracundia; ideo se ex hoc turpiorem ostendit.

Secundò, quia quando aliquis agit ex insidijs, & in occulto reputat sibi minus licere id, quod agit, sicut qui alteri nocet in occulto, hoc facit, quia erubesceret in publico illud facere. Si autem crederet sibi licere non erubesceret in publico facere. Qui ergo in occultis agit, ex hoc ipso minus iustum iudicat. Concupiscentia ergo [illegible] est, quam ira, quæ publicè se ostendit. Vnde [illegible] non solum dixit concupiscentiam esse turpiorem ira, sed etiam iniustiorem.

Tertiò, quia quanto aliquid est magis manifestum, [illegible] est ei magis occurri [illegible]. Ita ergo iræ, quæ se manifestat potest magis subueniri, quam concupiscentiæ, quæ se occultat: ideo minus vituperabilis est ira, quam concupiscentia in hoc, quòd se manifestat. Quarta ratio est, quia ille, qui facit aliquod malum solum ex tristitia vegetatur, minus vituperabilis est, quam qui omnino sponte agit, sicut dicit ibi Arist. quod ille, qui iratus alicui iniuriam facit, non reputatur iniuriam facere, vel modicam reputatur facere. Sed ille, qui cum delectatione [illegible], reputatur facere iniuriam.

Iratus autem semper operatur cum tristitia, quia irascitur appetitus cum tristitia, vt dicitur secundo Rhet. qui autem concupiscit, sponte concupiscit, cum delectatio eum moueat, & non tristitia aliqua. Ideo concupiscentia [illegible] est, quam ira. De his Arist. [illegible]

[illegible] ira sit fortior concupiscentia, & alijs passionibus?

Quæst. C X L V I I.

QVæritur circa concupiscentiam, & iram, [illegible] fortior concupiscentia, & [illegible] passionibus [illegible].

Dicendum, quòd ira est vnica passio. Concupiscentia autem non est vna, quia sunt multæ concupiscentiæ. Nam alia in cibo, alia in potu, alia in generatione & aliæ in multis alijs rebus. Ideo non potest comparari concupiscentia iræ, secundum rationem [illegible] fortè dicetur, an omnes concupiscentiæ sint fortiores, quam ira. Et quoniam posset esse, quod aliqua species concupiscentiæ esset debilior, quam ira, & alia esset fortior, accipiatur concupiscentia pro maxima concupiscentia, scilicet, an illa sit fortior, quam ira.

Dicendum, quod [illegible] sunt multæ passiones, & [illegible] sunt fortiores reliquis, & tamen ipsæ inter se possunt comparari in fortitudine quantum [illegible], quod possunt facere, vel quantum ad modum faciendi.

[illegible] modus est conueniens comparandi aliqua, [illegible] in fortitudine. Nam fortitudo per se non apparet quanta sit, sed quia [illegible] ad opus, apparet magnitudo, vel paruitas eius ex re operata. Quantum ad hoc autem dicendum est concupiscentiam, siue amorem esse maiorem omnibus passionibus generaliter, sic quia patet potest, & specialiter esse maiorem ira. Et nunquam homo melius apparere potest, quam cum duæ passiones simul aliquem tenent, quæ aliquo modo sibi repugnant. Nam illa, quæ excluserit aliam, potentior est, amor tamen, siue concupiscentia captiuat passiones [illegible] omnibus maior est. Sic dicit Bernardus super Cantica sermone octogesimo quarto. O amor [illegible]

A præceps [illegible] non sinis, [illegible] omnia præter te, te contentum reddis, confundis ordinem, dissimulas vsum, modum ignoras totum, quod rationis, quod opportunitatis, quod pudoris, quod iudicij, quod consilij, vt videtur triumphas de teipso, & in captiuitatem redigis. Et idem Bernardus super Cantica, sermone octuagesimo, dicit: Amor reuerentiam nescit.

Ab amando quippe, [illegible] ab honorando amor dicitur: honorat sanè qui horret, qui stupet, qui metuit, qui miratur. Vacant hæc omnia penes amantem, amor sibi abundat, sibi veritas sommeli [illegible] capquas affectus. Ad iram quoque idem facit amor, quia eam specialiter superat; vnde cum quis fuerit iratus, [illegible] rit amor, qui excludere debeat iram, vel impediri ab ea, [illegible] Sicut dicit Seneca in tragœdia [illegible]

[illegible]

Vindicat omnes natura sibi [illegible]

[illegible] esse [illegible]

Odium quæ parit cum iussit amor [illegible]

Veteri sæpe cedunt ignibus iræ.

Quid plura [illegible]

Videat [illegible] iræ [illegible]

[illegible] Aristoteles [illegible] specialem mentionem de concupiscentia quantum ad fortitudinem suam, quod sit difficile contra illam pugnare; quod non dicit de ira, nec de aliqua alia, secundo Ethic. cap. tertio, scilicet Adhuc autem ex puero omnibus nobis connutritur, propter quod difficile est conterere hanc passionem contemporaneam vitæ. Et tamen tanto difficilius est conteri hanc passionem, quanto fortior est: ergo significatur cæteris fortior.

Item expressè dicit Aristoteles eodem capit. Difficilius homini pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram, cum ait: Adhuc autem difficilius voluptati pugnare, quam iræ: id est, difficilius est pugnare contra voluptatem, id est, concupiscentiam voluptatum, quam contra iram, quemadmodum ait Heraclitus: ergo simpliciter fortior est amor, vel concupiscentia, quam ira. De potestate, & violentia, & conditionibus amoris cæteris, siue concupiscentiæ, quando solus est siue quando cum alijs passionibus, latissimè dictum est libro nostro de amore, & amicitia, parte prima, per totam.

Concupiscentia autem, siue amor [illegible] conditionis D naturalis ponuntur secundo Regum, decimotertio capite circa finem. Si autem consideretur amor, & ira quantum ad [illegible], videtur ipsa ira esse fortior, quia ipsa vehementior est alijs passionibus.

Dicendum tamen, quod ipsa ferocior est, eo quod mouet ad malum, scilicet, vt repellat, amor autem mouet ad bonum sub ratione fruitionis. Ideo non potest esse motus eius tam ferox, & turbans: sicut motus iræ: immo, quanto fuerit amor vehementior, erit magis tranquillus, nisi sit aliquod impediens eum in affectione, vel passione [illegible]. Et propter istam ferocitatem, & turbationem maiorem, quam videmus in ira, quam in alijs passionibus [illegible] vehementiorem, vel fortiorem alijs ex parte modi.

[illegible] si sic consideretur effectus huius ferocitatis, apparebit E vehementiorem esse motum concupiscentiæ, non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte modi. Nam ira propter suam ferocitatem, & vehementiam in motu turbat rationem, ita vt rectè iudicare non possit circa iram, [illegible] alias res.

Concupiscentia autem propter vehementiam sui motus non solum turbat rationem impediendo, ne bene iudicet, sed etiam interdum totaliter tollit actum rationis, ita vt nihil intelligere possit bene, aut male, sicut est in venereis, sic dicitur septimo Ethicæ. de delectatione, scilicet [illegible] impedimentum ei, quod est esse prudentem delectationes faciunt, & quanto magis gaudet, puta eam, quæ venereorum: nullum enim vtique posset intelligere aliquid in ipsa. In omni ergo parte concupiscentia fortior est, quam ira. Nam ira [illegible], & magis contra appetens. Quod autem concupiscentiæ repugnat ex [illegible]

sua

[illegible] ipsa mouetur ad fruendum, ira autem ad destruendum. F

Fundamentum horum est, quia potestas, vel violentia passionis simpliciter accipitur ab obiecto suo, &c. quia non est obiectum aliquod magis potens mouere, quam obiectum concupiscentiae, eo quod aliud comprehenditur sub ratione boni sensibilis, necesse est amorem, siue concupiscentiam esse fortiorem ira, & caeteris passionibus.

An ira sit permansiua, quam concupiscentia [illegible].

Quaest. CXLVIII.

QVAERITVR, an ira sit magis permansiua, quam concupiscentia, vel e contrario?

Dicendum, quod concupiscentia simpliciter permanentior est, quam ira. Nam ira habet G modicam causam permanendi, quia ira non est, nisi appetitus vindictae, & sic iratus mouetur ad vindictam. Habito tamen termino necessario, cessat omnis motus, ideo habita vindicta cessat ira.

Item, qui iratus est conatur, vt non sit iratus, quia conatur habere vindictam, per quam ira cessabit, sicut qui mouetur, ideo mouetur, vt non moueatur, scilicet, perueniat aliquando ad terminum, in quo quiescat. Et sic cum ira non sit propter se, sed sit via ad aliquam, non est multum mansiua.

Tertio patet, quia interdum perit etiam sine vindicta, vt quando quis ostendit iram suam in verbis, etiam si non consequatur vindictam, cessat ira per hoc. Sicut patet de prima specie iracundorum, qui vocantur acuti, de quibus dicitur quarto Ethic. cap. de mansuetudine, quod H velociter irascuntur, & velociter quiescunt, & datur causa, scilicet, quia reddunt, vel manifesti sunt, idest, retribuunt vindictam, vel ostendunt iram, & vtrunque facit ipsam quiescere. Et sic in istis modicum manet.

Quarto, quia aliquando ira cessat per hoc, quod digeritur secundum temporis longitudinem, sicut fit in secunda specie iracundorum, qui vocantur amari, vt dicitur quarto Ethic.

Quinto patet, quia obiectum irae est malum quoddam, scilicet, nocumentum quod infertur proximo, licet inferatur sub ratione iusti. & sic non habet radicem ad perseuerandum: quia non est bonum aliquod, in cuius fruitione manere velit. Nam omnia facile homo fastidit, nisi sint valde bona, & [illegible].

Sexto patet, quia irae propter suam vehementiam repugnat diu manere: quia quando est aliqua passio valde impetuosa, [illegible] ex hoc ipso cito deficere. Sicut ignis valde magnus cito consumitur, eo quod propter suam magnitudinem consumit totam materiam, in qua est, & consequenter ipse deficit. [illegible] magna digerit cito totum euaporationem, & sic cito desinet esse.

Septimo patet, quia ira continue minuitur per tempora, quae sicut minuitur per hoc, quod [illegible] digeritur, [illegible] nulla digestio fieret, minueretur per diminutionem memoriae. Nam ira est appetitus vindictae propter iniuriam, vel paruipensionem existimatam. Quando autem sit recenter est existimatio iniuriae magna: quia species noua est in phantasia, & vehementius signat: cum vero tempus [illegible] se repraesentat, quia elongantur a [illegible], scilicet, ab omnibus imprimentibus in senium, & tanto magis debilitantur, quanto magis distant, & hoc est quanto maius tempus transiuit ab impressione [illegible]. Et ista est causa, quare si aliquanto tempore residentibus nobis ab ira post iniuriam illatam, si appareat coram nobis iniurians [illegible] iniuria, iudicatur maior, quam ante hoc, [illegible]: quia fit noua impressio in veteribus, ac si nunc nouiter species iniuriae imprimeretur phantasiae: ideo vehementius repraesentat, ita etiam est, cum quis refert nobis iniurias, quas passi fuimus, quia imprimitur quasi de nouo species iniuriae, & mouet vehementer.

Cum ergo continue veterescat in nobis species suscepta iniuriae, quotidie minuitur. Et sic deueniet aliquando ad hoc, quod omnino pereat: ergo non potest diu mansiua esse [illegible].

De concupiscentia autem non est sic: quia licet ipsa ex eo, quod passio est, & habetur cum quadam transmutatione corporali non possit manere longo tempore, saltem secundum eundem statum: tamen permanentior est, quam ira: qui accidit ex contrarijs, quam irae in omnibus supra positis.

De primo patet, quia concupiscentia non est tanquam via ad terminum, sed magis est, vt aliquid manens cum termino. Per amorem enim mouetur quis in ipsum delectabile, & habito illo non cessat amor, sed potius augetur: ideo habet e contrario causam permanendi. Vnde per totam vitam manet alicui concupiscentia circa aliquid habere, circa cibum, vel potum, & circa alia. Ista enim incipit cum hominis vita, & durat vsque ad mortem: sic dicitur secundo Ethic. quod difficile est abstergere hanc passionem tanquam connutritam nobis a puero, & contemporaneam vitae.

Ira autem nulli potest manere homini tam longo tempore, quia ipse periret: sic dicitur 4. Ethic. quod ira nunquam potest habere errorem ex omni parte, scilicet, quod irascatur homo, cui non deberet, & plus quam debet, & quando non debet, & maiori tempore, & ita de alijs circumstantijs. Et subditur ibi causa: quia malum seipsum destruit: & si integrum sit intolerabile est: ergo ira est intolerabilis si concurrerent defectus ex omni parte in eam. Patet etiam hoc in amaris, qui retinent iram longo tempore. Et dicitur ibi, quod isti sunt sibi molestissimi, & etiam amicis.

Nemo ergo posset iram longo tempore tolerare; quia cum tristitia manet semper cum ira: homo seipsum fugeret propter tristitiam, quam semper haberet, & nollet H viuere si semper, vel diu manendum esset. Sicut dicitur 9. Ethic. de istis, qui propter abundantem malitiam tristantur de seipsis, & non potentes se tolerare occidunt seipsos. Non est ergo permansiua sicut concupiscentia.

De secundo patet, quia concupiscentia non est solum vt motus, sed vt quasi quaedam forma imperfecta, & in motu non perit forma imperfecta habito termino, sed perficitur. Sic amor ad rem non habitam mouet, & cum habita fuerit, magis amatur, & delectatur in ea amans. Propter hoc etiam mansiua est concupiscentia. Vnde si satietas non obstaret, & fatigatio organorum indesinenter immaneret aliquis delectationi sensibili, ad quam semel incipit.

Ratio tamen iudicat non esse bonum talibus delecta- I tionibus diu immanere, & sic impeditur. Sicut fit in incontinentibus qui licet aliquando vincantur a passione, postea tamen per rationem recedunt ab illa. Aliquando autem impeditur quis in delectatione propter fatigationem organorum sicut in videndo, audiendo, & in caeteris sensationibus. Nam licet delectabiliter quis audiat, & videat aliquid, fastidit postea propter fatigationem, quae fit in organo, vt dicitur septimo Ethic. circa finem. Et est hoc generale, quod quanto aliqua delectatio sensitiua, magis est appetibilis, magis circa illam fatigantur organa, idest, minori tempore potest quis manere in actu illarum delectationum, quam aliarum. Sicut inter sensitiuas delectationes, quae sunt in tactu, & gustu sunt maiores, & tamen organa in illis citius fatigantur, quam in alijs, & laboriosior fatigatio redditur quanto delectationes istae magis materia- K liter percipiuntur.

Ob hoc ergo nullus homo potest velle semper eandem delectationem sensibilem quantumcunque magna sit, sed cum aliquantulum perceperit illam fastidit. Et ista est causa, quare gaudemus in mutationibus rerum, scilicet, quia eadem res post modicum tempus venit in fastidium. Cum autem sint omnino continua, nihil potest in fastidium venire, vt dicitur septimo Ethic. in fin. Et sic circa eandem delectationem sensibilem fit mutatio: quia cum semel quis fastidierit eam, derelinquit eam ad tempus, quousque organa iterum fortificentur. Et tunc denuo incipimus desiderare delectationem illam, hoc modo concupiscentia potest hominis manere per totam vitam: continue autem manere sine mutatione non est possibile, saltem per vnam diem.

Ira autem nec continue manet, nec etiam consumitur, sicut

sicut concupiscentia, ideo minus mansiua est. De tertio patet, quia ira potest perire per verba sine effectu vindictæ, amor autem non perit, cum quis non peruenerit ad amatum, sed semper fortius amat quousque peruenerit.

Ratio est, quia amans mouetur propter obiectum, ideo quousque peruenerit non cessat motus. Iratus autem mouetur interdum principaliter ad habendum vindictam, vt patet de amaris, & difficilibus supra quæstione 145. Et amari, quia non quærunt principaliter vindictam, sed vt excludant tristitiam, quam habent, perdunt aliquando iram sine retributione, scilicet, quia tristitia cessat. Difficiles autem: quia vindicari principaliter petunt, non commutantur ab ira quousque retribuerint, quarto Ethic. Concupiscens autem nihil attendit principaliter, aut minus principaliter, nisi ipsum delectabile: ideo quousque assequitur; illud non cessat. Concupiscentia ergo ex hac parte permanens est.

De quarto patet, quia amor non potest digeri sicut ira, quia ira dicit inflammationem quandam sanguinis factam, quia cessante ira requiescit. Et quia illa inflammatio est aliquid corporale potest digeri, & cessare. Amor autem licet fit cum quadam transmutatione corporali non consistit præcipue in transmutatione illa, sed in hoc, quod tendit in obiectum. Ideo per digestionem non cessat.

De quinto patet, quia concupiscentia manet sub ratione cuiusdam boni fruibilis, quod propter se appetibile est secundum sensum: ideo nisi organum fatigaretur, vel ratio prohiberet semper duraret delectatio, essetq; concupiscentia mansiua in æternum, cum obiectum semper maneat fruibile, vt sup. dictum est.

Obiectum autem iræ cum non sit aliquando bonum, sed potius nocumentum inferendum, non habet in quo hominem oblectare possit, vt semper in ira manere possit. Et ex hac parte est maxima differentia inter concupiscentiam, & iram. Quia concupiscentia est de bono delectabili mouente ad fruitionem, quod quanto fuerit maiori tempore præsens, tanto ex seipso maiorem causat delectationem, cum semper addatur aliquid delectationi præcedenti per continuationem. Ideo semper maior esse deberet, & sic verè esset ex parte obiecti, nisi fatigaretur organum, vel ratio prohiberet, vt dictum est. Ira autem cum semper habeat tristitiam præsentem, quæ est malum quoddam, quanto magis durauerit, tanto maior esset ex seipsa: nisi per accidens minuatur, & quanto esset deterior, tanto esset intolerabilior, vt dicitur quarto Ethic. sic apparet in amaris, de quibus dicitur ibi, quod retinent in seipsis iram longo tempore.

Et ob hoc sunt molestissimi sibi, & amicis. Et sic ira non habet radicem ad manendum; concupiscentia autem habet radicem magnam ex parte obiecti. De sexto patet, quia iræ propter suam magnitudinem repugnat diu manere, non autem concupiscentiæ. Aliquis autem dicet, quod etiam concupiscentia magna est: quia maior est, quam ira, vt ostensum est sup. q. præced: & q. 134. Dici potest vno modo, quod concupiscentia fortior est, quàm ira; est tamen tranquillior. Ira autem non consumitur cito, ex solo, quod magna est, sed ex eo quod est magna ad consumendum, sicut patet in exemplo de igne posito. Nam ignis est consumptiuus, & quanto fuerit maior, tanto magis consumptiuus. Ideo quando fuerit ignis valde magnus, citò consumet materiam, in qua est, ideo quanto fuerit maior, tanto citius desinet esse. Ita in ira: quia ipsa est quædam inflammatio facta in sanguine circa cor, vt dicitur primo de Anima: Ideo quanto fuerit maior calor, tanto citius euaporabit materia illa inflammata. Et sic ira, quanto fuerit maior, tanto citius desinet.

De concupiscentia secus est: quia licet sit fortior, quam ira, est tamen dulcis, & blanda: quia non mouet ad consumendum, sed ad fruendum: ideo non oportet, quod quanto fuerit maior, tanto citius desinat. Et hoc verum ex seipsa: quia immo quanto esset maior, tanto deberet durare, licet per accidens propter fatigationem organi non pôt semper manere, vel diu delectatio intensa, sed oportet eam minui incipiente organo fastidire, vel perire, si omnino organum fatigetur, & tamen semper erit magis permanens, quam ira; cum ira non solum per accidens,

A sed etiam ex seipsa habeat, quod pereat, delectatio autem licet per accidens pereat, vel immutatur, ex seipsa, idest, ex parte obiecti haberet, quod semper maneret.

De septimo dicendum, quod ira deficit interdum per hoc, quod minuitur æstimatio iniuriæ, vel perit memoria eius propter diuturnitatem temporis, & absentiam iniuriantis. De amore autem, siue concupiscentia non est omnino simile: quia licet propter abundantiam amicorum interdum fiat obliuio quædam amicitiæ, vt dicitur octauo Ethic. tamen facilius fit obliuio iniuriæ, quam amicitiæ: quia natura magis inclinatur ad retinendum memoriam boni, quod est sibi connaturale, & conseruatiuum, quam eius, quod nociuum est.

Amicus autem bonum quoddam est ipsi, cuius amicus est, octauo Ethic. Ira autem licet sit bonum ipsius, cuius
B est, scilicet, ad vindictam: habet tamen secum malum quoddam, scilicet, tristitiam, quæ naturæ inimica est: ideo homo naturaliter facilius obliuiscitur iræ, quam amicitiæ, nisi per accidens aliud fiat. Et sic ira est minus permansiua, quam concupiscentia.

Quid sit ira, & eius multæ ponuntur diffinitiones.
Quæst. C. X L. I X.

QVæritur nunc circa generationem, & corruptionem iræ, & per hoc quæritur primo, quid sit ipsa ira?

Dicetur, quod de ira multæ dantur diffinitiones. Quidam enim dicunt, quod ira est appetitus contrarij doloris: sic dicitur primo de Anima. Alij dicunt,
C quod ira est appetitus vindictæ. Alij dicunt, quod ira est accensio sanguinis circa cor, vel ipse sanguis accensus circa cor. Et sic diffinitur primo de Anima. Alij dicunt, quod ira sit appetitus cum tristitia punitionis apparentis, propter apparentem paruipensionem ipsius, vel eorum, quæ circa ipsum sunt inconuenienter facta, sic diffinit Aristoteles secundo Rhet. cap. 2. Alij dicunt, quod ira sit quidam motus factus in anima ad vindictam propter paruipensionem apparentem.

Considerandum circa hoc, quod sicut dicit Aristoteles primo de Anima, in dandis diffinitionibus differt: quia aliter diffinit Physicus, & aliter Dialecticus. Physicus enim diffinit per materiam, Dialecticus autem per rationem, vel speciem.

Ratio huius est, quia consideratio Physici est circa ma-
D teriam, & motum, idest, circa corpora mobilia. Ideo, cum debeat diffinire aliquid secundum genus artis suæ, oportet quod materiam consideret, & per illam diffiniat. Dialecticus tamen non est artifex realis, sed rationalis: ideo non considerat res, sed rationes rerum, a quibus accipiunt species. Ideo si debet diffinire secundum genus artis suæ non potest diffinire per materiam, nec per causas extrinsecas: quia ipse nihil horum cognoscit, nec considerat, sed diffiniet per rationem, scilicet, per illa, quæ reddunt rationem speciei; scilicet, & per genus & differentiam, quæ sunt rationes quædam sumptæ a rebus, & non sunt res. Et ponit exemplum de domo; quam aliter naturalis diffinit, & aliter Dialecticus. De ira idem est: quia potest diffiniri modo naturali, & sic ponetur materia in definitione, vel modo Dialectico; vt ponatur ratio, vel species. Dicit ta-
E men Philosophus ibi, quod illæ diffinitiones nô sunt perfectæ, sed perfectiores diffinitiones erunt circa res naturales illæ, quæ tangunt vtrunque. Ita autem in diffinitionibus istis sunt quædam solum naturales, aliæ solum Dialecticæ, & aliæ complectuntur vtrunque. Naturalis diffinitio est hic, vt dicit Philosophus 1. de Anima, illa, scilicet: ira est accensio sanguinis circa cor, vel sanguis accensus est circa cor. Nam illa est materia iræ, quia in ira fit propriè transmutatio in sanguine, qui accenditur circa cor ex euaporatione fellis. Et hic non tangitur aliquid de ratione, vel specie ipsius iræ: quia non tangitur propriè quid sit ira, sed in quo sit, vel in quo gignatur, & de hoc magis dicetur sequenti quæstione. Aliæ diffinitiones erant dialecticæ, & est vna, quam ponit Aristoteles primo de Anima, scilicet, 1. *Diffin.*
Ira est appetitus contrarij doloris.

Hic tangitur totum, quod pertinet ad rationem, sine specie

spe-

speciem iræ. Et non tangitur causa materialis, in quo sit transmutatio iræ. Nam ad rationem speciei constituendam requiritur genus, & differentia, & vtrunque ponitur hic. Nam in quantum dicitur appetitus tangitur genus: quia appetitus est genus ad omnes passiones, tam partis irascibilis, quam concupiscibilis.

Per hoc, quod dicitur contrarij doloris, differentia tangitur, secundum quam ira ab omnibus passionibus differt. Nam quædam passiones mouent ad bonum, vt amor, & desiderium, aliæ ad malum, vt inuidia, & odium. Et per hoc, quod dicitur doloris, signatur, quod ira est de passionibus, quę sunt ad malum, cum dolorem appetat, qui quoddam malum est. Nam ira desiderat nocere ei, cui irascitur. In quantum dicitur contrarij distinguitur ira ab omnibus passionibus, quę sunt de malo, scilicet, odio, inuidia, tristitia, & sic de alijs. Nam quædam passiones sunt de malo in quantum malum est, sicut odium: quia per odiũ desideramus malum alicui, vt solum ei malum sit. Tristitia etiam de malo est, in quantum malum est, scilicet, in quantum est nociuum nobis inflictum. Idem de dolore. Ira autem est de malo in ratione boni, scilicet, in quantum pœna, vel nocumentum illud datur loco culpæ commissæ. Et hoc innuitur, cum dicitur contrarij doloris, scilicet, quod si aliquis dolorem intulit cogatur tolerare dolorem. Et hoc pertinet specialiter ad iustitiam secundum legem contrapassi, scilicet, oculum pro oculo, dentem pro dente, liuorem pro liuore, Exod. 21. c.

Quiá est iustitia secundũ legẽ contra passi.

Quæ lex ponitur ibi tanquam iusta, licet de ea disputet Arist. an sit simpliciter iusta 5. Ethic. c. 8. Et verum est, quod in quibusdam est iusta, non tamen simpliciter. Alio modo intelligitur contrarij doloris, vt pertineat hoc ad iustitiam simpliciter. Nam reddere pœnam pro culpa ad iustitiam pertinet, siue sit talis pœna, qualis fuit culpa, vt in contrapassum, siue non, sicut ille, qui furatus est, flagelletur vel occidatur: quia non datur pœna contra passum ibi. Vtrobique tamen est contrarius dolor, idest, dolor, quem pœna inducit est contrarius culpæ secundum quandam rationem generalem, scilicet: quia in commissione culpæ, vt in furando gauisus est plus, quam debuit accipiendo alienum; In pœna debet dolere magis, quam voluit, & magis, quã alias doleret. Et sic est iste dolor contrarius, quia sicut gauisus est in superabundantia, ita tristatur in superabundantia respectu tristitiæ, quam habiturus esset, si non furatus fuisset, scilicet: quia non habuisset tunc istam tristitiam, sed solum eas, quæ naturaliter accidunt. Nunc autem habet istam sponte inflictam super eas quę alias accidunt. Et sic est directè contrarietas, scilicet, inter gaudium in extremo, & tristitiam in extremo.

Talem autem tristitiam, & dolorem appetit inferre iratus. Ideo est appetitus contrarij doloris ipsa ira. Hic tamen non tangitur materia iræ; quia non dicitur, cuius est vel in quo est, vel quid transmutetur in generatione irę; ideo est ista diffinitio purè dialectica.

2. diffinit. Alia diffinitio etiam erat dialectica, scilicet: ira est appetitus vindictę, & est eadem cum pręcedenti, quia ponitur hic appetitus sicut in illa, & in quantum dicitur: vindictę, est differentia, & idem est, quod contrarij doloris: quia vindicta est dare nocumentum pro nocumento. Et sic datur in ratione compensationis, quod pertinet ad rationem iustitiæ, siue accipiatur specialiter sicut in contrapassis, siue generaliter pro omni inflictione pœnæ secundum legem. Et etiam hic non tangitur materia, vel subiectum iræ, quod pertinet ad Physicum. Ideo ista diffinitio est dialectica.

3. diffinit. Aliæ duæ diffinitiones sunt plenę: quia tangunt aliquid quod pertinet ad dialecticum, scilicet, rationem, vel speciem, & aliquid, quod est ad Physicum, scilicet, materiam vel causas extrinsecas. Et prima est, quæ ponitur secundo Rhet. Ibi dicitur, quod ira est appetitus. Et quantum ad hoc est dialectica: quia tangit genus.

Dicitur etiam, cum tristitia, & quantum ad hoc est aliqualiter naturalis, quia tanguntur causæ generationis. Ira namq; necessariò hẽt tres passiones concurrentes ad suam generationem, scilicet, tristitiam, desiderium, & spem, vt ostendetur sequenti quæstione; tristitia autem prima est, quia non irascitur aliquis, nisi quia tristatus est de malo,

F quod sibi inflictum est. Vnde si aliquando alicui malum infligatur, & non tristetur, vtpote quia sponte tolerat, vel vult sibi inferri, aut non, iudicat istud esse malum, non irasceretur infligenti. Et tristitia non solum est causa in generatione iræ, sed etiam permanet semper cum ea. Nam si aliquando cesset esse tristitia in iniuria passo, & cessabit ira. Sed ista tristitia semper manens mouet ad appetitum vindictæ, quæ postea tolletur per vindictam, sicut dicitur 4. Ethi. quod punitio quietat impetum iræ delectationem pro tristitia faciens. Vnde Aristot. potius posuit hic tristitiam, prout est causa conseruans iram, quam prout requiritur ad eius conseruationem, quia dixit: Ira est appetitus cum tristitia, idest, manens cum tristitia. Et non dixit appetitus ex tristitia, idest, natus ex tristitia. Dicitur etiam punitionis, idest, quod non est appetitus ad punitionem. Et

G hoc pertinet ad differentiam, per quam ostenditur, quod ira est de illis passionibus, quæ sunt ad malum, quia punitio quoddam malum pęnale est. Dicitur etiam apperentis, & hoc pęrtinet magis ad rationem iræ: quia per appetitum punitionis conuenit ira cum odio & inuidia. Odium tamen non quærit specialiter, an sit punitio apparens, vel occulta: quia solum quærit malum alicui: & ideo quomodocunque malum sit, non curat, nisi per accidens, ex hoc quod est punitionem esse manifestã, si sit maius malum: quia tunc per odium magis vellet quis punitionem manifestam, quam occultam inferri ei, quem odit. Iratus autem specialiter vult punitionem apparentem, non in quantum maius malum est, sed quia per hoc directè satisfit ei. Nam ipse vult inferre pœnam ei, cui irascitur. De ratione autem pœnæ est, quod sit sensibilis, & inuoluntaria, & af-

H flictiua. Si autem punitus non sentiret malum, quod sibi infertur, non esset pœna. Ideo iratus vult, quod ille sentiat & non solum, quod sentiat, sed etiam quod credat istam pœnam sibi infligi in retributione culpæ. Et tunc sufficit irato, vel satisfit, de hoc dictum est sup. q. 127.

Hoc autem est esse punitionem apparentem, idest, quæ appareat ipsi punito, & quod appareat sibi, idest, constet istam pœnam inferri pro culpa commissa. Et hoc est, quod dicitur: punitionis apparentis. Nam quod de ista punitione alijs, quam ipsi percusso constet, non curat iratus, sed in quantum per hoc appetit quandam gloriam apud alios forte ad tollendum aliquam ignominiam, quam susceperat, vel vt apparet ipsum esse potentem, alias autem de apparentia punitionis ad alios non curat. Dicitur: propter apparentem paruipensionem.

I In hoc tangitur motiuum iræ, quod pertinet aliquo modo ad causam efficientem. Nam iratus non irascitur propter quodcunque malum, sed solum propter paruipensionem. Vnde in solis illis, in quibus reperitur aliqua paruipensio, ira causari potest. Et quia sunt multæ species paruipensionis, sunt multæ causæ irascendi: De hoc dictum est supra quæst. 130. Et dicitur: Propter apparentem, idest, existimatam. Nam interdum causatur ira, vbi non est vera paruipensio, sed putatur se aliquis paruipendi, & interdum quis paruipenditur: & quia non putat se paruipendi, non irascitur.

Dicitur etiam: sui, vel eorum, quæ sua sunt, vel ad ipsum pertinent. Nam non irascitur quis de quacunque paruipensione, sed solum de illa, quæ ad ipsum pertinet aliquo modo. Quia de illis, quæ ad nos nullo modo perti-

K nent, non curamus, an benè, vel male se habeant; & quia siue quis in persona sua paruipendatur, siue in eis, quæ ad ipsum pertinent, ipse vtroque modo paruipenditur ex vtroque ira oritur, vt ostensum est sup. q. 129.

Dicitur etiam: non conuenienter factam, idest, quod paruipensio non fiat iustè, scilicet, quod putetur non fieri iustè. Nam si ille, qui paruipensus est, putaret se iustè paruipendi non irasceretur: sed quia credit indebitè fieri, irascitur. Quod patet, quia iratus appetit vindictam, quod est appetere retributionem in pęnam pro malo, quod alius fecit. Et istud est appetere pœnam, in quantum iusta est: quia aliàs iratus appeteret pœnam in infinitum, quod falsum est. Qui tamen scit, vel putat se iustè paruipendi, scit, quod non potest iustè appetere malum paruipendenti: ergo non potest vindictam appetere, quod est appetere malum sub ratione iusti. Et sic non potest irasci, quod est

vindi-

vindictam appetere. Ista diffinitio Arist. est completissima, quia tangit pulchrè conditiones iræ, scilicet tam efficientē, quam finalem, & generationem eius, & etiam rationem dialecticam. Alia autem diffinitio eadem est cum ista, & non tangit tot proprietates iræ, licet videatur esse tradita formaliter secundum modum diffiniendi communem. Et cum dicitur, quod ira est motus, tangitur genus: quia omnis passio est quædam transmutatio, vel non sine transmutatione. Etiam in hoc tangitur modus diffiniendi physicus, quia physicus considerat de motu. Vnde sicut dicere, quod ira est accensio sanguinis, est dicere subiectum iræ, & motum ipsum: ita dicendo, quod ira est motus, aliquo modo tangitur subiectum, licet non in speciali.

Diffinitio quinta.

Dicitur etiam animæ, scilicet sensitiuæ, quia in ea est iste motus appetitus, & per ipsum fit quædam vera transmutatio corporalis, & illa fit in sanguine, qui inflammatur, sicut dicebatur in diffinitione data a physico.

Dicitur etiam propter vindictam, & tangitur obiectū, vel causa finalis: quia id, ad quod iratus mouetur est vindicta.

Dicitur autem propter apparentem paruipēsionem, & tangitur causa motiua, quæ pertinet aliquomodo ad efficientem. Hoc modo posset quis dare diuersas diffinitiones de ira naturales, vel dialecticas, vel ex vtroque commixtas; sed plenissima omnium est illa Arist. 5. Rhetoricorum.

Cap. 2.

De generatione, & corruptione iræ. Quæstio CL.

De modo generationis iræ.

QVæritur nunc de generatione, & corruptione iræ. Dicendum, quod sicut dictum fuit supra q. 122. ad iram conueniunt tres passiones, scilicet tristitia, desiderium, spes: modus autem est, quia ira causatur ex paruipensione existimata. Fit autem paruipensio multipliciter, sicut dictum est sup. quæst. 130. & dicetur sequenti quæstione. Quandocunque autem putatur fieri aliqua paruipensio, ratio iudicat paruipensionem esse factam, vel ipsa phantasia, vt dicitur 7. Ethic. 8. Et quia paruipensio existimatur malum quoddam, & est præsens cum nobis illata sit, sequitur tristitia: quia tristitia naturaliter sequitur ad omne malum præsens. Et tunc per tristitiam mouetur homo ad vindictam inquantum vellet homo abijcere tristitiam tanquam inimicum naturæ. Et directè non potest abijci, nisi per contrariam delectationē vellet tristatus delectari. Et ista delectatio est in hoc, quod ipse inferat pœnam illi, qui sibi intulit. Et hoc est vindicta, sic dicitur 4. Ethic. quod punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens. Surgit ergo post tristitiam desiderium cum isto desiderio debet esse simul species, quia non desideraret quis vindictam si desperaret se posse habere illā, sic dr 2. Rhet. scilicet i delectabile quidem est existimare adipisci ea, quæ appetuntur. Nullus autem ea, quæ apparent sibi impossibilia, appetit. Iratus autem appetit sibi possibilia. Et sic surit simul tristitia, desiderium, & spes. Desiderium autem pertinet propriè ad ipsam iram, & prædicatur de ea, cum dicimus iram esse appetitum. Causatur autem istud desiderium in irascibili potentia ex solo iudicio rationis, vel phātasiæ. Nam cum iudicatum est iniuriam factam esse, statim insurgit appetitus iræ quasi syllogizans oppugnandum esse eum, qui iniuriam, vel paruipensionem fecit, vt patet 7. Ethi. cap. 8. & declaratū est supra quæst. 141. Iste autem motus iræ quantum ad hoc est solum quidam motus appetitus: & ideo non est nisi motus animalis. Quia tamen vis irascibilis, cuius est iste appetitus, est specialiter alligata alicui parti corporis ad motum animalem factum in ipsa, sequitur quædam trāsmutatio in partibus illis, in quibus est. Et quoniam principaliter sunt istæ virtutes in corde, ipsum cor valde turbatur, ita vt in nulla passione tanta turbatio sit. Et quia illi motui competit calor tanquam instrumentum, eo quod homo non coarctatur intra seipsum, quod pertinet ad tristitiam, quod fit in timore, sed dilatatur, & extenditur ad insequendum. Et quia motus iræ est ad resistendum, & destruendum rem nociuam, non debet esse calor leuis, & blandus, sicut est calor sanguinis, quia talis pertinet ad passionem amoris, sed calor vehemens distemperatus, & consumens, qualis est calor coleræ. Ideo in motu iræ pri-

A mum, quod mouetur est colera. Et competit hoc, quia colera est valde calida, & facilis ad motum super ceteros humores. Et propter hoc non est aliqua passio tantam velocitatem habens in motu suo, sicut ira. Sic dicitur 7. Ethic. c. 8. quod propter calorem, & velocitatem naturæ iratus non perfectè audit rationem, sed mox vt ratio, vel phantasia manifestauerit, quod facta est iniuria ira mouet ad oppugnandum, non expectata determinatione rationis, scilicet an appetenda sit vindicta, & qualiter, & quantum, & quanto tempore irascendum sit. Sed dicitur, quod est ira, sicut ministri veloces, & sicut canes latrantes. Per motum coleræ mouetur sanguis: nam colera est calidior sanguine, & cum ipsa fuerit mota, sanguis calefit, & inflammatur: non autem quilibet sanguis, sed ille, qui est circa cor, quia vt dictum est subiectum passionum B animæ principaliter est cor, & sic in sanguine, qui est circa cor, fit ista inflammatio. Et hoc est, quod dicit primo de Anima Arist. iram esse sanguinem accēsum circa cor, vel accensionem sanguinis circa cor. Et quia sanguis non inflammatur immediatè, cum ipse non pertineat directè ad iram, sed ad amorem inflammatur propter coleram. Et hoc est, quod dicit Damasc. sanguinem accendi in iratis ex euaporatione fellis, idest, coleræ, quæ est amara. Et propter hoc secundum eum prima ira fellea appellatur, quia a felle ortum habet. Et iste est modus generationis iræ, propter quod homines magis colerici, & habentes sanguinem magis inflammabilem, facilius irascuntur.

Circa corruptionem, vel cessationem iræ dicēdum, quod multis modis cessat, vel mitigatur, vt magis dicetur seq. q. Generaliter tamen dicendum, quod ira vno modo cessat C per retributionem. Iste enim est modus directus cessationis iræ. Nam ira est quidam motus ad vindictam: omnis autem motus cessat habito termino; ideo retributione habita, est necesse iram cessare, sic dicitur 4. Ethi. quod puniendo quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens. Et non est alius modus ita naturalis cessandi iram, sicut iste, cum ira secundum se non ordinetur ad aliud, nisi ad vindictam. Alij aut modi cessandi sunt quasi per accidens, sicut contingit in alijs motibus, interdum cessare motum non habito termino, sed illud per accidens est. Nam per se motus non vult, nisi terminum: est autem ex defectu mobilis, aut virtutis mouentis, aut ex impedimēto ab extrinseco cesset motus nondum habito termino, est cessatio per accidens. Alius modus est per ostensionem, scilicet quando quis non habens in promptu posse D retribuere, ostēdit ira suam in verbis, & motibus exterioribus, & ira per hoc cessat. Et iste modus est in prima specie iracundorum, qui dicuntur acuti. De quibus dicitur 4. Ethic. quod velociter irascuntur, & velociter quiescūt, quia redeunt, vel manifesti sunt, idest quia retribuunt puniendo, vel manifesti sunt ostendendo iram exterius. Et sic ponitur vterque modus in eis quasi per vtrunque ira cesset cito. Et ratio est, quia ista ostensio iræ facit eam euaporare. Nam ira, quæ non ostenditur in verbis, nec in aliquo gestu exteriori diuturnius manet, sicut ignis, qui est opertus tardius extinguitur, sicut dicit Greg. 5. Moralium, quod ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat. Tertius modus est per digestionem longi temporis. Nam cum ira faciat inflammationem quādam coleræ, & sanguinis, non cessabit ira quousque iste motus E inflammationis residat, & extinguatur, & ad hoc fit digestio quædam, idest quod paulisper consumitur inflammatio, sicut olla bulliens abstracto igne, paulisper cessat a bullitione, quousque penitus residat. Et iste modus est tardior, quam præcedens. Nam præcedens est quidam modus vindictæ. Nam ex eo, qd quis ex ira clamat, & ostensiones exterius facit quodāmodo se vindicat, licet non fit vindicta directa sicut in retributiōe. In isto aūt modo, quia est per digestionē tardius ira cessat. Consueuit tamen digeri, & euaporare facilius in eis, qui propter irā plorant, sicut fit in paruulis, & mulieribus. Nam fumositas inflammationis vlterius resoluntur in lachrymas. Et illa est quædam digestio iræ, & euaporatio. Et signum est, quia illi, qui ex ira plorant lachrymas habent magis calidas, quam alij, quod fit ex inflammatione sanguinis, & motu coleræ in interioribus. Videmus etiam, quod qui plorauerint

Primus modus cessationis iræ.

Secundus modus.

Tertius modus.

tunt propter susceptam injuriam perdunt vim iræ. Vnde postea non irascuntur, etiam si agendum sit ad punitionẽ iam non possunt habere impetum fortem: quia euaporauit per lacrymas. Vnde mouentur remissè ad vindictam, sicut illi, qui non patiuntur motum iræ. Quando autem nihil istorum est, ira longo tempore indiget ad digestionem. Sic fit in amaris, qui sunt in secunda specie iracundorum, de quibus dicitur 4. Ethi. quod iram retinent longo tempore, & nemo eis potest suadere: quia non sunt manifesti, & dicitur, quod ad digerit eaiam in eis tempore indiget, idest longo tempore, & tamen aliquando completur ista digestio, & cessat omnino ira.

4 Modus. Quartus modus est per obliuionem. Si quis enim ex aliqua causa obliuiscatur iniuriæ sibi inflictæ necesse est irã cessare, quoniam ira est desiderium vindictæ propter apparentem paruipensionem, & appetitur pœna tanquam G satisfactiua pro culpa. Et tamen si obliuio fiat iniuriæ nihil est, pro quo possit peti pœna satisfactoria, ideo facta obliuione iniuriæ non est possibile manere iram: quia nõ appeteretur tunc vindicta cum non esset, de quo appeteretur. Isti ergo sunt quatuor modi valde generales cessandi iram, scilicet per retributionem, per ostensionem, siue euaporationem, per digestionem, per obliuionem.

De proprietatibus iræ magis apparentibus. Quæstio CLI.

QVæritur de proprietatibus iræ. Et licet illæ multæ sint, tangentur tamen aliquæ earum, quę magis apparentes sunt. Prima est, quod ira gignitur concurrentibus tribus passionibus, scilicet tristitia desiderio, & spe: H sunt enim passiones aliæ quædam simplices, quæ non exigunt passionem aliquam præcedere ad hoc, quod ipsæ sint sicut est amor, & similes, ira tamen sine istis tribus non fit. Nam oportet prius tristatum esse per iniuriam susceptam eũ, qui debet irasci, deinde sperari, quòd possit vindictã habere, & postea illam desiderare, vt declaratum est pręced. q. Vnde contra illos, de quibus non speramus vindictam habere posse non irascimur, sed timemus, vel tristamur, vt dicitur 2. Rhet. Et ob hoc ira vocatur passio generalis scilicet quia ad eius generationẽ multa concurrunt, vt ostensum est sup. q. 122.

2 Propriet. Secunda proprietas est, quod ira habet duplex obiectum. s. vnum bonum, & aliud malum. Sunt enim quædã passiones habentes vnicum obiectum, sicut amor, delectatio, fuga, & similes. Aliæ autem habent duo obiecta, vt o- I dium, & inuidia. Nam odium malum vult, & alicui illud vult. De inuidia idem est, sic etiam circa iram: quia iratus vult pęnam alicui inferre, & sic tam pęnam, quam ipsum, cui infert respicit. Differt tamẽ ira ab alijs: quia quædam sunt, quæ habent duo obiecta bona, & quædam duo mala: ira autem vnum bonum, & alterum malum. De primo patet, vt de amore amicitiæ. Nam si sit amor concupiscentiæ vnicum obiectum habet scilicet bonum concupiscibile. Si autem sit amor amicitiæ, duo habet scilicet eũ, quem amat, & illud, quod pro eo amat, vel vult: quia amicus, bonum vult amico, scilicet esse & viuere, & quæcunque alia bona, vt patet 8. Ethic. Hic autem vtrunque bonum est. Nam amicus est bonum quoddam amico suo, vt dicitur 8. Ethi. Amicus factus bonum est ei, cui amicus est circa quod amico volumus bonum est. K

De secundo patet, vt de odio. Nam per odium malum volumus alicui, & ipsum vt malum reputamus. Nam ipsum, ad quem odium est iudicamus disconuenientem esse, & hoc est malum ei: etiam malum volumus inquantum malum est.

De tertio patet: nam in ira ille, contra quem irascimur, reputatur, vt quoddam malum nociuum nobis. Id autẽ, quod uolumus, licet videatur malum inquantum est pœna, tamen volumus sub ratione boni scilicet inquantum iusta est. Et ideo vindicta vocatur, quæ significat retributionem. Et in hoc ira specialiter differt ab odio: quia tam ira, quam odium idem volunt materialiter, & tamen odium vult malum alicui solum, vt malum illi sit. Ira autem non vult malum nisi inquantum est iustum. Pertinet enim ad iustitiam pœnam pro culpis retribuere. De his

F ostensum est sup. q. 122. Tertia proprietas est, quod ira sequitur aliqualiter rationem. Considerandum autem, q. 3 Propriet. nulla passio secundum se sequitur rationem totaliter nisi a ratione comprimatur. Quod fit propter virtutem moralem: quia aliàs passiones essent rationales secundum essentiam, si esset eis naturale totaliter consequi rationem, sicut voluntas est appetitus rationalis per essentiam: quia sequitur naturaliter rationem, & est impossibile repugnare sibi scilicet eligendo contrarium eius, quod ratio iudicauerit. Et hoc facit voluntas, non quidem tanquam a ratione compressa, sicut ponuntur passiones, sed quia naturale est sibi hoc facere. Ideo dicitur 1. Ethi. in fine, quod est appetitus quidam rationalis: quia rationem sequitur; est aũt appetitus alius irrationalis, & tamen aliquo modo rationi obedit, sicut sunt passiones, dicit tamen quod appetitus, G qui est voluntas, habet rationem principaliter, passiones autem tãquam audibilẽ, & exaudibile, idest, quia audiũt, & exaudiunt rationem, cum autem de ira dicitur, quod rationem sequitur aliqualiter, non intelligitur inquantũ per virtutem regulatur: quia tunc generale est omni passioni, quod possit regulari per virtutem, & rationem sequi. Etiam non diceretur tunc, quod ira aliqualiter sequatur rationem, sed quia totaliter sequitur. Nam quando p virtutem regitur, in omnibus rationẽ sequitur: quia aliàs quantum ad illa, in quibus non sequitur rationem, peccatum esset, & inordinatio: sed intelligitur de ira quantum ad suam originem, quod sequitur aliqualiter rationem. i. quod est post rationem, quia non potest ira insurgere nisi prius ratio annunciauerit paruipensionem esse factam. Et tunc ira quasi syllogizans concludit esse oppugnandũ eũ, H qui iniuriam vel paruipensionem intulit, vt dicitur 7. Ethico. cap. 8. Concupiscentia autem, & ceteræ passiones non syllogizant nec sequuntur rationem, sed mox vt annunciatum fuerit eis de suis obiectis, mouentur in ea, quod maximè facit concupiscentia mouens ad fruitionẽ, vt ibi dicitur. Illud fuit satis sup. declar. q. 146.

Quarta proprietas est, quod ira non appetit pęnam infinitam, sed determinatam. Qui. o. irascitur desiderat vindictam, & illud est, quod retribuatur pęna pro culpa qđ pertinet ad quandam commensurationem. Ideo non appetit iratus magis de pęna, quam putat mereri ipsum iniuriantem. Vnde irati aliquando flectuntur ad misericordiam. s. qñ putauerint, quod iniuriantes eis æqualia passi fuerint, vt dicitur 2. Rhet. Aliæ autem passiones sunt, quę volunt immensum in obiecto suo, sicut concupiscentia est I ad delectationem. Et quanto fuerit maior aliqua delectatio tanto illam magis appetit vsquequo perueniatur in infinitum. Ratio huius est: quia quando aliquid propter se appetitur, sine mensura appetitur, vt dicitur 1. Polit. Ideo auarus pecuniam infinitam vult: quia eã propter seipsam; & non propter vsum principaliter amat. Et in hoc differt inter iram, & odium: quia licet vtrunque velit pęnã, siue malum, odium tamen vult malum alicui, solum vt ei malum sit. Ira autem vult malum alicui idest pœnam inquãtum iustè infligitur. Ideo non vellet ira pœnam in infinitum, sed solum quousque putatur accedere ad commensurationem. Odium autem vult malum alicui in infinitum, cum non velit propter aliquem alium finem. Sic dicitur Eccle. 12. inimicus si inuenerit tempus, non satiabitur sanguine. Et vocatur inimicus qui ex odio malũ vult, K & non qui ex ira. Vnde dicitur 2. Rhet. quod iratus si fiant multa miserebitur: odiens autem pro nullo, idest. Si multæ pœnæ inferantur ei, cui aliquis irascitur incipiet misereri, odiens autem pro nullo miserebitur, quantæcunque pęnæ infligantur: sed semper uolet plus de malo. De hoc dictum est sup. quæst. 123.

Quinta proprietas est, quod ira est magis naturalis, quã concupiscentia. Nam magis sequitur in hominibus per 5 Propriet. successionem hæreditariam, vt dicitur 7. Ethi. c. 8. ut declaratum est sup. q. 116.

Sexta proprietas, quod ira est magis apperens, quã ceteræ passiones. Nam propter uelocitatem naturæ, & ca- 6 Propriet. liditatem non audit perfectè rationem: ideo nescit se occultare sicut aliæ passiones, quæ magis rationem audiunt. Etiam ira habet signa exterius magis manifesta, quàm quæcũq; alia passio: quia omnia mẽbra turbãtur in

ea, vt dicit Grego. 5. moralium, & maximè ipsum cor: & per ista exteriora iodicamus manifestè aliquem iratum, quod in alijs passionibus non fit. Ideò dicit Arist. 7. Ethi. quod iratus manifestus est, & non est insidiator, sicut concupiscentia, quæ dolosa est, & occulta.

7 *Propriet.* Septima proprietas, quod ira minus turpis est, quam concupiscentia; quia licet rationem impediat, tamen in multis est magis excusabilis, de quo ponit quatuor rationes Arist. 7. Ethi. cap. 8. Et de his dictum est sup. q. 146.

8 *Proprietas.* Octaua proprietas, quia ita non est tam mala sicut odium. In passionibus. n. non inuenitur bonum, & malum nisi secundum, quod se habent ad intellectum scilicet qđ passio, quæ minus est ordinata per rationem habet magis de malo, & è contrario. Odium tamen magis repugnat rationi, quàm ira, quia odium vult malum pro aliquo inquantum malum est. Ira vero non vult malum inquantū malum, sed inquantum iustum. Et sic consonat cum iustitia: quia etiam iustitia vult pœnam alicuius, quæ est quoddam malum inquantum est iusta. Et sic odium erit omnino iniustum. Nam velle malum vt malum est, rationi repugnat. Etiam ira non excedit tantum in malo, sicut odium: quia odium vult malum sine mensura, ideo nunquam saturatur pœna, vt supra dictum est. Ira autem pœnam infligit solum, vsquequo credat esse satisfactum per commensurationem retributionis. De his dictum est supra. 147. q. Sed diceretur, quomodo potest velle odiens malum sub nomine mali: quia hoc includit contradictionē: quia malum, vt huiusmodi non est obiectum voluntatis, aut alicuius appetitus? Dicendum, quod odiens vult malum inquantum malum est. s. illi, quem odit, & illud non est malum sibiipsi, sed potius reputat vt bonum: quia cū iudicet eum, quem odit esse sibi quoddam malum, & disconueniens iudicat bonum esse sibimet velle malum illi sub ratione mali scilicet vt omnino pereat. Et tamē quod quis velit simpliciter aliquid sub ratione mali, vel sibimet sub ratione mali, non est possibile.

9 *Propriet.* Nona proprietas est, ꝙ ira est vehementior omni passione. Nam licet ex parte obiecti concupiscentia habeat maiorem fortitudinem, quam ira, & aliquando eam superet, tamen in modo est ipsa ira vehemētior idest ferocior, & feruentior. Et ob hoc est minus mansiua: quia propter suam magnitudinē ad consumendum non pōt diu manere, sed dum est nulla tantam ferocitatem ostendit, vt patet ex signis exterioribus. De quo sup. q. 133. & 147.

10 *Propriet.* Decima proprietas, quod ira non est ita fortis, sicut cōcupiscentia, qm concupiscentia vincit oēs passionē, & cā priuat, & ēt ipsam iram, & est difficilius pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram: quia nemo potest omnino contemnere cōcupiscentiam: De hoc sup. q. 147.

11 *Propriet.* Vndecima proprietas est, quod ira est modicum mansiua, & minus, quam concupiscentia, quia non habet aliquam radicem ad manendum. De quo sup. q. 148.

12 *Propriet.* Duodecima proprietas est, quod ira semper est propter aliquid factum contra nos, vel contra ea, quæ ad nos pertinent. Nam ira insurgit propter paruipensionem non th propter quæcunque, sed inquantum illa ad nos pertinet. Quia quod omnino alienū est, nō grauat nos, & quia ea, q̄ ad nos pertinent, sunt quodāmodo idem nobiscū paruipendendo illa videmur nos paruipendi. Sic dicitur 2. Rhet. quod ira fit propter apparentem paruipensionē eorum, qui in ipsum, aut in ipsius aliqua, idest, quando paruipenduntur ea, quæ sunt in homine, quod est ipsum paruipendere, aut paruipēndendo aliqua ipsius, idest, quę homo possidet, vel quæ ad ipsum pertinent. Et istud semper est aliquid factum contra nos: quia eis, quos putamus nobis benefacere nunquam irascimur. De hoc sup. q. 129.

13 *Propriet.* Tertiadecima proprietas est, ꝙ ira non solū est propter ea, quæ facta sunt contra nos, sed oportet quod illa habeat rationem paruipensionis. Nam si aliquid contra nos fiat, quod nullo modo putetur factum ex paruipensione, ira non curabit, cum ista sit ratio propria motiua iræ. Et est in omnibus illis, quæ iram mouent necesse est quandā iniuriam, vel reputari paruipensionem. Sunt autem tres species paruipensionis, vt dicitur 2. Rhet. scilicet, despectus, epireasmus, idest impedimentum consequendi propriam voluntatem, & contumelia. Est autem paruipensio A quis actus opinionis circa id, quod nullo videtur esse dignum, idest quod non meretur, vt aliquis aduertatur ad illud: nam ea, quæ videntur esse alicuius dignitatis, vel magnitudinis, siue bona, siue mala sint, non paruipendimus, sed ad ea aduertimus. Nam mala, quæ magnitudinē habent, timemus: bona autem habentia magnitudinem optamus. Quod autem non videtur esse alicuius magnitudinis, nec in bono, nec in malo, non timetur, nec optatur, nec aduertitur ad illud ac si non esset. Et istud est paruipendi. Huius positæ sunt tres species, & prima est despicere, scilicet, quando iudicamus aliquem non esse dignum aliquo honore. Et propter hoc non honoramus eum, non inferentes ei aliquod aliud malum dicimur illum despicere. Secunda species erat epireasmus, idest, impedimentum propriæ voluntatis. Et istud est cum quis impedit a- B lium, ne consequatur id, quod desiderat. Et istud debet esse sine desiderio alicuius vtilitatis. Nam si quis impediat alium à consecutione alicuius rei, quia ipse vult illā consequi potius pro se, vel impediendo eum intendit habere aliquam vtilitatem inde, non dicitur paruipendere. Cum verò sine desiderio alicuius vtilitatis impedit aliū; manifestum est, quòd despicit eum. Nam si timeret illū, putaret sibi prouenturum nocumentum ex hoc, & non impediret, vel si putaret illum dignum esse aliquo honore saltem vellet esse amicus eius, & non offenderet sine causa. Offendere ergo sic impediendo sine desiderio alicuius vtilitatis signum est magnæ paruipensionis, vt dicitur 2. Rhet. Tertia species est contumelia. Et ista est in voce, quando voce aperta loquitur quis contra alterum verba iniuriosa. Et nos solemus vocare contumeliam omnem C vocem iniuriosam determinatè significātem aliquid quocunque animo proferatur. Aristo. tamen 2. Rhet. dicit contumeliam esse solum, quando quis dicit alteri verba iniuriosa, ut contristet eum, vel vt sibi noceat. Et sunt talia, quæ dicuntur, de quibus erubescat valde ille, contra quem dicuntur, & proferens non dicat propter aliquam causam, nisi quia delectatur dicendo. Nam si quis dicat ex ira reddendo vocem iniuriosam pro voce iniuriosa, vel aliàs se vindicando, vt qui non potest rebus se vindicare verbis vindicet, dicit non esse contumeliam, sed punitionem, vel vindictam. Et rectè dictum est. Nam nos ponimus contumeliam: unam de sex filiabus iræ, ut dicit Greg. 31. moralium, & ostensum est sup. q. 143. Et quia contingit hominem ex ira proferre contra proximum uerba iniuriosa dicitur contumelia prolatio talium uerbo- D rum quocunque animo dicantur, & potissimè cum animo uindictæ. Arist. autem 2. Rhet. ponit contumeliam speciem paruipensionis, & non iræ. Ideo tunc solum est contumelia illo modo quando quis iniuriosa uerba dicit alteri solum despiciendo eum. Et sic non dicit, ut iratus, sed solum propter delectationem. Nam despicere, & irasci multum repugnant. Quia despicere est in eo, quod nullo bono reputatur dignum, siue ad bonum, siue ad malum, irasci autem semper est de rebus magnis. Vnde obiectum iræ habet rationem ardui, & eleuati, & de rebus, quas reputamus paruas non irascimur, ut ostensum est sup. q. 123. qui ergo contemnit non est iratus, sed delectatur: ideo contumelia apud nos ex modo communi ex opposito accipitur. Causa autem delectationis in eis qui despiciendo contumelias inferunt secundum Aristot. est, *Qui sunt qui contumelias inferunt.* E quia putant se per hoc esse excellentes scilicet quod liceat eis agere malum impunè. Et ob hoc dicit, quod illi, qui consueuerunt magis appetere excellentiam, sunt potius contumelizantes. Hi sunt iuuenes, & diuites. Iuuenes quidem propter ætatem excellentes uideri uolunt: diuites vero propter pecuniam, cum qua credunt se omnia possidere, & credunt isti excellere illos, quibus contumeliam inferunt. Et propter desiderium ostendendi istam excellentiam contumelizantes sunt. Illi autem, qui contumeliam patiuntur, irascuntur ex hoc, & putant se paruipendi inquantum per contumeliam aufertur eis honor. Et istud est paruipendi: nam non solum qui aufert, sed etiam qui non impendit honorem uidetur despicere.

Quartadecima proprietas est, ꝙ ira semp est circa aliquod singulare, & nō circa cōmunitatē, ut est multitudo, 14 *Propriet.*

nec etiam circa aliquod genus. Sic enim dicit Aristot. 2. Rhet. scilicet. Necesse est enim, qui irascitur semper singularium alicui puta Cleoni, sed non homini. non irascitur aliquis toti speciei humanæ: quod est irasci homini secundum rationem hominis, sed irascitur Socrati, vel Cleoni. Et in hoc differt ira ab odio: quia odium potest esse tam circa singularia, quam circa communitatem. De singularibus notum est: quia qui vult malum alicui non vt retribuat pro iniuria suscepta, vel pro malo quod ille fecit; dicitur eum odisse. De communitate patet: sicut potest quis odisse omne genus latronum, sicut odit etiam quis omnes serpentes, & omne venenum. Ratio differentiæ est: quia ira est appetitus vindictæ propter malum; quod factum putatur. Nam vbi non putatur factum esse malum impossibile est vindictam appeti. Actus verò sunt in singularibus 2. Ethic. & quia commune cum non sit aliquid vnum subsistens, non competit ei operari, ideo soli potest esse ira contra illos, in quibus potest esse operatio; & hæc sunt singularia. Odium autē est ad aliquid, non pro malo, quod fecit, sed inquantum putatur esse nobis disconueniens. Disconuenientia autem est propter aliquam contrariam quantitatem, vt nobis ad vtilitatem, qualitas autem non solum particulari potest inesse, sed etiam alicui speciei, vel communitati toti. Ideo potest esse odium ad communitatem, vel speciem. Si autem dicatur, quod ira interdū est ad cōmunitatem, vt cum quis toti ciuitati irascitur. Dicendū, quod ira non est contra ciuitatem, vt contra communitatem, sed vt contra singularia, ut si omnes de ciuitate nocuerunt alicui, vel ex determinatione ciuitatis nocumentum illatum est, cūm illæ actus non competat ciuitati, nisi vt singularis quia per singularia, quæ sunt partes suæ, ei competit, irascitur quis ciuitati, sicut Socrati, vel Platoni. De his patet supra q. 128.

15 *Proprietas iræ.* Quintadecima proprietas est, quod ira causat quandā delectationem, nec est sine delectatione. Et patet quia ira ordinatur ad vindictam: cū autem vindicta realiter fuerit habita, erit vera delectatio; cum autem nondum habetur inquantum speratur, est delectatio quædam, & maxime in quantum cogitatur de ipsa: quia cogitatio illius rei, quam desideramus, est nobis delectabilis, & vult homo diu immanere illi cogitationi. Nihil tamen est, de quo tantum gauderet iratus, sicut de vindicta: ideo cogitādo de illa delectatur. Sic dicitur 2. Rhet. Ad omnem iram *Delectatio incognita rōne iræ.* necesse est sequi aliquam delectationem a spe puniendi: delectabile quidem est existimare adipisci ea, quæ appetuntur, propter quod bene dictum est de ira, quæ multo dulcior melle distillante in cordibus virorum crescit. Assequitur enim delectatio quædam, & propter hoc demorantur in puniendo mente. Quæ igitur tunc inest phantasia delectationem facit, sicut quæ somniorum idest in omni ira sequi delectatio. Et dicit illam esse propter spē puniendi, dicit etiam, quod est propter cogitationem delectabilem. Et ob hoc irati demorantur puniendo mente idest habent longas cogitationes circa pœnas, quas putāt se inflicturos eis, quibus irascuntur dicentes, quod sic, vel sic punient. Et dicitur, quod phantasia, quæ tunc inest eis, causat delectationem, idest cogitatio, vel ostensio, quæ fit in imaginatione sua de illis pœnis infligendis causat illam delectationem: nam sicut si realiter iratus inferret pœnam delectaretur, ita etiam per cogitationem illā vindictam reputat sibi quodammodo præsens, et delectatur in ea. Sicut in somnijs est, ubi per solam phantasiam circa delectabili causatur delectatio. De hoc supra q. 134.

16 *Proprietas iræ.* Decimasexta proprietas est, quod ira nunquam est in homine, sine spe vindictæ. Nam si quis crederet se nunquam posse consequi vindictam, nunquam illam appeteret: quia appetitus non est de impossibilibus, irasci tamen est appetere vindictam: ergo semper est cum spe. Sic dicitur 2. Rhet. Sequi delectationem ad omnem iram a spe puniendi. Et sequitur. Nullus autem ea, quæ apparent sibi impossibilia, appetit. Vnde si interdum inflicta iniuria credat aliquis nunquam posse consequi vindictam propter magnitudinem iniuriantis, non irascitur, sed tristatur, vt dicit Auic. lib. de Anima. Nam eis, quos timemus; nunquam irascimur: impossibile est enim simul irasci, & timere respectu eiusdem, ut dicitur 2. Rhet.

F Decimaseptima proprietas est, quod ira fit maximè, quando quis despicitur in eo, quo excellit, vt si despiciatur sapiens in sapientia, & diues in diuitijs, & nobilis in generositate. Quia illud non est despicere leuiter, sed maxime despicere quando quis in eo, quod proprium bonum reputat, despicitur. Et tamen ille, qui in aliquo excellit, putat illud esse bonum suum; ideo non potest grauius despici. Sic dicitur 2. Rhet. non conuenire autem putant magnipendi a minoribus secundum genus, secundum potentiam; secundum virtutem & totaliter in ipso, in quo excedunt multum, vt in pecunijs diues pauperem, & in loquendo rhetoricis impotentem facere, & principans subiectum, & arbitratus dignus ad principandum eum, qui dignus est subijci. 17 *Proprietas iræ.*

18 *Prop.* Decimaoctaua proprietas, quod existentes in excellentia aliqua facilius & grauius irascuntur. G Nam ira est propter paruipensionem non conuenienter factam 2. Rhet. & tamen non est, qui minus conuenienter despici possit, quam qui excellens est: quia magis contra rationem est despicere illum, quam alios non excellentes, ergo grauius irasci potest ille, tanquam de maiori iniuria sibi illata, & ideo facilius est sibi irasci, quam alijs hominibus, quælibet paruipensio qualitercunque fit respectu eius est magna. Sic dicitur 2. Rhet. Indignantur enim propter excellentiam idest ipsi, qui habent in se aliquam excellentiam indignantur propter ipsam fortius si despiciantur. De hoc supra q. 130.

19 *Prop.* Decimanona proprietas est, quod ira potissime insurgit quando quis iniuriam recipit vnde sperabat beneficiū recipere. Et illa ira est valde grauis propter duo. Primo H propter valde iniustam retributionem. Non enim potest esse magis iniusta retributio, quam quod reddatur malū pro bono; quæ in nullo conueniunt. Secundo, quia illud est valde inopinatum, scilicet, quod vnde quis verisimiliter, & ex debito beneficium expectabat malum eueniat quod omnino inopinatum est. De hoc 2. Rhet. dicitur. Adhuc autem indignatur a quibus aliquis putat debere bene pati. Isti autem sunt, quibus benefecit, aut facit, aut ipse, aut aliquis suorum, aut per ipsum volitum est, aut nolitum fuit. Non solum enim dicitur aliquis bona debere expectare ab illis, quibus benefacit actualiter, sed etiam si aliquando benefecit; & non solum ipse, sed etiam si aliquis de pertinentibus ad eum, vt de cognatis, vel amicis benefecit illi: quia omnia, quæ fiunt per eos, qui ad nos I pertinent dicimur per nos fieri. Sicut dicitur aliquis posse facere simpliciter ea, quæ per amicos facere potest 3. Ethi. Ideo per illa acquiritur nobis aliquod debitum retributionis, sicut si per nos facta essent, licet non æqualiter: sed secūdum maiorem, vel minorem attinentiam ad eos, qui ista fecerunt. Et dicitur, quod non solum aliquis potest ab altero expectare beneficium pro bono quod alteri facit, aut fecit: sed etiam pro bono, quod facere vult, aut aliquando volunt, licet aliās fuerit impeditum, scilicet propter intentionem volentis: quia si ille, qui semel voluit, postea non vult, non secuto beneficio, aliqua ex parte illius, cui volebat: non est aliquod debitum ad ei benefaciendum, nec habet ius irascendi, si non retribuatur sibi.

20 *Prop.* Vigesima proprietas est, quod ira non solum est, si quis alteri malum fecerit, sed etiam si facere voluit, dato quod non fecerit, vt patet 2. Rhet. scilicet. Irascitur aliquis, aut K in ipsum, aut in aliquem eorum, quæ ipsius aliquid fecit, aut facturus erat.

Et ratio est; quia licet malum, vt est nocumentum, sit in rebus extra tamen in quantum est alicui imputabile, a voluntate dependent. Nam ea, quæ nullo modo sunt volita, vt pure casualia, siue bona, siue mala sint, non imputantur alicui ad pœnam, nec ad laudem, quia & secūdum leges humanas, voluntas, & propositum distinguūt maleficia. Et licet hoc sit generale, quantū ad omnia maleficia, seu mala, quæ alteri inferuntur: præcipue tamen est quantum ad iram, quia ira est propter paruipensionem. Et tamen paruipensio est actus opinionis, vt dicitur 2. Rhet. Ergo consistit paruipensio maximè in voluntate alicuius, scilicet, in hoc quod volunt aut nolunt paruipendere. Nam quidquid aliquis faciat, si nōn intendit paruipēdere, nō paruipendit: ergo per hoc quod aliquis voluit alteri

teri malum facere: et si non fecerit, iam paruipẽdebat eũ: quia aliàs hoc nõ intendisset. Ideò ex hoc ẽt ira gignitur. Patet etiam quia ex hoc, ꝙ aliquis volunt alteri benefacere, etiam si non fecerit: potest iustè ab eo expectare beneficium: & si non reddat, iustè irascitur: vt dicitur 2. Rhet. & supra dictum est. Ita ergo qui voluit malum facere, etiam si non fecerit, ex hoc erit dignus ira.

21 *Proprietas. Qui sunt qui irascũtur.* Vigesimaprima est, ꝙ ira maximè accidit in hominib. passionatis, & defectuosis: vt in amantibus, & ægris, & debilibus: & in nõ potentibus cõsequi spem suam. Nam illi maximè irascũtur ex eo quod sunt faciles ad patiendum propter defectum, quem habent: & putant quod omnes eis malum faciant, sicut in ægris apparet, quos ipsa ægritudo ad iram disponit. Idem in nõ consequentibus spem suam, nam ex hoc sunt defectuosi, & si quis in modico obstiterit eis, vel non adiuuerit, irascuntur. Sic dr̃ 2. Rhet. propter quod infirmi, & egentes, amantes, sitientes, totaliter concupiscentes iracundi sunt, & facile. i. omnes quicũque sunt in passione quacunque, sunt iracundi. i. dispositi ad iram, & facile. i. faciliter mouentur ad iram.

22 *Propriet.* Vigesimasecunda est, quod non solum passionati, & defectuosi sunt ad iram faciles, sed irascũtur maximè cũ aliquis impedit eos circa passiones suas. Vt si quis sitientẽ impediat circa potum, & ægrotantẽ circa, quæ pertinent ad salutem consequendam, & amantem circa rem amatã. In istis est secunda species paruipẽsionis, quæ dicitur epireasmus. i. impedimentum cõsequendi propriam voluntatẽ. Et quia omnis, qui est circa aliquid passionatus intendit illud consequi, qui illum impedit dicitur paruipendere. De hoc dicitur 2. Rhet. Maximè quidem ad præsentes paruipendentes. i. licet passionati, & defectuosi sint dispositi ad iram secundum se: tamen maximè irascuntur quãdo sunt præsentes passiones, & in eis paruipenduntur. Et subditur exemplum. s. Puta laborans ei, qui ad ægritudinem, egentes autem eis, qui ad egestatem, bellans autem eis, qui ad bellum, amans autem eis, qui ad amorem idest quilibet istorum quando impeditur in eo, in quo ipse est passionatus maximè tristatur.

23 *Proprietas ira.* Vigesimatertia est quod passionati, & deficientes circa quæcunq; irascuntur, in quibus aliquo modo possunt paruipendi. Passionati aũt propter passiones suas disponuntur, vt faciliter irascantur. Vnde nõ solum circa passiones irascuntur. s. si impediantur in aliis, quæ pertinent ad eas: sed etiam in quibuscũque aliis. Sic dicitur secũdo Rhet. Similiter aũt & alii, si autem non, & quodcunq; aliquid paruipendat quis. Præparatur. n. vnusquisq; ad vniuscũque iram ab inexistente passione. i. non solum si impediãtur, aut paruipendantur in passionibus suis, sed ẽt in quocunq; alio paruipendantur præparantur ad iram. i. disponuntur pp inexistentem passionem, quam habent circa aliam rem. Sicut videmus quod si quis sit iratus alicui homini propter quãcunq; causam, & quicunq; alius loquatur ei, irascitur: non tamen propter aliquam causam nouæ iræ, sed quia per præcedentem erat dispositus ad iram.

24 *Proprietas ira.* Vigesimaquarta est, quod homines valde irascũtur qñ circa aliquid inopinatum paruipenduntur. Vt si quis nũc erat diues, & subito quis efficiat eum pauperem, maximè irascitur. Nam qui multum diues erat non putabat, q̃d in breui posset ad paupertatem venire: quanto ergo est malum magis inopinatum, tanto deterius iudicatur, ideo de eo grauius irascimur. E contrario autem fit in bonis, si ali cui eueniat bonum inopinatum, & post spem suam, magis gaudet, q̃ si prius concupiuisset bonum illud, & putauisset se illud habere posse, quia quanto est magis inopinatum, erat tanto magis distans a nobis: & sic magis excedens nos: ideo magis desiderabile. Bonum autem, q̃d aliquo modo erat desideratum, & speratum per hoc homo videbatur habere quandam commensurationem cũ eo, & non longe ab ipso distare. Ideo qñ euenerit non erit de eo tam excellens gaudium, quia iam non iudicatur bonũ tam excedens nos. Hoc autem uerum est, nisi qñ quis longo tempore, & solicitè pro aliqua re laborauit in assecutione illius valdè gaudet, quia illa est propriè sua propter labores multos, quos expendit ad eam. De primo patet, secundo Rhet. Adhuc autem si contraria extiterit suscipiens: contristat enim magis quod multum inopinatum,

A sicut & delectat quod multum inopinatum si fiat, quàm quod volitum est. De secundo patet, quia dicitur 4. Ethi. c. de liberalitate, quod accipientes pecunias per successionem hæreditariam: vel aliàs sine labore sunt liberaliores, quàm acquirentes pecunias per labores suos. Et ponitur causa: quia illi, qui acquisierunt magis diligunt, ideo conseruant: qui verò sine labore habuerunt parum diligunt: ideo expendunt, & effundunt.

25 *Proprietas ira. Quid sit derisor, cõuiciator & subsanator.* Vigesimaquinta est, quod irascitur maxime derisoribus, & subsanatoribus, & conuiciatoribus, scilicet illis, qui hoc habent in officium: vel libenter istud faciunt. Derisor est qui per verbum, vel gustum aliquem despicit: non tamen dicendo aliqua verba, quæ specialiter pertineant ad iniuriam: quia tunc coincideret cum conuiciatore, sed quando ex modo loquendi, vel ex gestu apparet, B quod paruipendit. Subsanator est abundans derisor scilicet qui torto naso, vel rugato, aut per aliquas magnas mutationes gestus deridet. Conuiciator est, qui vitia alterius improperat ei, dicendo ea, de quibus homo valde confunditur. Et incidit conuiciator cum faciente contumeliam, de quo supra dictum est, & irascimur maxime, quando isti faciunt hoc ex studio: quia magis videntur tunc despicere: quàm si alias fieret. De hoc 2. Rhet. scilicet. Irascuntur autem deridentibus, & subsanantibus, & conuiciantibus: contumeliam enim inferunt idest isti videntur inferre contumeliam, quæ est tertia species paruipensionis. Intelligendum autem est, quod ista fiunt non ad vindictam, nec ad aliquam vtilitatem: sed omnino sine causa, solum quia placet contumelianti. quia si propter aliquam vtilitatem hoc fieret non pertineret ad con C tumeliam, sed ad iram, vel alterum genus. & non esset paruipensio, vt dicitur ibi. Necesse est autem talia esse, quæ nec pro aliquo, nec proficua facientibus idest non proficiant ei ad aliquid.

26 *Proprietas ira.* Vigesimasexta est, quia irascimur maximè quando paruipendimur circa illa, de quibus est nobis præcipua cura. Vt si quis maxime curet de Philosophia: & contemnatur ab aliquo Philosopho, vel si quis de pulchritudine maxime curet, & illa despiciatur simpliciter. Vt si quis dicat, quod turpe est viro velle videri pulchrum: vel saltem si contemnatur in eo: vt si dicatur, quod sua pulchritudo nihil valet. Sic dicitur 2. Rhet. scilicet. Et obloquentibus, & despicientibus ea, circa quæ ipsi maxime student idest curant; puta qui in Philosophia amant honorari: si quis in Philosophiam scilicet contempserit eos, qui autem in D specie idest pulchritudine: si quis in speciem idest si quis despexerit pulchritudinem illius. Potest autem dupliciter accipi hoc. Vno modo, quod quis despiciat ea, in quibus nos studemus idest laboramus, etiam si non aduerterit ad nos, vt si quis despiciat Philosophiam, & nihil dicat specialiter contra aliquem studentem in Philosophia. Nam tunc quilibet Philosophiæ studens poterit irasci tãquam despiciatur: quia illud, in quo studemus est bonum nostrum præcipuum, quod ergo quis illud despiciat est despicere nos. Ideo irascimur tanquam paruipensi. Et redit ad illud, quod supra dictum est: & habetur 2. Rhet. scilicet. Quando quis despicitur in eo, in quo excellit, vt diues in pecunia, & Rhetoricus in eloquentia. Nam quilibet studens in aliquo excellit ceteros non studentes in illo quantum ad ipsam rem, in qua studet.

E Alio modo potest intelligi, quod non contemnatur ipsum, in quo studemus, sed nos ipsi contemnamur in illo. Vt si aliquis studens circa Philosophiam dicatur nihil scire in Philosophia, vel si aliquis habens curam de pulchritudine despiciatur in pulchritudine, ita quod dicatur turpis facie. Et istum sensum magis facit litera Arist. quia dicit puta, qui in Philosophia amant honorari, si quis in Philosophiam, idest, si quis circa Philosophiam eos despexerit. Vtrunque tamen verum est. Isti tamen secundi irascuntur, quia despiciuntur in eo, in quo maxime honorem cupiunt. Nam qui in Philosophia studet, maxime cupit honorem in Philosophia, & ita de pulchritudine & ceteris.

27 *Proprietas ira.* Vigesimaseptima est, quando despicimur in bonis illis, in quibus cupimus honorari, vt dictum est in præced. proprietate, & hoc quando talia bona putantur nobis nõ inesse, vel debiliter in esse. Illud n.

magnam iram causat, quia qui in aliquo non est firmatus est infirmus, & defectuosus: & maximè si vult videri aliquid habere, quod non habet. Et tamen infirmi, & defectuosi sunt maximè dispositi ad iram, vt supra dictum est. Aliud est, quia si quis irridetur ab eo: quod sibi firmiter inest, putat non esse irrisionem. Si tamen irrideatur in eo, in quo defectuosus est putat esse vel ad irrisionem & dolet: immo interdum homines, qui circa aliquid defectuosi sunt tam faciles ad suspicandum sunt; quod etiam vbi quis non cogitauerit de illis putant se irrideri quanto magis si saltem leuiter locutus quis fuerit eis de eo, quod ad defectum suum pertinet. Alio modo potest hoc intelligi, eo quod illi timent per talem paruipensionem minorari in bono, quod habent, vel omnino illud perdere. Vt si quis velit honorari in Philosophia quasi magnus Philosophus, cum paruus sit: si multi eum despexerint, perdet G aliquid de eo, quod habebat non quidem Philosophiam, quam habet sed opinionem, quæ habebatur de eo, quod magnus Philosophus esset. Interdum autem totum perditur, vt si quis sibi falsè nomen alicuius virtutis, vel sapientiæ ascripserit, cuius nihil habebat, & propter hoc ab aliquibus honoretur, si multi eum circa hoc despiciunt peribit totaliter opinio de eo, & sic nihil manet sibi. De hoc dicitur secundo Rhet. Hoc autem multo magis si suspicati fuerint non existere ipsis; aut totaliter, aut non fortiter, aut non videri, idest quod totaliter non habent illud, de quo se iactant, scilicet nullo modo habent: vel non fortiter idest non tantum habent quantum se iactant, non videri, idest, cum putant illam probitatem, de qua se iactant non videri idest non manifestam esse alijs, ita vt de ea dubitare possint.

28 *Proprietas iræ.* Vigesimaoctaua est, quod non irascimur, etiam si paruipendamur in illis, quæ in nobis totaliter, & firmiter sunt, de quibus nullus dubitat, quod in nobis sint. Vt si de aliquo constet, quod inter cæteros sit corpore robustissimus, & irrideatur tanquam debilis corpore, nō irascitur; quia credit, quod hoc non dicatur animo despiciendi, sed ludendi, cum omnibus de robore suo constet, Idem in sapientia & cæteris est. De hoc 2. Rhet. dicitur: Sed cum valdè putent existere in his, in quibus subsannantur, non curant. Sed obijcietur, quia supra dicebatur, quod viri excellentes maximè irascuntur si despiciantur, & potissimè quando despiciuntur in eo, in quo excelluntur. Dicendum quod illi, qui sunt manifestè excellentes non irascuntur si irrideantur circa ea, in quibus excellunt, eo quod non putant se irrideri, sed ludum esse. Si tamen putent fieri hoc I ex odio, & verè se despici, magis irascuntur, quàm alij homines in quantum ipsi iniustius, quàm cæteri contemnũtur, & potissimè, quia in eo, in quo excellunt, despiciũtur.

29 *Proprietas eiusdē.* Vigesimanona est, quod maximè irascimur amicis, q̃ alijs hominibus, si ab eis despiciamur. Ratio est, quia ira fit propter iniustam paruipensionem, & tamen iniustius paruipendimur ab amicis, quàm a ceteris, cū ipsi nos magis diligere deberent. Si ergo despiciāt grauius irascimur. Sic dicitur secundo Rhet. & amicis magis, quàm non amicis: arbitrantur enim conuenire magis ab ipsis bene pati, quam non. Sic dicitur Psalmo 54. Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem vtique: tu vero homo vnanimis. i. quia ille, qui est mihi vnanimis maledicit mihi, non est sustinendum. Alia ratio potest esse: quia tanto aliquid putatur esse maius malum, quanto est magis inopinatum, K vt dicitur 2. Rhet. s. contristat enim magis, quod multum inopinatum est. Et tñ inopinatū est, quod quis ab amicis suis despiciatur, cum potius debeat honorari. Ideo grauius malum putabat despici ab eis, quam ab alijs.

30 *Prop.* Trigesima est, quod irascimur illis, qui consueuerunt honorare nos, & curare de rebus nostris: si postea hoc nō faciant. Nam per hoc videntur nos despicere, cum minus de nobis nunc curent, quam prius curabant. Qui autem non consueuerant honorare nos: etiam si nunc non honorent, non videntur despicere; quia nihil cōtra consuetudinem suam agunt. De hoc dicitur 2. Rhet. scilicet, & his, qui consueuerunt honorare, aut curare, si iterum non sic habeant, & etiam ab ijs putant despici: eadem enim vtiq; facerent idest si non despicerent nos nunc de nouo exhiberent honorem, quem soliti erant exhibere.

F Trigesimaprima est, quod irascimur illis, qui non retribuunt nobis pro susceptis, vel non retribuunt æqualiter. 31 *Prop.* Isti enim videntur despicere nos. Nam ille, qui nihil retribuere vult, despicit nos, quia non iudicat dignum esse, q tenea tur nobis ad contrapassum, siue vicissitudinem; sed q tanquam excellenti seruire debemus ei ex debito, qui autē retribuunt; sed non æqualiter, etiam despiciunt nos iudicantes se digniores nobis, ita vt indignum putent nobiscum ad æqualia comparari. De ijs 2. Rhet. & ijs, qui non contra benefaciunt; nec æquale retribuunt, & his qui contraria faciunt ipsis si minores fuerint: despicere enim omnes tales videntur. i. Illi, qui nihil retribuunt, & qui non æqualiter retribuunt despiciunt, hi quidem vt minores, hi autem vt comparatione minores. i. illi qui nihil retribuunt, iudicant simpliciter minores esse eos, quibus nihil retribuunt, qui verò aliquid se non æquale retribuunt iudicant minores in comparatione ad seipsos: ideo non debere æquari eum eis in retribuendo æqualia.

32 *Prop.* Trigesimasecunda est, quod irascitur quis valdè, si despiciatur a minoribus, cuius ratio est, quia irascimur propter paruipensionem inconuenienter factam. Et est quanto aliquis minor est, tanto magis iniustè despicit alium, cum nihil habeat ipse, de quo glorietur, ideo valde irascitur despectus. Ratio etiam est, quia maiores volunt honorari semper a minoribus, vt a paupere diues, & Rhetoricus a nesciente loqui, & princeps a subiecto: vt dicitur 2. Rhet. Si ergo ab istis contemnantur despiciantur in eo, in quo honorari volunt, & hoc maximè fit, quando despicientes sunt valde minores despectis, ita q non se habent in aliqua proportione ad eos. Nam tanto erit maior contemptus, quanto fuerit maior inæqualitas. De his 2. Rhet. dicitur: H Et his, qui in nulla proportione sunt siquidem paruipendant, magis supponitur. n. ira paruipensionis ad non conuenientes. Conuenit autem maioribus non paruipēdere vt suppositum fuit supra, quod ira est propter paruipensionē inconuenientē, & tñ minoribus non competit aliquā paruipendere: ideo paruipensio sua est valde iniusta.

33 *Prop.* Trigesimatertia est, q irascimur amicis, si non dicant bonū de nobis, & laudent nos in temporibus opportunis. Et differt illud ab alia proprietate supra posita; quia illa intelligitur de ira, quæ est cōtra amicos, si despiciant nos, ista vero de ira, quæ est contra eos non solū si despiciant, sed etiam si bonum non dicant, vel si fauorem non præstent, quia interdum cum opportunitas se offert nō bene dicere, & laudare est contemnere, quia non curatur de rebus amici. De hoc dicitur 2. Rhet. Amicis autem si non bene dicant, vel faciant, & adhuc magis si contraria. i. irascimur, si non benedicant, nec benefaciant nobis, magis tamen irascimur, si malum dicunt, vel malum faciunt, & si non attendunt indigentibus, paruipensionis. n. est non intendere signum, eaque quæ curamus non latent. i. quod aliquis non attendat ad alium considerans an bonum, vel malum habeat signum paruipensionis est: quia ea, de quibus curamus non latent nos. s. quia quærimus qualia sunt & scimus: quæ autem ignoramus contemnimus.

34 *Proprietas iræ.* Trigesimaquarta est, quod irascimur gaudentibus in infortunijs nostris. Nam, qui gaudet in hoc, aut inimicus est. s. quia odit, & ideó gaudet in aduersis nostris, vel contēnit nos non curans de bonis nostris, vel malis. Vtrunq; autem est despicere, sed magis propriè secundum.

K Primum tamen est maioris iniquitatis, scilicet quando ex odio fit. De hoc secundo Rhet. dicitur: Et exultantibus in infortunijs, & totaliter his, qui boni animi in ipsorum infortunijs, aut inimici aut paruipēdentis, idest exultare in illis non pertinet, nisi ad inimicum, vel ad paruipendentem nos.

35 *Prop.* Trigesimaquinta est, q irascimur his, qui annunciant nobis mala aliqua, quando gaudemus, siue illa mala pertineāt ad nos, siue ad alios, ita vt de illis tristari possimus. Illud enim est despicere nos. Nam paucū curat de bono, aut malo nostro, qui non curat, an cōturbet bona nostra. Potest hoc pertinere ad epireasmum, idest ad impedimētum propriæ voluntatis. s. quia quando gaudemus desideramus frui bono, quietando appetitum nostrum in illo, qui verò annunciat nobis tristitiam impedit nos a consecutione finis, quia interrumpit gaudium nostrū, inducēs

Amero-

merorem pro lætitia. Hoc autem est, siquis nõ animo vindictæ, vel aliàs pro alia vtilitate sua annũciat nobis istud, sed solum, vt impediat nos a consecutione, & consummatione gaudij nostri, & tunc pertinet ad epireasmum, vel si solum fiat ex eo, quod aliquis non curat de nobis, siue gaudeamus, siue tristemur, & anunciat nobis tristitiam quando gaudemus, & tunc est despicere, quia non reputat nos dignos aliquo bono, & pertinet ad primam speciẽ paruipensionis. De hoc 2. Rhet. dicitur, & his, qui non curant si contristauerint propter quod mala annunciantibus irascuntur. Et potest intelligi, siue quando sumus in lætitia, siue aliàs, quia vtroque modo est contemptus, siue annunciare alicui id, de quo tristetur, si hoc fiat sine necessitate, vel vtilitate eius, cui annunciatur. Maximè tamẽ fit hoc, cum annunciantur mala gaudentibus. Trigesima

36 Prop. sexta est, quod irascimur his, qui audiunt malum dici de nobis ab alijs, si sponte audiunt, vel si dicentibus non respondeant excusando nos, aut si videant tractari malum nostrum, & non respondeant, vel impediant. Nam qui libenter audit, vel vidit malum nostrum inimicus est, si vero non libenter, sed non respondeat, vel non excuset nos despicit, quia non aduertit ad bonum, vel malum nostrũ. De hoc 2. Rhet. dicitur. Et his, qui audiunt de ipsis aut inspiciunt ea, q̃ ipsorũ mala sunt.

37 Prop. Trigesimaseptima est, q̃ irascimur contra illos, qui pertinent ad nos, quia si despiciantur illi, nos despici videmur, vt si despiciantur illi, a quibus cupimus honorari, sicut dicitur 2. Rhet. similes paruipendentibus illis, ad quos sunt in amore honoris. i. a quibus amāt honorari. Et hoc est, quia honor, tanto est maior, quanto a maioribus exhibetur. Et propter hoc dicitur 8. Ethic. q̃ cupimus honorari a sapientibus, & viris potẽtibus. s. quia isti magni sunt. Et tamen siquis contemnitur, ex hoc minor efficitur in honore, qui ergo contemnit eos, a quibus nos cupimus honorari, despicit nos, quia quãto fuerit minor honor illorum, a quibus honorari cupimus, tanto erit minor honor, quem nobis poterunt exhibere. Alio modo potest intelligi, quod isti, a quibus nos cupimus honorari, sunt quasi res nostræ cum bonũ nobis honoris impẽdant. Irascimur ergo si contẽnantur, quia nos videmur despici.

38 Prop. ira. Trigesimaoctaua est, siquis despicit illos a quib. sumus in admiratione: illi. n. qui volunt gloriam ab hominib. nõ solum volunt honorari, quod est per reuerentiæ exhibitionem, sed etiam volunt esse in admiratione aliorum, ita vt reputent eos viros excellentissimos circa aliquid, licet nullã reuerentiam eis exhibeãnt, quia in ista admiratione gaudent. & quia quãto quis habet maiores admiratores, tanto admirabilior vr̃, ideo vt de se firmet opinionẽ magnitudinis, vult haberi in admiratione apud viros magnos, & graues. Et est eadem rõ, quæ est de cupientib. honorari a viris sapientibus. 8. Ethi. s. vt per hoc firmẽt opinionem de seipsis. s. credentes, quod illi viri sapientes possunt cognoscere eos, & quod non honorarent eos, nisi viderẽt in ipsis aliquam excellentiam. Siquis autem contemnit admiratores nostros minuit admirationem, quę de nobis habetur. Quia, qui est in admiratione apud imperitos, & rusticos, & nullius honoris viros, admiratio sua parua est. Irascimur ergo siquis istos despiciat.

39 Prop. Trigesimanona est, siquis despicit eos, apud quos volumus haberi in admiratione. Et est eadem causa, quæ in præcedenti; quia licet nondũ habeamur in admiratione apud aliquos: si tñ haberi cupimus minuit bonũ nostrũ. i. admirationẽ, quã intendimus habere. Et sic irascimur: quia per hoc putamus repugnari in iudicio nostro, nemo. n. vult haberi in admiratione, nisi apud illos, quos putat esse aliquid: quia apud omnino simplices, & nullius dignitatis esse in admiratione ridiculũ est. Siquis ergo despiciat eos, a quibus cupimus haberi in admiratione repugnat iudicio nostro, quia iudicat illos nihil esse, quos nos aliquid esse arbitramur. Et hoc est, quodammodo despicere nos.

40 Quadragesima est, siquis despicit eos, quos nos timemus, aut veneramur. Nam timor nõ est, nisi de aliquo malo, quod habet rationem magni, & ardui: quia rem, quã paruã putant nemo timet. Et ob hoc circa timores est fortitudo. Siquis ergo despiciat illos, quos timemus. Iudicat nos esse parui cordis, & timere illud, quod timendum non est. Nam nihil despicitur nisi res, quæ nullo digna reputatur in bono, aut in malo, vt dicitur 2. Rhet. Et illud est multum contemnere nos. Idem est siquis contemnat, quos nos veneramur: quia veneratio exhibetur pro aliqua virtute, vel dignitate, qui ergo contemnit eum, quem nos veneramur, iudicat eum non esse dignum illa veneratione, & sic ostendit nos errare venerando.

41 Quadragesimaprima est, quod irascimur siquis despicit eos, a quibus timemur. Qui enim vult timeri, cupit reputari tanquam magnus potens inferre malum si voluerit, qui autem contemnit eos, a quibus timemur dicit illos nullius esse dignitatis nec honoris, a talibus autem timeri nullus honor est, velut siquis timeri velit a paruulis, quia ibi nullus honor esset. Minuit ergo opinionem nostram, qui contemnit eos, a quibus timemur, & sic irascimur, tanquam despiciamur. De his quinque proprietatibus, simul dicitur 2. Rhet. Similes autem paruipendentibus ad quinque, ad quos sunt in amore honoris, ad quos sunt in admiratione, a quibus volunt in admiratione haberi, ad quos verecundatur: aut in confundentibus ipsos. Per hoc autem potest intelligi de timore, vel reuerentia. Nam de illis verecundamur, quos timemus vel quibus reueremur, ita & illi verecundantur de nobis, siue confunduntur, quod idem est, qui timent nos vel reuerentur nobis, & subditur. In his siquis paruipendat irascuntur, idest consueuerunt homines irasci, non solum siquis paruipendat eos, sed etiam si paruipendat illa quinque genera hominum, quæ videntur ad eos pertinere.

42 Quadragesimasecunda est, siquis contemnit eos, quibus non possumus auxilium nostrum denegare, vel subtrahere sine magna turpitudine nostra. Vt siquis despiciat patrem nostrum, aut matrem, aut fratres, aut filios, & similes, qui sunt multum coniuncti, quia despiciẽdo istos nos videmus despici propter magnam coniunctionem ad eos. De hoc 2. Rhet. dicitur: Et his, qui in talibus paruipendunt, in quibus turpe est ipsis non auxiliari: puta parentes, pueros, vxores.

43 Quadragesimatertia, quia irascimur non reddentibus gratiam pro beneficio. Et differt istud, ab alia proprietate supra posita de illis, qui nihil retribuunt pro suscepto, vel non æquale retribuunt quia ibi intelligitur de retributione reali in simili, vel in alio beneficio: hic autem intelligitur de his; qui in verbo gratiarum actiones non exhibent, nec in quodam famulatu impendendo reuerentiam. Nam recipiens beneficium iuxta Arist. tenetur retribuere & famulari. Nam pro ipso beneficio, quantum ad rem datam debetur retributio, quantum vero ad voluntatem benefaciendi in eo, qui prior incipit benefacere, cũ prius nõn teneretur alteri, debetur famulatus, vel gratiarum actio. Illi autem, qui hoc non rependit irascuntur: sicut si nihil retribueret pro beneficio, vel non æquale. De hoc 2. Rhet. dicitur: Et gratiam non reddentibus præter conueniens paruipensio, idest paruipensio fit præter conueniens, idest non conuenienter a non reddentibus gratiam, idest, gratiarum actiones, vel famulatum.

44 Quadragesimaquarta est, quod irascimur illis, qui non benefaciunt nobis, si benefaciunt omnibus alijs. Nam per hoc videmur despici, cum ad nos solos non respiciant, respiciendo cęteros. De hoc 2. Reth. dicitur: Et his, qui sunt alijs benefacturi, si non & ipsi etenim despectiuum non dignificare ipsum quibus omnes.

45 Quadragesimaquinta est, quod irascimur propter obliuionem aliorum de nobis: Vt siquis obliuiscatur nomen nostrum, & nominando alios nesciat nos nominare in laudando, vel benefaciendo, aut in eis, quæ ad factum eius pertinent: quia qui nomen nostrum obliuiscitur, videtur nos despicere, & parum ad nos aduertere cum rem tam paruam, i. nomen nostrum obliuiscatur. De hoc dicitur 2. Rhet. Factiuum autem iræ, & obliuio velut nominum existens circa modicum, i. obliuio nominis facit iram cum obliuiscatur quis rem modicam: quasi diceret. si obliuisceretur quis longam orationem, vel contextum putaretur, quod erat ex defectu memoriæ, cum tamen quis obliuiscitur vnicum nomen partium satis apparet, quod non sit obliuio ex defectu memoriæ; sed ex despectu: quia qui non aduertit ad rem, obliuiscitur illam: vnde dicitur ibi: paruipensionis enim videtur obliuio signum esse propter

incuriam, quidem obliuio fit incuria aut paruipensio.

46 Quadragesimasexta est, quod nemo irascitur honoranti eum, & curanti de ipso. Ratio est, quia ira fit propter paruipensionem, qui tamen honorat, & curat non paruipendit. De hoc 2. Rhet. dicitur & studiosis ad studiosos. Videtur enim habere in pretio, sed non despici. i. studiosi honorant studiosos, siue illi, qui student circa alios, videntur eos habere in pretio & honorare, ideo non est ibi causa iræ aliqua.

47 Quadragesimaseptima est, quod non irascitur quis nõ subsanatoribus, non irrisoribus, non conuiciatoribus. Rõ est, quia istis maximè irascimur, quia võr maxime paruipendere. Qui ergo subsanator est alicuius, vel aliorum sibi similium odio habetur a nobis, vel irascimur cõtra eũ. Siquis aũt ista facere nunquam assueuerit, ẽt si interdum videtur paruipendere nos non iudicaremus esse paruipẽsionẽ. De hoc 2. Rhet. dicitur: Et non contumeliatoribus, nec subsanatoribus, nec contẽptoribus, aut in nullum, aut non in bonos, aut non in tales, quasi ipsi. s. istis non irascimur. Et dr, aut in nullum. i. quod nullũ consueuerit paruipendere bonum, nec malum, quod istis minus irascemur. Dicitur: aut non in bonos. i. dato quod cõsueuerit quis despicere malos, si bonos non despicit, non irascimur ei. Vel saltem si non solet contemnere similes nobis, quia etiam tunc si nos despexerit, putabimus non despici, cum similes nobis nunquam ille despicere consueuerit.

48 Quadragesimaoctaua est, qa nemo irascitur alicui quẽ timet, quãdiu timet. Rõ est, quia ira semper est cum spe vindictæ, vt supra dictũ est, & habetur 2. Rhet. qui verò timet aliquem, putat se valde minorem illo, & non potentem sibi resistere: quia si [illegible] aret sibi resistere posse, nõ timeret. A fortiori ergo non audebit eum impugnare, & tñ qui irascitur alteri, in quantum irascitur. i. tempore illo, quo irascitur, non potest timere eum, cui irascitur, licet in diuersis temporibus hoc accidere posset. Siquis enim aliũ timuerit, etiam si ab eo mala suscipiat, non irascetur, sed tristabitur, & lugebit. De hoc 2. Rhet. dicitur. Et quos timent, aut verecundantur, donec. n. sic habeant non irascuntur, idest quandiu timent non possunt irasci. Et subditur: Impossibile enim est simul irasci, & timere.

49 Quadragesimanona est, q nõ irascimur facientibus nobis malũ ex ira. Nam ira est pp paruipensionẽ, qui autem irascitur alteri nõ paruipendit eũ, sed potius reputat eum magnũ: quia ira semper est circa aliquid arduum. Ad illa vero, q̃ parua reputamus, nunq̃ irascimur, ut ostẽsum est supra q. c. 23. & c. 32. & sic dr 7. Ethi. quod iratus nõ facit iniuriam, s. licet malũ alicui inferat, sed iniuriã facit, qui sponte, & cũ delectatione facit contra aliquem. Ira tamẽ non est, nisi pp paruipensionẽ, vel iniuriam, in quantum pertinet ad paruipensionẽ: ergo facienti malũ ex ira non irascimur, vel minus irascimur, q̃ facientibus ex odio, siue sponte: quia qui agit ex ira cũ tristitia agit, & ipsa tristitia eũ mouet, vt dicitur 7. Ethic. ideo minus culpabilis, sicut dicitur. 2. Rhet. & his, qui pp irã fecerunt, aut nõ irascũtur, aut minus irascuntur. Non. n. propter paruipẽsionem videntur egisse. Nullus. n. qui irascitur paruipendit. Paruipẽsio quidem sine tristitia est, ira autem cum tristitia. i. qui irascitur non paruipendit, sed aliquid magnum reputat esse eum, cui irascitur, & propter quid irascitur.

50 Quinquagesima est, qd nõ irascimur in ludo, & in risu, & in festo, & in prosperitate, & directione, & cõsummatione operũ, & in delectatione nõ contumeliosa, & in spe optima. i. hões existentes in istis non sunt dispositi ad irã, quia ista disponunt ad oppositũ. Nã ira est pp tristitiã 7. Ethi. & ẽt est semper cũ tristitia 2. Rhet. Qui aũt habet ista gaudens est, quia omnia ista dicunt quandam perfectionem, & lętitiam, de quibus non est tristitia. Nã in ludo, & risu, & festo, & prosperitate gaudium est. In directione etiã. i. qñ negocia alicuius diriguntur in bonũ, vel eueniunt secundum intentionẽ suam non tristatur. In consummatione ẽt operũ gaudet homo, causa aũt, quia opus fit, vt percipiatur fructus de eo, tñ non põt percipi fructus nisi de re cõsummata. Aliter põt dici, qd gaudiũ est de bono, & tñ rõ boni est rõ consummati, vel integri: quia bonum super ens non addit, nisi integritatẽ, vel consummationẽ. Ideo bonum fit ex integra causa, vt Dion. ait, malũ F autem fit ex quolibet defectu alicuius partis boni. Et ob hoc dicitur 2. Ethi. qd peccare contingit infinitis modis, facere autẽ bonum non nisi vno mõ. s. concurrentib. omnibus circũstantijs particularibus. Ideo de consummato propriè est gaudium, de re aũt inconsummata, quia nondum habet propriè rõnem boni, non est gaudium. Et dr quod totaliter in non tristitia. i. in quolibet opere, vel re excludente tristitiam efficitur homo dispositus ad nõ irascendum, eo quod tristitia est causa iræ. Dicitur ẽt, in delectatione nõ contumeliosa: quia aliquæ delectationes sunt turpes, in quibus contingit hominem tristari, quia delectatus est, eo quod egit stimulãte passione: & ratio de hoc pęniuet, & detestatur illud. Vel dicitur hoc, quia licet qs fruatur interdum delectatione contumeliosa, nolet hoc ab alijs sciri, quia reputaretur sibi ad turpitudinem, & G posset sibi illa delectatio obijci in vituperium: & de illa tunc tristaretur, & irasceretur. Quando tamen est delectatio per se bona, sicut in speculari, vel in actu virtutis non erubescit homo de ea, nec põt inde contumeliam recipere, sed potius gloriabitur: ideo in tali delectatione non irascetur. Dicitur etiã, in spe optima: idest per hoc, quod quis est in spe ad rem optimam, & est in spe propinqua, vel certa, nam qui sperat rem turpem non habet vnde glorietur, sed potest sibi obijci in vituperium, sicut est de delectatione contumeliosa. Quia sicut quis turpis est, eo quod delectatur in turpibus, ita etiam per hoc quod sperat, & cõcupiscit turpia: ideo circa talia potest irasci. Etiã debet esse spes propinqua, quia spes longa tristitiam prouocat, dicente Salomone: spes, quæ differtur, affligit animam. Sed obijcietur, quod isti irascantur, quia isti sunt in H lætitia, & tamen siquis annunciauerit mala existentibus in gaudio irascuntur, vt supra dictum est.

Dicendum, quod isti aliquando irascuntur, vt in casu allegato, vel si videant, quod aliquis contemnit gaudium illorum, quia irascimur, quando quis despicit nos in excellentijs nostris: vt diuitem circa pecuniam, & rhetoricum circa eloquentiam, vel quando despiciuntur ea, in quibus nos studemus, vt si despiciatur Philosophia, vel pulchritudo ei, qui circa Philosophiam & pulchritudinẽ studet, vt dicitur 2. Rhet. isti tamen, qui gaudent in his, habent ista tanquam propria bona pro illo tempore, quo habent, ideo irascentur, siquis despiciat illa, quia despicit etiam illa, circa quæ ipsi student. Et similiter si existentibus eis in gaudio aliquis mala annunciet, nam despicit eos, sicut supra dictum est. Dicuntur tamen isti non irasci I idest quod sunt dispositi ad non irascendum, eo qd non habent tristitiam, quia ea, quæ prouocant tristitiam prouocant iram, & propter hoc dicitur 2. Rhet. quod defectuosi, & ægri, & passionati, & qui nõ consequũtur spem suam sicut generaliter iracundi, eo quod tristantur pp defectus suos, ideo habent promptitudinem ad iram, & habent in quo quis faciliter possit eos offendere, & ex hoc irascẽtur. Qui aũt sunt in gaudio, & bonis pfectis nõ hñt aliquid, vnde eis ira insurgat. Ideo licet aliqua fiant cõtra eos, pro tunc non irascentur, quæ si aliàs fierent, irascerentur, nisi expresse appareant illa facta ad paruipensionem eorum, quia tunc irascentur. Et tñ secundum se non sunt dispositi ad iram: sicut dicitur 2. Rhet. Palã quod mites sunt habentes contrariũ ei, quod est irasci: puta in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in directione, in consum- K matione operum, in non tristitia totaliter, & delectatione non contumeliosa, & in spe optima, & in similibus. 51

Quinquagesimaprima, qd nõ irascimur mortuis. Ratio est, qd mortuus hñt tm malum, quod pñt sufficere pro malo, qd nobis intulerũt. Et qa ira vindictã inferre cupit, mortuus aũt a nobis malũ inferri non põt, vt patet infra in 17. proprietate cessationis iræ: ideo non irascimur. 52

Quinquagesimasecũda, qd ira nõ fit ad non sentiẽtes, vt non irascantur lapidibus, quia ira solum est ad eos, ad quos potest esse iustitia, & iniustitia, ut ostensum est supra q. c. 27. & tñ iustitia nõ est, nisi hominis ad hominem ad non sentiens non est iustum. Secundo, qd iratus vult retribuere pęnam quantã sentiat punitus; quia aliàs nõ habet perfectam rationem pęnę, ut ostensum est. supra q. c. 27. ad non sentiens autem non est pęna, ideo nec ira. Tertio quia ira fit pp paruipensionem. 2. Rhet. c. 2. non sentiens 53

autem

autem non potest paruipendere: quomodo autem irasci-
tur interdum homo rei irrationali non sentienti, vt scri-
ptor calamo, dictum est supra q.cap.28. Causa tamen po-
tissima est, quia nõ potest dolere, quod appetit iratus, quia
ad hoc pœnam infert, vt punitus doleat. 2. Rhet. capit. de
mansuetudine, scilicet quare, nec alijs quicunque non sen
tiunt irascuntur: nec mortuis adhuc velut passis extre-
mum: & non dolituris, nec sentientibus: quod irati appe-
tunt, propter quod de Hectore mortuo poeta quietare
volens Achillem ab ira surdam vtique terram cruciat ira
53 tus. Quinquagesimatertia, quòd iratus vult præobiurgari
idest antequam puniat semper vult loqui, & dicere puni-
to, quòd punit eum propter talia, quæ fecit, de quibus iste
iratus est. Ratio est, quia iratus vult pęnam sentiri à puni-
to, & quòd sciat esse vindictam, quia sub hac ratione ap-
petitur, non tamen sciet hoc punitus nisi dicatur ei, ideo
iratus semper vult præobiurgari, vt dicitur 2. Rhet. c. da
mansuetudine. Multa alia accidunt circa irasci, & non ira
sci. Et ex cognitione istorum potest homo scire, qui sunt
homines iracundi, & quibus temporibus, & in quibus æ-
tatibus, & propter quas res: cum supra dictum sit, quæ
sunt illa, de quibus homo irascitur, & qui homines sunt
magis dispositi ad iram, & qui non sunt dispositi. Et sic
scietmus an iuuenes, vel senes sint magis iracundi. Nam
apparet ex dictis, senes esse iracundiores cæteris paribus,
quia defectuosi sunt. Etiam ægros iracundiores esse sanis.
Etiam per hoc scietur, quę tempora sunt, in quibus homo
ad iram magis promptus sit, secundum quod cognoueri-
mus prædicta inesse sibi vno tempore, vel alio. Sic dicitur
2. Rhet. Propter quod & tempora, & horæ, & dispositio-
nes, & ætates ex his manifestè, & qui facilè mobiles ad
iram, & quando, & vbi, & quod quãdo magis in his sunt
magis facilè mobiles.

De conditionib. iræ videlicet quando, siue pp quid illa cesset.

Conditio prima.

Nunc dicendum est, de aliquibus conditionibus iræ,
quantum ad hoc quod cesset, scilicet quando, vel propter
quid cesset. Et in hoc prima conditio est, quòd ira cessat
ad eos, qui videntur non paruipendentes, vel non volun-
tariè. Nam ira fit propter paruipensionem. Siquis igitur
alicui fuerit iratus putans se ab eo paruipensum, & postea
constet, quod ille non intendit paruipendere, vel fecit hoc
omnino inuoluntariè, cessat ira: quia etiam eis, qui nobis
nocent ex ira, nõ irascimur, vel minus irascimur, vt supra
2 dictum est. de hoc 2. Rhet. Secunda est, quando quis vult
contrarium eius, quod prius voluit. Nam siquis paruipen-
dit nos, & postea nolet paruipendisse, sed dolet de hoc,
cessat ira in nobis, cum hoc constiterit, quia velle contra-
ria est nobis quædam vindicta. Ideo necesse erit iram cessa
re, vel minui saltem, quando hoc constiterit. De hoc dici-
tur 2. Rhet. Si igitur paruipendentibus irascuntur, parui-
pensio est voluntarium, manifestum q̃ & his, qui nihil ho
rum faciunt, aut voluntariè faciunt, aut apparentibus ta-
libus mites sunt dicuntur nihil facientes, de quib. constat,
q̃ non paruipenderunt, licet putauerimus aliquando, q̃
paruipendissent: dicuntur tales apparentes illi, ex quorum
dispositione apparet, q̃ non sunt subsanatores, nec deriso-
res, aut contumeliatores, quia etiam si interdum aliquid
simile derisoribus fecerint iudicabuntur nõ fecisse animo
3 paruipendendi, & sic cessat ira ad illos. Tertia est quando
aliqui tales ad se sunt, quales ad alios, quos videntur par-
uipendere. Vt siquis fecerit aliquid contra nos, ex quo iu-
dicemus nos paruipendi. Si ille faciens contra seipsum
solet talia facere, non iudicabimur paruipendi, quia ne-
mo seipsum intendit paruipendere. Ideo quando fecerit
erga alios ea, quæ facit ad seipsum, non videbitur fecisse
animo paruipendendi: sed potius ex amore, vel saltem ex
ignorantia. Quia cum quis alijs facit, quæ sibiipsi facit
amare illos dicitur: quia amicabilia, quæ ad alterum ve-
nerunt ex amicabilibus, quæ ad se ipsum 9. Ethic. Sic di-
citur 2. Rhet. Et volentibus contraria eorum, quæ fece-
runt, & his, qui ad seipsos tales. Nullus enim seipsum vi-
4 detur paruipendere. Quarta est in eis, qui confitentur pec
catum suum, quia si aliqui malo animo nos paruipende-
rint, et postea confiteantur nobis se in hoc malum fecisse,
ira cessat, vel impunitum quia fit hic quædam curatio tri-
stitiæ ex opposito. Nam qui contristauit nos, & cui irasci-
mur paruipendit nos, & seipsum excellentiorem ex hoc

A ostendebat. Si vero peccatum suum nobis confiteatur
seipsum despicit minorem reddendo, & nos magnipen-
dit, quibus se humiliat peccatum confitendo, & tamen
medicinæ in morbis dantur ex opposito. vt dicitur 2. Eth.
ideo conueniens modus est iste tollendi iram. De hoc 2.
Rhet. scilicet, & his qui confitentur, & pęnitent. Tãquam
enim satisfactorium id, quod est tristari de factis. Et ollen
dit hoc per exemplum de seruis, quando flagellamus eos,
quia si confiteantur, miseremur: si verò negent id; quod
nos scimus eos commisisse, durè agimus. Vnde ait: signum
autem in seruorum castigatione negantes quidem, &
contradicentes magis flagellamus: ad confitentes autem
iustè flagellati quietamur ab ira. Causa autem, quia irre-
uerentia est manifesta negari, irreuerentia autem parui-
pensio, & despectus. Quos enim multum despicimus non
B reueremur. Quinta est in eis, qui deprecantur, & se excu- 5
sant quadam excusatione non pertinaci, sed alleuiatiua.
Nam cum iniuriam faciens deprecatur sibi non retribui,
confitetur peccatum, & humiliat se: ideo cessat ira, vel mi
nuitur: vt patet ex duabus præcedentibus proprietatibus.
Sic etiam est in se excusantibus. Est tamen quædam excu-
satio, quæ est lenitiua & placatiua offensi. Velut siquis di-
cat, ignorans feci: vel si quis dicat, non considerasti: vel
non putaui nocere: aut non feci malo animo, & similia:
quia ista placant animum iracundi. Prouerb. 15. Respon-
sio mollis frangit iram. Aliquæ tamen sunt excusationes,
quæ magis pungunt, & exacerbant ipsos iracundos. Vt si-
quis dicat, ego feci hoc. Tamen licuit mihi facere, vel vos
meruistis, quòd ego facerem hoc, & similia, quæ per duri-
tiam suam non solum non placant, imò maiorem iram su
C scitant: Prouerb. 15. Sermo durus suscitat furorem. De his 6
etiam 2. Rhet. Sexta est in eis, qui humiliantur, & non cõ-
tradicunt. Siquis enim offendit nos & postea humilietur,
& non neget se malum fecisse, cessat ira: vel minuitur.
Causa est, quia qui humiliatur, seipsum despicit, & nos
honorat, quia non humiliaretur, nisi iudicaret nos hono-
rabiliores. Et illud est tolli iniuriam per contrariam cau-
sam: sicut supra dicebatur. In non negantibus etiam pec-
catum patet causa, sicut diximus de castigatione seruo-
rum: quia quietamur ab ira, quando peccatum confiten-
tur. Si autem negent id, quod est nobis manifestum, est
irreuerentia, & paruipensio, & ideo semper magis irasci-
mur: quia additur paruipensio super paruipensionem. De
his 2. Rhet. dicitur: Et humiliatis ad ipsum, & non con-
tradicentibus, & subditur ibi causa, scilicet. Quia per hoc
D se minores nobis faciunt, & sic timent nos. Et sic tunc ap-
paret, quòd non despiciunt, sic apparet in canibus, quia si
contra aliquem irascantur, & ille sedeat, vel cadat in ter-
ram dimittunt eum canes: vnde dicitur: videntur enim
confiteri minores esse, qui autem minores timent, timens
autem nullus paruipendit. Quod autem ad humiliatos
cessat ira: & canes manifestant non mordentes eos, qui
resident. Septima est, quòd facta retributione cessat ira. 7
Iste modus est magis directus ad cessandum iram, quàm
omnes alij: quia ira nihil est nisi appetitus vindictę, & mo-
tus quidam ad illam: habita ergo vindicta necesse est ces-
sare iram, sicut habito termino, cessat motus. Sic dicitur
quarto Ethi. Punitio quietat impetum iræ delectationem 8
pro tristitia faciens.

Sic etiam dicitur 2. Rhet. Octaua est per manifestatio-
E nem iræ. Nam siquis vindictam non consequatur, osten-
dit tamẽ iram suam in verbis, minuitur ira, & aliqualiter
cessat. Sic fit in acutis, qui pertinent ad primam speciem
iracundorum. Nam dicitur de eis 4. Ethi. q̃ velociter ira-
scuntur, & cito quiescunt, quia reddũt, aut manifesti sunt
id est retribuunt pęnam, vel manifestãt iram. Nona est, q̃ 9
ira cessat, vel minuitur per diuturnitatem temporis. Sic
dicitur 2. Rhet. Adhuc autem qui à longo tempore, & nõ
de nouo irascentes: quietat enim iram tempus. Causa est,
quia ira fit propter paruipensionem, siue iniuria, quæ post
quam transit nõ manet nisi in memoria. Ideo si memoria
retineret semper æqualiter iniuriã, esset æqualis existima-
tio eius semper, & æqualiter omni tp̃e homo irasceretur,
quousq; pp aliquã causam, cessaret ira. Memoria tñ non
repręsentat ęqualiter ea, quę de nouo impressa sunt: & ea,
quæ ab antiquo, q̃a species veteres minuũtur in virib. re-

præ-

præsentandi quousque omnino deficiant, & sic non pote- F
rit esse æqualis existimatio iniuriæ semper: & consequen-
ter nec appetitus surgit æqualiter ad desiderium vindictę.
Alia etiam causa est, scilicet quia ira tempore digeritur.
Nam ira fit cum quadam inflammatione sanguinis circa
cor, & ad hoc ꝙ cesset ira, oportet mitigari illam inflam-
mationem quousq; omnino residat, & hoc est per dige-
stionem quandam illius materiæ inflammatæ: & ista dige
stio cõtinuo fit: ideo necesse est paulisper ira digeri quous-
que omnino pereat. Sic dicitur 4. Eth. De amaris, qui sunt
in secunda specie iracundorum longo tempore retinentes
iram, scilicet in ipso autem iram digeri tempore indiget.
10 Decima est, ꝙ ira cessat per obliuionẽ. Causa est, quia,
Conditio de cessatione ira. vt dictum fuit, ira est propter iniuriam susceptam. Si ergo
homo non recordetur suscepisse aliquam iniuriam, non
erit possibile, ꝙ irascatur. Etiam quia ira semper est cum G
tristitia 2. Rhet. Et propter istam tristitiã mouetur homo
ad vindictam, eo ꝙ vindicta dat delectationem oppositã
illi tristitię: vt innuitur 4. c. 7. Ethi. Si quis ergo non recor-
detur se suscepisse aliquam iniuriam non potest habere
tristitiam: quia nihil est, de quo illam habeat, cũ tristitia
semper sit de malo potenti in re, vel in intentione. Ideo
necesse est nullam esse iram, quando obliuio iniuriæ acci-
derit. De his quatuor proprietatibus immediatis dictũ est
præced. q. Vndecima est, ꝙ ira tollitur per maiorem iram
11 superuenientem, vel saltem minuitur. Ratio est, quia siquis
irascebatur solum vni, intendebat totus ad vindictam de
illo. Si vero alia ira inciderit, quæ maior sit, intẽdet homo
ad istud, quod maius est, & sic cessabit intentio ad mino-
rem: Vnde necesse erit, ꝙ illa omnino pereat, vel saltem
minuatur. Sic dicitur 2. Rhet. Quietat autem & alterius H
ira maior, id est, ira maior superueniens quietat iram pre-
12 cedentem. Duodecima est, ꝙ non solum ira maior, sed etiã
quæcunque superueniens facit precedentem iram minui,
vel cessare. Nam si maior est poterit facere cessare mino-
rem. Si autem fuerit minor saltem diminuet maiorẽ præ-
cedentem: quia cum sit animus noster potentia finita si ad
plura simul intendat, necesse est in quolibet eorum mino-
rem esse, quam si totaliter ad vnum intenderet. Vnde in-
terdum superueniente vna ira, tantum illi intendimus,
quantum venit præcedens in obliuionem, vtriq; autem si
simul intendamus ad vtranq; erit parua intentio: & ma-
xime quando subsequens est maior, quia tunc præcedens
non solũ minuitur per hoc, ꝙ animus noster simul in duo
tendit; sed etiam quia minor ex comparatione maioris
semper videtur minor, quam aliàs videretur etiam si com I
paretur alijs æqualibus, quia contrariorum iuxta positio
13 facit illa maiora, aut minora videri. Decimatertia est, ꝙ ira
cessat interdum recepta punitione ab aliquo alio; vtpote
siquis erat iratus multis, siue pro eadem causa, siue pro di-
uersis, & de vno illorum vindictam accipit, ira illius tota-
liter mitigatur: ita ꝙ propter gaudium illius vindictæ non
recordatur de alijs iniurijs: Vel ex [illegible] illarum minui-
tur. Ideo taliter irato antequam sumat vindictam de ali-
quo forte nõ auderet loqui quisquam [illegible] postquam vero de
vno vindictam assumpserit; etiam illi, contra quos iratus
erat, poterunt facilius eum inuenire placatum, & loqui ei
securius. Sic dicitur 2. Rhet. scilicet. Et ab alijs recepta
punitio prius, scilicet quietat iram. Et ponit ibi exemplum
Exemplũ. de Philocrate, cui dixit quidam: Quare non respondes
populo irato, scilicet contra eum? Et ille dixit nondum est K
tempus, sed dum videro alterum punitum. Et subditur ibi
causa: mites enim fiunt cum in alium iram expenderint.
Hoc maximè tenet, quando contra plures est ira propter
eãdem causam. Cum vero est propter causas diuersas non
æqualiter prodest. Et tamen multum prodest: quia ira mi-
nuitur propter gaudium superueniens, et animus totaliter
intentus gaudio nullam iniuriam potest tunc multum æsti
14 mare. Decimaquarta est, ꝙ ira cessat quando absorbetur.
Illud autem est, quãdo superuenit aliquod malum, quod
non pertineat ad iram, sed ad quandam tristitiam. Vt su-
perueniente magno dispendio, siquis perdat maxima de
eis, quæ diligit: vel incidat in aliquam calamitatem, iræ le-
ues, si prius erant pereunt: quia absorbentur ex aduentu
cuiusdam magni mali, quod totum hominem tradit ad se
sicut paruus ignis absorbetur à magno igne. Sic dicitur 2.
F Rhet. Et si non absorbeatur prima ira perseuerat nisi ab-
sorbeatur, scilicet per magnũ malum. Decimaquinta est, 15
ꝙ ira cessat, quando putatur iniuriantem sufficienter pu-
nitum esse. Et differt iste modus ab alio supra posito scili-
cet per retributionem, quia illud est, quando quis per seip
sum, vel aliũ nomine eius vindictam sumit de inflicta in-
iuria. Hic autem est, quãdo iniurians ab aliquo alio passus
est si putauerit passus iniuriam, ꝙ maiora mala nunc susti-
nuit, qui iniuriam intulerat quam ea, quæ egerat. Et verũ
est, ꝙ iratus vult, ꝙ ille, cui irascitur, sentiat sibi mala infli-
cta esse pro malo, quod fecit, vt innuitur. 2. Rhet. de amo-
re, & odio. Tamen interdum irati satiantur pęnis aduersa
riorum suorum, si viderint eos passos ab aliquo. Et tamen
tunc maior pęna requiritur, quam illa, quæ quietaret ani-
mum irati, si per eum infligeretur. De hoc 2. Rhet. cap. de
G mansuetudine dicitur, & si maius malum passi fuerint,
quam iratis intulissent, Velut enim accepisse punitionem
existimantur. q. dist. Non est punitio, quæ directè vocetur
vindicta, cum non inferatur ab iniuriam passis: tamen re-
putant eam, vt vindictam, quia per alios inflicta est. Deci- 16
masexta est, ꝙ ira cessat quando iratus putat, ꝙ iniustum
est retribui. Ratio huius est: quia ira non appetit pœnam:
nisi sub ratione iusti, vt supra ostensum est. q. cap. 28. Et 2.
Rhet. dicitur, ꝙ ira est propter paruipensionem non con-
uenienter factam: cum ergo intellexerit iratus iniustũ esse
retribui, non desiderabit vindictam: quia iam desideraret
eam sub ratione iniusti, & tunc non esset vindicta, quæ
dicit rationem commensurationis: & tamen ira nõ est nisi
appetitus vindictæ. Sed dicetur: quomodo ergo irasci po-
tuit, cum putaret iniustum esse retribui? Dicendum, ꝙ à
H principio iratus appetiuit vindictam sub ratione iusti, ira
tamen est præuolans, sicut veloces ministri, & canes, vt di-
citur 7. Ethi. ideo propter velocitatem suam non audit im
perium rationis, & sic appetit tanquam iustum, quod iniu
stum est. Postea verò quietato aliqualiter illo motu agno-
scet fortè iratus se iniustè fuisse iratum, & non vult retri-
buere. Et sic cessat ibi ira formaliter, id est appetitus vin-
dictæ, qui est motus quidam spiritualis potentiæ irascibi-
lis, ipsa tamen transmutatio corporalis, quæ est inflamma-
tio sanguinis adhuc non cessat omnino, sed paulisper di-
geritur: quia illud est purum naturale, sicut calefieri, &
frigefieri. Ideo licet insurgat illa transmutatio corporalis
ad motum appetitus, nõ potest ei obedire omnino, vt ces-
set cessante appetitu. De hoc dicitur 2. Rhet. c. de mansue
tudine: Et si iniustum facere putauerint, & ipsi iustè pati.
I Non facit eam ira ad iustum. Non enim præter adhuc
conueniens putant passa autem hæc erat id est nunc nõ
putant iram, ꝙ præter conueniens, id est inconuenienter
passi fuerint, sed iustè: & tamen ira non erat, nisi quia pu-
tabant à principio se iniustè pati. Decimaseptima est, quòd 17
ira cessat ad mortuos. Dato enim ꝙ quis grauiter iratus
fuisset cõtra aliquem mortuũ cessat omnis ira: licet odium
posset manere ad mortuos. Rõ huius est, quia iratus appe
tit vindictam, quam credit esse possibilẽ, quia aliàs nõ spe
raret eam. 2. Rhet. c. de ira. Et tamen mortuis nihil mali
inferre possumus, & sic non est vindicta possibilis ad eos,
ideò nec manebit ira. Secunda ratio est, quia iratus vult, ꝙ
ille cui irascitur, sentiat malum sibi inferri: & tamen mor
tui nihil possunt sentire, eo ꝙ non manent ipsi, licet animę
eorum maneant. Tertia causa est, quia iratus quietatur
K aliquando, quando sciuerit iniuriatorem maiora passum
esse quàm intulerit: & tamen mortui habent extremum
malorum secundum cogitationem vulgarem, & sensibi-
lem, quo nihil deterius possit alicui accedere, quàm quòd
nihil omnino sit: ideo etiam si possemus eos punire cessa-
ret ira ad illos, cum venerint in tam miserabilem statum.
Multa similia de conditionibus iræ dici poterant, sed hæc
sufficiunt.

Quod sint ista tria, quæ posuit hic Christus, scilicet irasci, et dicere, racha, & fatue. Quæst. CLII.

QVæritur circa ista tria, quæ ponit hic Christus de ira
scilicet irasci, & dicere racha, & dicere, fatue, quid
sint.

Dicendum ꝙ Greg. 31. Moralium dicit esse tres gradus
iræ,

iræ, scilicet ira, quæ sine voce inquantum dicitur: qui irascitur fratri suo: & ira cum voce non determinatè significante, cum dicitur: qui dixerit fratri suo: racha: & ira cum voce determinatè significante, cum dicitur: qui dixerit: fatue. Hoc etiam Aug. dicit, scilicet. In hoc primo est vnum, id est ira sola. In secundo autem sunt duo, scilicet ira, & vox, quæ iram signat. In tertio autem signantur tria, ira, & vox, quæ iram signat, & in voce vituperationis expressio.

Quid sit irasci.

Dicendum de primo, quod per irasci solum significatur motus animi appetentis vindictam. Et si nō prodierit iste motus foras per aliquid vocatur solum ira: ideo Christus non imposuit ei aliquod nomen, sed solum dixit: qui irascitur, quia non habet aliquod nomen speciale, per quod limitetur.

Quid sit racha.

De secundo, scilicet racha dubitatur: nam quidam dicunt, quod racha sit vox determinatè significatiua. Et dicunt, quod significat hominem pannosum, id est vilem, vel contemptibilem. Sic refert August. dicens: Nonnulli de Græco voluerunt trahere interpretationem huius vocis, racha; putantes pannosum dici racha: quoniam græcè dicitur pannus rachos. Isti tamen errant: vnde Aug. improbat eos. Etiam patet, quia isti putant racha esse nomen Græcum. Et tamen constat esse dictionem Hebræam. Nam Christus nihil loquebatur in Græco, sed in Hebræo. Ideo etiam si illa dictio inueniretur in Græco non poneretur hic pro significato, quod corresponderet ei in Græco, sed pro eo, quod significat in Hebræo. Sicut sæpe eadem dictio est in diuersis idiomatibus & diuersa significat, Sicut, Leuaui, in Latino significat eleuare: & in Hebræo significat, Cor meum. Ideo etiam si racha apud Græcos significaret pannosum, non poneretur hic pro pannoso: quia nō significat hoc in Hebræo. Maximè quia racha non inuenitur in Græco. Sed aliqui volebant formare istud nomen per deriuationem ab isto nomine, rachos; quod est Græcum: & significat pannum. Alij dicunt, quod est dictio significatiua, & est secundæ personæ, vt dicatur racha, id est tu, & est dictio Syrorum. Sic dicit Chrysost. in quadam homilia. Racha est verbum paruipensionis. Sicut enim nos vel famulis, vel minoribus iniungentes dicimus vade tu, die illi tu. Sic & qui Syrorum vtuntur lingua racha dicunt pro, tu. Alij dicunt quod racha est dictio significatiua, &

Hom. 17. in Mat. c. 5. Tob. 3.

significat hominem vacuum, vel sine cerebro. Sic dicit Hieron. super Matth. racha verbum Hebræum esse dicitur manes, aut vacuus, quem nos possumus vulgata iniuria absque cerebro nuncupare. Idem vult Chrysost. super Matth. dicens indignum esse dicere hominem vacuum, qui habet in se spiritum sanctum. Alij dicunt, quod racha est dictio nihil significans expressè, sed solum ex affectu loquentis, vel ex modo loquendi: sicut sunt interiectiones apud Latinos: sic enim dicit Aug. Probabilius autem est non esse vocem signantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem: has autem voces grammatici interiectiones vocant, velut cum dicitur à dolente, heu. Omnia hæc vera sunt, & satis conueniunt. Nam dixit Chrysost. quod significabat tu, in lingua Syriaca, & sic potest esse quod in Hebræo sit dictio non significatiua: & apud Syros aliquid significet, sicut fit in multis idiomatibus: quia quædam proferuntur in quibusdam linguis nihil significantia; sed sunt interiectiones aliarum linguarum, & in alijs linguis significant aliquid. Cum autem dicit Hiero. racha in Hebræo significat vacuum, potest esse vtrumque, scilicet quod dictio ex origine sua sit significatiua, & ex modo communi loquendi accipiatur vt interiectio. Hic tamen dicendum, quod accipitur pro interiectione, quia alias racha idem significaret, quod fatue, cum significet hominem sine cerebro. Et tamen Christus ponit ista in duos gradus distinctos. Ideo communiter, tenetur secundum Aug. & Greg. quod racha accipiatur pro interiectione: & sic erunt tres gradus distincti à Christo in ira. De tertio dicendum, quod fatue ponitur hic

Quid denotet fatue.

pro ira expressa in significatione, vt dicatur fatue, vel insipiens: & per hoc significatur omne genus contumeliæ qualecunque illud sit, cum pertingat ad iram, vt diximus supra q. c. 45. de filiabus iræ. Sed diceretur, quomodo poterunt poni hic gradus distincti accipiendo racha pro voce significatiua, id est sine cerebro sicut dicebat Hier. & etiā

A Chrysost. Dicendum, quod ponuntur distincti gradus non sicut nos ponimus: sed quod racha sit quando quis dicit alteri verbum iniuriosum, nō ex animo turbato, sed ex quadam leuitate contentiosa, & dicatur, fatue, quando dicitur iniuriosum cum animo iracundo: & vtrunque est verbum significatiuum. Sic dicit Chrysost. super Matth. scilicet. Si racha idem est, quod vacuus quantum ad sensum verbi, vnum est dicere fatue, & racha: sed differunt quantum ad dicentis propositum. Racha enim verbum vulgare erat apud Iudæos: quod non ex ira, nec ex odio, sed aliquo motu vano dicebant magis fiduciæ causa, quā iracundiæ. Sed tunc arguit dicens: sed si iracundiæ causa nō dicitur, quare peccatum est. Respondet, quia contentionis causa dicitur, & non ædificationis. Si enim nec verbum bonum dicere debemus nisi pro ædificatione: quanto magis illud, quod in

B se naturaliter malum est? Dicendum tamē quod communior & rationabilior positio est, quod racha accipiatur pro dictione non significatiua, sed solum significet iram ex affectu loquentis; & sic erunt tres gradus distincti in ira in illis verbis Christi.

Quomodo Christus assignauit hic tres species iræ.

Quæstio CLIII.

QVæritur, quomodo assignauit Christus hic istas tres species iræ. Nam discordat à philosophis in isto modo assignandi. Aristot. enim 4. Ethicæ tres species ponit iracundorum, scilicet acutos, amaros, & difficiles. Greg. autem Nis. & Ioannes Damas. ponunt alias tres species similes, scilicet iram felleam, maniam, & furorem, vt patet

C supra q. c. 33. Dicendum, quod Christus non cōcordat cum illis, quia illi voluerunt distinguere species iræ per conditiones eius: Christus autē voluit distinguere per effectus. Quomodo autem species illæ conueniant iræ, siue inquantum est passio, siue vt est peccatum, ibidem dictum est. Christus autem voluit distinguere iram ex parte effectus, scilicet quid sequatur ex ira. Et quia aliquando ipsa terminatur, et sistit in actu interiori, aliquando vero extenditur ad vocem confusam, & aliquando ad vocem expressè significantem, per istos tres effectus distinxit Christus tres modos in ira. Si autem quæratur quis modus assignandi, magis conueniat ad constituendū species in ira, dicendum, quod ille modus assignatus à philosophis, vnde licet nō sint propriè species iræ differentes essentialibus differentijs illæ tres, sicut differunt species sub generibus substantiæ: ta-

D men magis accedunt ad naturam specierum, quam tres assignati à Christo; quoniam species constituitur per aliqua priora. Hic autem species assignatæ à philosophis in ira constituuntur per aliquos modos iræ, modi autem assignati à Christo constituuntur per effectus iræ. Effectus autem posterior est, quam modus rei; quia modus cōsequitur rem, & non separatur ab ea. Effectus autem est posterior tempore, & separatus à re: ideo per modos istos consideratos ex parte effectuum minus habetur ratio speciei, quam per species assignatas à philosophis. Et maximè patet, quia species participant genus æqualiter; illi tamen modi assignati à Christo habent se inæqualiter, & ob hoc magis vocantur gradus, quam species. Sic enim dicit August. scilicet Gradus itaque sunt in istis peccatis. Et iterum dicit; In quibus proficiam gradus factos admonet à leuioribus ad

E grauiora: ideo non vocantur propriè tres species iræ illæ assignatæ à Christo, sed tres gradus, vel tres modi distincti in ira.

Quare Christus non distinxerit tres species iræ sicut philosophi. Quæstio CLIV.

QVæritur, quare Christus non distinxerit tres species iræ, sicut philosophi distinxerunt. Dicendum, quod distinctio est secundum intentionem eius, qui distinguit. Nā sicut res potest variè ordinari ad finem, ita variè potest distingui ea illa; sicut de eodem obiecto sunt diuersæ considerationes secundum quā diuersis accipitur, & ad varium finem. Sicut de lapide aliter considerat Physicus, aliter Alchimista, & aliter ędificator, vel politor, & de recto aliter considerat Geometra, & aliter textor. Philosophi autē con-

F considerabant de ira ad dandam scientiam de ea eo modo, quo in moralibus potest dari sciẽtia de aliqua re: Ideo distinxerunt species iræ eo modo, quo magis conuenit ad scientiam, scilicet per aliquos modos ipsius iræ. Christus autem non intẽdebat tradere cognitionem de ira per modum artis, quia nõ erat artifex inquisitiuus, sed legislator. Ideo de ira tradere volebat cognitionẽ, secundum q in ea peccatum est maius, vel minus. Et tamen peccatum in ira maius est ex parte effectus, quam ex parte circunstantiarum, vel aliorum modorum, vt q ira sit multum permansiua, vel modicũ, vel vt respicit tristitiam, aut vindictam, per quæ Arist. species distinguebat in ira; ideo Christus magis distinxit species iræ per effectus, quam per modos. Secunda causa est, quia Christus voluit distinguere gradus in ira, ita quòd essent modi iræ distincti per magis, & G minus. Istud autem fieri non poterat, si acciperetur distinctio penes modos, & circunstantias. Nam per illas tres species assignatas ab Aristotele non appatet, quando fit maius peccatum, & quando minus, quia aliquando in vna, & aliquando in alia, potest esse peccatum maius. In istis tamen modis assignatis a Christo semper est maius peccatum in secundo, quam in primo, & in tertio, quam in secundo; vt patet ex gradibus pœnæ correspondentibus. Ideo fuit Christo conuenientius assignare istos modos in ira, quam sicut assignauit Arist. Tertia causa est, & præcipua quia Christus loquebatur hic de ira ad exponendum legem antiquam, scilicet non occides, & tollendum quendam errorem Iudæorum circa illam, qui assignabant peccatum solum in opere exteriori. Ideo Christus debuit ibi loqui de ira quantum ad alios actus suos, an in eis reperia H tur peccatum, & quomodo. & sic non potuit distinguere conuenientes, idest non debuit species iræ per modos eius sicut philosophi, sed per actus.

Quare potius Christus distinxit iram per actus in voce potius, quam per actus in re. Quæst. CLV.

QVæritur, cum Christus distinxerit iram per actus exteriores & interiores, & interius non solum correspondeant iræ actus in voce, sed etiam in re, quare non distinxit gradus in iram prout est in re. Nam cum intenderet dare cognitionem de ira inquantum est peccatum grauius, cum & etiam pluribus modis peccatur per iram in re, quam in voce, vt in bellis, & litibus, occisionibus, & vulnerationibus debuit potius hic dare di- I stinctionem de ira quantum ad rem, quam in verbo, & tamen in verbo posuit duos gradus iræ, scilicet racha, & fatue: ergo debuit ponere aliquem in facto, vel in re.

Dicendum, quòd non debuit Christus ponere alios gradus iræ in re, sed valde prudenter hoc factum est. Nam Christus non loquebatur hic tanquam volens dare cognitionem principaliter de ira: Nam tunc distinxisset eam præcipuè ex parte rei, vel facti, sed locutus est de ira incidentaliter, inquantum faciebat ad exclusionem erroris cuiusdam Iudæorum, qui dicebant homicidium esse peccatum, & alia nocumenta, quæ inferuntur realiter, vt percutere, & mutilare: actus vero interiores non esse peccatum, vt velle occidere, & percutere. Et quoniam occidere, vt communiter, prouenit ex ira, licet etiam possit prouenire ex odio, & inuidia: Christus ostendit, quod non so- K lum occidere, quod est actus exterior iræ; est peccatum, sed etiam quicunque alius actus iræ. Ideo distinxit omnes alios actus iræ præter illum, qui est in re, siue in facto, de quo Iudæi non dubitabant esse peccatum. Et iste actus præter eum, qui est in re, non potest se habere, nisi dupliciter. Quia vel est in corde, vel in voce. Si in corde, est vnus modus, scilicet qui irascitur. Si in voce duo modi, scilicet vnus cum voce non significatiua, vt, racha, & alius cum voce significatiua, vt qui dicit fatue; & sic non debuit Christus ponere aliquem alium gradum iræ; quia non erant plures, de quibus ipse posset loqui, eo quod de ira, prout est in opere, loqui non debebat; sed præsupponere debebat, cum de illa Iudæi non dubitarent peccatum esse.

An ira quantum ad istos gradus sit semper peccatum. Quæstio CLVI.

QVæritur, an ira quantum ad istos gradus, qui ponuntur hic, sit semper peccatum. Dicendum, quod ira non potest esse, nisi istis modis assignatis in litera: vel in actu exteriori. Ira tamen in actu exteriori est deterior, quàm in corde, & in voce. Ideo si peccatum sit in modis assignatis hic, à fortiori erit peccatum in ira, quæ procedit in factum. Vnde si dicatur, quòd semper est peccatum in istis tribus gradibus hic assignatis, sequitur quod nulla ira possit esse, quæ non sit peccatum: quia nulla potest esse minor, quam gradus assignati hic. Si ergo omnes isti gradus sunt peccatum, G omnis ira erit peccatum. Est autem dicendum, quod non omnis ira est peccatum, quia in eo, quod secundum rationem fuerit: ira tamen potest esse interdum tota secundũ rationem, vtpotè, quod insurgat ratione iubente, ad exequendum imperata à ratione, vel si insurrexit ante rationem quod compescatur per rationem: ergo non erit ira semper peccatum. Item ira est minus turpis, quam concupiscentia, vt dicitur 7. Ethi. c. 8. & tamen concupiscentia aliquando est licita. Vt cum homo concupiscit aliquas voluptates naturales sine alicuius præiudicio, quæ ad finem bonum ordinari possunt; ergo ira poterit à fortiori esse licita. Item quanto aliqua passio est naturalior, tanto est magis venialis, idest, minus culpabilis 7. Ethi. c. 8. scilicet, adhuc autem naturalibus appetitibus veniam damus, ibi tamen dicitur, quod ira est naturalior concupi- H scentia, quia est magis hæreditaria: & transfunditur à parentibus in filios: ergo est magis licita, & tamen concupiscẽtia sæpe est licita, ergo etiam ira. Item patet, quia si ira semper esset peccatum, haberemus aliquid naturaliter, quod semper esset malum. Nam ira passio naturalis est. Et tamen nihil purè naturale est malum, quia diceremus tunc Deum malè ordinasse naturam, qui aliquid totaliter malum in ea posuit, quod absurdè dictu est; Maximè autem quia dicitur, quòd omnia, quæ Deus fecerant, erant valde bona; Genes. 1.

Declaratio quod non omnis ira est peccatũ.

Dicendum igitur, quod ira non est semper peccatum: sed tunc solum peccatum est, quando rationi non obedit: vt ostensum est, supra. q. ca. 39. & c. 40. Hic tamen fuit introducta ista propter istos tres gradus iræ a Christo positos. Dicendum ergo quod ira aliquando non solum non I est peccatum; sed est bona, & necessaria; sicut ira per zelum, quæ est in prælatis aliquando est bona, licet non sit omnino necessaria, sicut ira per zelum, quæ est in personis priuatis respectu aliquorum peccatorum, quorum punitio, & consideratio pertinet ad solos prælatos: & tamen priuati habendo zelum illum bene agunt, & laudabiliter. Sic fuit de Phinees sacerdote, qui occidit Iudæum coeuntem cum scorto Madianitide: Numeri 25. Nam non obligabatur ad hoc determinatè Phinees, cum non esset iudex plebis, nec etiam fuerat sibi imperatum à iudice, permittente tamen iudice, ipse fecit, & licuit sibi facere: adeo respectu eius fuit ille actus supererogationis; & tamen pertinebat ad iram; quia ex zelo occidit Phinees Iudæum illum. Aliquando ira est illicita, & tamen est venialis; vt quando quis irascitur aliqualiter præter ratio- K nem, & tamen modicum excedit rationem, ita quod non sit contra charitatem, siue ex parte magnitudinis vindictæ: siue temporis, quia durat ira, siue modi, vt quia est aliquantulum feruentior, quam esse deberet, licet sit pro re iusta; & sic de alijs circunstantijs; & ita non est peccatum mortale, sicut dicitur Psal. 4. Irascimini, & nolite peccare, idest, licet irascamur, admonemur, ne peccemus, scilicet, mortaliter; ergo non semper est ira per se mortale peccatum; ita dicitur ibi in Glo. Aliquando ira est mortalis, vt quando quis agit contra charitatem, siue in sola ira animi; vtpote quia alicui mortem desiderat non propter bonum commune, sed propter particularẽ vindictam, & sic etiã in voce est mortale peccatum, vt cum malo animo aliquorum conuitia proferimus, siue in voce significatiua; siue non; & sic ira nõ est semper peccatũ, & quãdo est peccatum non est semper mortale. Considerandum tamen circa

Quando ira sit peccatum: & quãdo nõ.

circa hoc propter aliquos modos loquendi Doctorum circa iram: quia quidam videntur dicere iram esse semper malam, & alij dicunt eam interdum esse bonam. Prouenit autem hoc ex duabus positionibus philosophorum. Nam Stoyci dicunt omnes passiones esse malas, & contra rationem: Peripatetici autem dicũt passiones inquantum sunt regulatæ à ratione bonas esse, cum vero excedunt rationem esse malas, & non pertinere ad sapientiam. Sic dicit Aug. 9. de Ciuit. Dei. Duæ quidem sunt sententiæ philosophorum de animi passionibus. Stoicis enim non placet huiusmodi passiones cadere in sapientem: Peripatetici vero has passiones in sapientem cadere dicunt, sed moderatas, rationique subiectas, sicut cum illa præbetur misericordia, vt iustitia conseruetur. Quidam autem de catholicis doctoribus sequentes Stoycos in modo loquendi, passiones volunt esse malas. Et ita Hieron. dicit iram semper B esse malam. Vnde super Matth. dicit, quod in quibusdam codicibus additur hoc, qui irascitur sine causa: Cæterum in veris diffinita sententia est, & ira penitus tollitur. Cum iubemur enim orare pro persequentibus, omnis iræ occasio tollitur, irascendum est ergo sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur. August. autem, & alij dicunt iram non semper esse peccatum, & debere hic intelligi sine causa. Vnde dicit 9. de Ciuit. Dei, approbando sententiam Peripateticorum: in doctrina enim Christiana non causa quæritur vtrum pius animus irascatur, aut tristetur, sed vnde idest ex qua, & sic ex causa potest esse ira bona. Sic etiam dicit August. lib. de sermone Domini, in istis tribus sententijs subaudienda verba non intuenda est. Habet enim prima omnia verba necessaria, qui, inquit, irascitur fratri suo sine causa. In secunda vero, cum ait, qui dixerit fratri C suo, racha, subauditur, sine causa. Nam in tertia, vbi dicitur: Qui dixerit, fatue, duo subaudiuntur, & fratri suo, & H sine causa. Et probat per exemplum, scilicet & hic est, vnde defenditur, quod Apostolus Galathas vocat stultos, quos etiam fratres nominat. Nõ enim id facit sine causa. Idem dicit Chrysost. super Matth. scilicet: qui enim sine causa irascitur, reus erit; qui verò cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec stant iudicia, nec crimina compescuntur. Itaque qui cum causa non irascitur peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, & negligentiam nutrit. Dicendum tamen, quod in sententia non discordant doctores isti, nec etiam philosophi. Nam omnes volunt, quod aliquando actus iræ sit bonus, vt punire peccatorem, & sic de alijs passionibus, & tamen quando fuerit passio rationi subiecta non vocant passionem, sed rationem, sicut timorem iustum non vocant timorem, sed cautelam, & iram iustam iustitiam vocant, & non iram. Peripatetici autem siue iustam, siue iniustam vocãt iram, & timorem, retinẽtes semper nomen passionis: quia idem motus semper manet materialiter, siue ratione regatur, siue non. Et hoc modo nunquam vocabũt Stoyci passionẽ, nisi cum mala fuerit, idest non subdita rationi, & sic nõ dicent iratum, aut timentem, nisi eum, qui præter rationẽ irascitur, aut timet. Hoc modo rectè dicit Hiero. quod non oportet addi, irasci sine causa, quia cum Christus intendat loqui de ira, quæ est irrationabilis, manifestum est, quod semper est sine causa, & mala, sicut quod nomina sunt soluta, vt Deus, & ratio, quæ non egent adiectione ad determinationẽ suam. Nam si ratio est, bona est: ideo superuacuum est dici aliquã rationem esse bonam. Ita de ira, & de omni passione Stoici dicunt, quod sunt nomina soluta, & quod non indigeant adiectionibus, vel limitationibus loco adiectionum, scilicet cum causa, vel sine causa. Alij autem, qui sequuntur viam Peripateticorum, cum videant, quod Christus loquatur hic de ira, quæ est peccatum, dicunt quod debet intelligi de ira sine causa. Et sic Aug. dicit, & Chrysost. Vnde Chrysost. aliquo modo concordat cum Hieron. dicens, quod ira, quæ cum causa est, nõ est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis. Qui autem cum irascitur ira illius non est cum passione iudicare dicitur, & non irasci, & sic omnes isti volunt, quod hic ira accipiatur in malum. Et tamen Hier. non vult addere sine causa; quia iram per se malam dicit esse. Augustinus & cæteri sequentes viam Peripateticorum cum asserant iram non esse malam secundum se, addunt hic, sine causa

Concordantur sententiæ doctorũ & philosophorũ.

A ad hoc quod intelligatur esse mala. Aliter poterant concordari, quod verum sit, quod non oporteat hic addi sine causa, eo quod dicitur hic: qui irascitur fratri suo. Nunquam autem licet irasci fratri. Quia si aliquando iustè irascimur peccatis irascimur, & nõ homini, quem ex charitate diligere debemus. Ideo non oportet addi cum causa, vel sine causa, quia irasci fratri propriè sumptum semper malum est. Et hoc etiam Aug. semper confitetur vt patet in lib. retractationum, scilicet. Illum dicimus iracundum, qui fratri suo irascitur: quoniã non fratri irascitur, qui peccato fratris irascitur. Et ista ira, quando est propter peccata alicuius ira iusta est. Et non irascitur fratri sicut ibi dicitur: qui fratri irascitur, & non peccato, sine causa irascitur. Et in 14. de Ciui. Dei dicitur: Si fratri irascitur, vt corrigatur, nullus sanæ mentis reprehendit. Huiusmodi enim motus de amore boni, & de sancta charitate venientes vitia dicenda non sunt, cùm rectam B rationem sequuntur. Aliter etiam concordari possunt, quod ira prout est ex deliberatione ad malum, peccatum est. Et tamen prout est motus passionalis non est semper peccatum. Ideo qui ex deliberatione irascitur alicui appetendo ei malum peccat, & non oportet ibi poni, sine causa, qui autem irascitur passionaliter, non semper peccat, quia non est in potestate hominis simpliciter nullam esse in eo irã. Sic dicit Chrysost. super Matth. scilicet. Hic autem non de iracundia carnis loquitur Christus, sed de iracundia animæ: Caro enim non potest obedire, vt non turbetur. Quando ergo homo irascitur, & nõ vult facere, quod ira compellit, caro eius irata est, animus autem eius non est iratus. Ista autem dicta sunt ad concordiam modi loquendi doctorum. Ipsam autem iram constat non semper esse C peccatum, cum aliquando sit subiecta rationi. Et hoc tam Stoici, quam Hierony. consentiunt. Tunc tamen eam iram vocare nolunt, sed iustitiam. Peripatetici autem, & cæteri doctores communiter vtrobique iram vocant, & sic aliquando erit bona, & aliquando mala. Iste modus loquendi magis conuenit scripturæ, vbi sæpe ponitur ira, & non est peccatum: & ita vulgariter loquimur tam iustam, quam iniustam iram vocantes.

An isti gradus iræ, quos posuit Christus, semper sint peccatum.
Quæstio CLVII.

Q Væritur nunc specialiter circa istos gradus iræ, quos hic posuit Christus, an sint semper peccatum.

Dicendum, quod accipiendum iram, quæcunque sub D istis gradibus includi potest, non est semper peccatum, vt iam videbatur in principio præcedentis q. Nam Christus distinxit iram, quæ cum animo, & quæ in voce manifestatur. Sic tamen vltra iram non est alius modus iræ, nisi in facto, & ille est grauior, quam in solo animo. Quia sicut grauior est ira in voce, quam in animo, vt Christus innuit, ita etiam grauior in facto, quam in verbo. Si ergo ira in animo semper est peccatũ, ira in verbo semper erit peccatum, & etiam ira in facto, & consequenter omnis ira erit peccatum, quod falsum est, vt dictum est præcedenti. Dicendum tamen, quod licet non sit peccatum omnis ira, quæ potest includi in istis gradibus a Christo assignatis, tamen Christus voluit iram esse peccatum in omnibus istis gradibus, in quibus ipse distinxit iram, scilicet, quod ira animi, de qua ipse locutus est, peccatum mortale E est, a fortiori ira in verbo. Et patet hoc, quia Christus assignauit hic gradus pœnarum pro istis gradibus iræ. Et tamen tales gradus non debemus pro peccato veniali. Quod patet, quia quando pœna debetur æqualis, pro aliquibus duobus peccatis illa sunt æqualia, vel pertinebunt ad idem genus. Nam peccato veniali, quantumcunque sit, non est possibile respondere eandem pœnam, quæ respondet pro mortali, quantumcunque sit paruum: nam pro mortali, quantumcunque paruo debetur pœna æterna, pro nullo autem veniali, quantumcunque magno debetur æterna, sed temporalis. Et tamen pro ira, quæ est in animo posuit hic Christus talem pœnam, sicut pro homicidio. Nam dicitur, qui occiderit reus erit iudicio. Ego autem dico vobis: qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. Et accipitur pro ira cordis solum, vt dictum est, & tamen homicidium, quod facit hominem reum iudicio, est peccatum

F catum mortale: ergo irasci in corde, pro quo datur eadē pœna, erit peccatum mortale. De alijs autem duobus magis patet, quia grauius est irasci in verbo simul, & animo, quam in solo animo. Si ergo in solo animo peccatum est, à fortiori erit quando in verbo. Patet etiam: quia pœnæ grauiores ponuntur, scilicet, esse reum concilio: & esse reū gehennæ ignis, quæ sunt maiora, quam esse reum iudicio, vt dicetur seq. q. Item quia dicitur, qui dixerit; fatue, reus erit gehennæ: & tamen gehennam nos semper vocamus pœnam æternam, quę est cum diabolo, & angelis eius inf. 25. Et illa nunquam est nisi pro peccato mortali: ergo Christus intellexit peccatū mortale esse in omnibus istis gradibus. Secundo patet, quia Christus tollebat hic errorem Iudęorum, qui dicebant solum esse peccatum in actu exteriori, vt in occisione. Christus autem dicit, quod non solum in ea, sed etiam in ira interiori, & in verbo iracundo: ergo necesse est esse peccatum in ira animi, & verbi: quia aliàs falsè, & frustra loqueretur Christus. Et non sufficit dici, quod sit ira peccatum veniale: quia nunquā datur lex prohibitiua circa id, quod veniale est, quia aliàs daretur, quod transgrediēdo præcepta legis peccaret homo aliquando venialiter solum, quod falsum est. Quia omnis transgressio legis maximè in legē Christi obligat ad mortem æternam. Ideo peccatum mortale est, quia aliàs per illud solum obligarentur ad pęnā temporalem. Etiam quia tunc obseruatio præceptorum non esset de necessitate salutis: quia illud est de necessitate salutis, quo omisso, non potest esse salus. Et tamen peccādo venialiter non impeditur salus æterna. Ideo si transgressio legis induceret aliquando solū veniale, non esset simpliciter obseruatio præceptorum de necessitate salutis. Quod falsum est; ideo mortale peccatum est in ira cuiuscunque gradus hic prohibiti a Christo eo intentione quia ipse phibuit. Tertiò patet, quia Christus dixit ista de ira ad excludendum errorem Iudæorum volentium in solo actu exteriori peccatū consistere. Christus autem ostendit, quod etiam in interiori consistit, scilicet, in volendo actum exteriorem. Et etiam peccatum est inquantum voluntas aliquo modo prorumpit exterius, licet non in factum. Vt cum quis iracundia verba dicit malo animo. Manifestū est tamen, quod velle mortē alicuius in casu, in quo non licet illū occidi, peccatum mortale est. Quia vbi non est licitus actus exterior, nec etiā interior, sicut infra dicitur, quod sicut non licet mœchari, ita nec licet videre mulierē ad concupiscendum eam. Et vtrunque ponit mortale: Iudæis tamen erat vetitum homicidiū in casu, in quo erat malum, ergo appetere homicidium in illo casu mortale est. Christus autem loquitur de ira, isto modo, scilicet, prout p irā desiderat quis mortē alterius: quia aliàs nō loqueretur ad I propositū ad excludendū errorem Iudæorum, ideo dicendū, quod intelligit: qui irascitur fratri suo, idest, qui ex ira desiderat ei mortem, vel aliquod nocumentum exterius; & qui dicit racha; vel fatue, idest, qui ex ira, per quam malum alteri appetit, prorumpit in verba ex amaro animo dicta. Et sic manifestum est, quòd vtrobique peccatum mortale est. In omnibus ergo istis gradibus, quos Christus assignauit, voluit esse peccatum mortale. Nec etiam prohibuit ipse iram, nisi in casu, in quo est peccatum mortale. In multis tamen casibus inclusis sub generalitate istorum graduum erit ira, & non erit peccatum mortale nec veniale, sed potius erit interdum laudabilis. Nam sicut aliquando licet homini occidere alterum, & est laudabile; illud tamen non fit sine ira, saltem sine illa, quæ est zelus, ideo non est semper peccatum mortale. Et si ira in facto non est peccatum, a fortiori nec in verbo, nec in ani K mo. Christus tamen locutus fuit in casibus specialibus, in quibus iam ira animi, quàm verbi & facti peccatum mortale fit. Aliqui tamen dixerunt, quòd ira vt distinguitur hic a Christo non erat semper peccatum mortale, & cum dicitur eis, quod opponuntur hic pęnæ debitæ peccatis mortalibus, dicunt illud esse dictum parabolicum. Et tamen Chrysost. in quadam Homilia increpat eos innuens, quid sit peccatum morale, dicens; Multis autem hoc graue videtur, si pro solo verbo tantam patiemur pęnam; propter quod quidam dicūt, hoc parabolicè esse dictum. Sed timeo, ne verbis nosmetipsos hic decipientes, illic opere vltimum supplicium patiamur. Assignat autem causam huius scilicet quia ira in voce non est paruum peccatum, cum ex ea maxima mala interdum sequantur, cum ait. Non estimes hoc esse onerosum. Plures enim pœnarum, & peccatorum à verbis habent principium. Etenim parua verba multoties homicidium perpetrerunt, & ciuitates integras subuerterunt. Nec enim paruum existimes fratrem stultum dicere, auferens ei prudentiam, & intellectum, quo homines sumus, & ab irrationabilibus distamus. Voluit ergo Chrysost. in his consistere peccatum mortale. Intelligendum est autem non generaliter: quia aliquando fratrē stultum possumus appellare, & aliquid grauius, sicut ille, qui increpat, vt erudiat, & à peccatis retrahat: sed intellexit in casibus, in quibus Christus loquebatur, quia ibi irasci, & dicere fatuum, semper est peccatum mortale.

G

Quid intelligatur per istos gradus hic à Christo assignatos. Quæst. CLVIII.

Respondetur ad q̄situm quæstionis. QVæritur circa istos gradus pœnæ assignatos hic à Christo, quid intelligatur per eos. Dicendum, quod Christus voluit ostendere inæqualitatem peccatorū in ira. Et hoc ex ipsa pœna. Quia quantitas culpæ in seipsa non cognoscitur planè, nisi per rationem. Et etiā rationis ad hoc non sufficit, vt agnoscat de quolibet peccato, quantum habeat grauitatem, & quantum sit vnum grauius altero. Et hoc est, quia reputatio grauitatis non pendet à iudicio nostro, sed ab illo, contra quē peccatū cōmittitur, quantū ipse graue illud existimet, sicut est de peccatis, quæ cōmittūtur in vrbibus. Nam existimatio grauitatis culpæ in illis non pertinet ad H quēlibet, sed ad legislatorē, qui pro singulis pęnas statuit.

Christus ergo, qui erat legislator noster inquātum nos habemus benè, vel malè ad Deum debuit solus existimare grauitatem peccatorum, inquantum sunt contra Deū. Et quia non poterat hoc apparere conuenienter, nisi per pęnam, quæ datur pro culpa, distinxit gradus peccati in ira per differentiam pęnarum correspondentium. Et quia omnes gradus iræ assignati hic ab eo continent peccatum mortale, vt dictum est præce. q. pro omnibus correspondet pęnæ æterna. Et quia illa non potest esse nobis nota, quantum ad suam acerbitatem, cum nemo nostrum illam experiatur, voluit Christus ostendere differentiam pęnarum in esse malum, & deterius per tres status, quos potest homo habere, contra quem de peccato agitur. Primus est, quod de peccato accusetur, & tunc discutitur causa sua. Secundus est, quod pro peccato cōdemnetur sententialiter. Tertius est, quod pęna determinata in sententia tradatur executioni.

Primus signatur inquantum dicitur reus erit iudicio, secundus per consilium, tertius per gehennam ignis. Nam in iudicio licet sit malus status hominis, eo quod de peccato accusatur, & oportet se legitimè defendere, aliàs cōdemnabitur: tamen iste est minimus status in malo, quia cuius causa in iudicio agitur, locum habet defendendi, & excusandi se, quod si fecerit, nihil patietur. Secūdus status est deterior. s. consilium: quia iste est quādo discussa causa alicuius, cōperto, q̄ verè peccauit iudices inter se consiliātur, qua pęna eum afficiant, vel congregant ad hoc concilium. i. multitudinem, vt omnes de pęna inferenda delibe rent, & iste status est peior: quia iam accusatus non habet locum defensionis, cum cōstet de crimine & q̄ iniostè patratum est. Tertius status est gehēna ignis, & est deterior, quia est ipsa executio sniæ. Nō potest autem esse deterius alicui, quam cum snia executioni traditur. Nam cū causa in concilio est, licet de crimine constet, possunt iudices ex misericordia, vel aliàs liberare reū: sicut pp consuetudinē festorum, vt apud Iudæos erat consuetudo, q̄ per festum Paschæ vnus de reis ad mortē dimitteretur liber. Io. 18. vnde petierunt Iudæi Barabam sibi dimitti, & Christum occidi. Vñ potest reus effugere impunitus: qui tamen iam realiter patitur sentētiæ executionem nullum remedium habet, & significatur executio sniæ per gehennam ignis; quia gehenna est locus ignem continens, vbi rei pro delictis cremantur. Vnde dicit Rabanus: gehēnam hic saluatos

In lege Christi nō vitantur venialia.

nis inferni cruciatú nominat, quam nomé traxisse putant A à valle idolis consecrata quæ est iuxta Ierusalem repleta olim cadaueribus mortuorum: quam & Iosiam contaminasse in lib. Regum legimus. De hoc diximus supra in expositione literæ. Sic etiam exponit Aug. dicens: In quibus quosdam gradus factos admonet à leuioribus ad grauiora. Nam in iudicio adhuc locus defensionis datur: ad concilium autem pertinéte videtur sententiæ prolatio, quando inter se iudices conferunt quo supplicio dánari oporteat, in gehenna verò ignis certa est damnatio. Alij exponunt aliter putantes, quod gehenna solú sit pęna mortis æternæ: quia ita nos solemus dicere omnes decedentes in mortali peccato damnati in gehenna. Et quia reum esse in iudicio, & consilio est minus, quam esse reum gehennæ: dicunt quod istæ sunt quędam pęnæ temporales. Et istam positionem recitat Chrysost. in quadam homil. dicens: vel iu- B dicium, & concilium sunt pęnæ in pręsenti. Gehenna autem pęna futura est. Ideo autem irę iudicium apposuit, vt ostendat quod non est possibile hominem totaliter esse sine passionibus, sed refrenare eas possibile est, & propterea determinatam poenam, ne videretur totaliter prohibere iram. Ista sententia non est Chrysost. sub certitudine, sed magis sub dubio, vel recitando aliorum dicta. Nam constat, quod istę duæ pęnæ pertinent ad futurum, quia sunt pro peccato mortali, vt ostensum est præced. q. & tamen pro peccato mortali pęna ęterna directè debetur, quia futura est. Patet etiam, quia dicitur: qui occiderit reus erit iudicio, & tamen pro homicidio prohibito à lege pęna ęterna debetur: ergo reum esse iudicio ad ęternam pęnam pertinet. Idem quia dicitur, iram non fuisse hic à Christo totaliter prohibitam: verum est, quod ira in tota sua latitudine C non est prohibita, quia sępe irasci iustum est: immo necessarium, vt dictum est præced. q. Christus tamen non locutus fuit hic de ira, nisi in casu, in quo erat peccatum mortale, vt ibi ostensum est. Nam alias non pertineret ad propositum suum, sed magis esset cótra eum: quia Iudæi volebant, quod ira non esset peccatum: nisi inquantum procedebat ad opus. Si autē allegaret hic aliquos casus, in quibus ira esset bona, vel permissa, isti non solum essent impertinentes ad intentionem eius, sed etiam aliquo modo essent aduersi sibi. Ideo licet in aliquibus casibus ira esset licita, Christus non debuit nunc loqui de illa, sed solum de casibus illis, in quibus esset ira illicita, quia illi faciebant cótra Iudæos. Alij dicunt, quod dicitur aliquis reus concilio, idest, reus sicut illi, qui fuerunt in concilio eorum, qui Christum crucifixerunt, sic dicit Chrys. super Matthæ. Alij dicunt, D quod dicitur: reus concilio, quia qui irascitur fratri vocans eum: racha, idest, vacuum: cú tamen ille sit plenus spiritu sancto, reus erit concilio, scilicet spiritus sancti, & sanctorum, quia poena sua taxabitur ad consilium sanctorum; qui erunt coniudices, sicut de Apostolis dicitur, quod sedebunt super duodecim sedes, cum Christo iudicantes duodecim tribus Israel, infra 19. sic exponit Hila. Dicendum, quod istæ expositiones conuenientes sunt per applicationem: tamen intentio Christi non fuit ista. Quod patet: quia Christus loquebatur ista discipulis suis, & toti populo in principio prædicationis suæ, vt patet supra, & Lucæ 6. & sup. quæst. 5. oportebat ergo, quod populus posset intelligere ista, quæ Christus dicebat: saltem quantum ad sensum verborum: quia alias frustra loqueretur eis, & tamen non possent ipsi intelligere si loqueretur de concilio corú, qui E occisuri erát ipsum, quia Christus nihil dixerat adhuc de morte sua, nec de peccato eorum, qui occisuri erant eum. Ideo non poterat intelligere populus, & sic non loquebatur de hoc. Eadem ratio est de consilio spiritus sancti, & sanctorum: quia Christus adhuc nunquam declarauerat, quomodo peccatores iudicandi essent per Deum, & per sanctos coniudices, sed postea declarauit infra 19. ergo non loquebatur de hoc. Item non competebat hoc Christo, quia ipse intendebat hic assignare gradus culpę in ira per differentiam poenarum. Si tamen acciperetur reum esse concilio, sicut dictum est, non assignaretur gradus in poena: quia omnes peccatores condemnabuntur æternaliter per Deum, & per sanctos, sibi assidentes in iudicio: ergo non esset differentia in istis peccati gradibus, quia omnes, qui peccarent per iram, & in quocunque peccato A essent hoc modo rei concilio. Item cum dicitur, quod essent rei, sicut illi, qui fuerunt in concilio eorum, qui Christum condemnauerant, non conuenit. Quia illud fuit peccatú valde graue, quod dignum est gehenna. Ideo non distingueretur in gradu per hoc ab illis, qui sunt rei gehenna, immo esset deterius: quia iste secundus gradus videretur esse deterior; quàm tertius, quia qui Christum condemnauerunt non solum sunt digni morte æterna, sed etiam specialem pœnæ acerbitatem merentur. Christus tamen volebat hic assignare gradus, ascendendo à leuioribus ad grauiora, vt dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte: ergo non conueniunt istæ expositiones. Dicendú ergo, quod illæ veræ sunt, & tamen Christus non intendebat id, quod illæ dicunt. Sicut etiam verum est, quod omnes peccantes per iram punientur æternaliter: tamen Christus non B intendebat hoc dicere, sed assignare gradus in ira tam in peccato, quam in pęna, & dato, quod Apostoli dicerent, quod qui irascitur fratri suo erit reus, sicut ille qui Christum condemnauit, aut fuit in concilio condemnantium, sicut asserit Chrysostomus in suis canonicis dicere: tamen non innuitur ex hoc, quod Christus quando dixit hic aliquem esse reum concilio, quod intelligeret de illo concilio, sed debet intelligi sicut supra exposuimus secundum August. scilicet quod sint gradus peccati, & pœnæ peccati.

Quomodo assignatio pœnæ in istis gradibus stare possit.
Quæstio CLIX.

QVæritur circa istam assignationem in gradibus pœnæ quomodo possit stare: nam videtur habere inconuenientia. Primo patet, quia dicitur hic, quod qui ira- C scitur reus erit iudicio, & etiam dicitur, quod qui occiderit, reus erit iudicio, & sic constituitur æqualis gradus pœnæ pro homicidio, & pro ira interiori: & tamen manifestum est, quod homicidium est multo grauius. Secundò patet, quia dicitur, quod qui dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis, & esse reum gehennę est maius, quam esse reum iudicio, cum ponantur hic gradus in istis poenis; vt Aug. dicit, & etiam colligitur ex litera, & sic maior poena erit pro ira, quæ consistit in voce, quam pro homicidio, quod manifestè falsum est. Tertiò patet; quia omnis ira posita hic à Christo prohibetur, & sic est peccatum mortale, & omne mortale punitur in gehenna: ergo omnibus istis gradibus competit gehenna, & non specialiter tertio gradui. Quartò patet: quia homicidium, quod dicitur hic D vetitum à lege, mortale peccatum est: ergo deberetur pro illo gehenna. Dicitur tamen, quod qui occiderit, reus erit iudicio: ergo non est conueniens assignatio. Aliqui dixerunt, quod ista assignatio graduum non est secundum veritatem, sed debet parabolicè intelligi, ex parabolis autē, & metaphoris non licet argui, vt ait Dio. in lib. de mystica theologia, & Arist. 2. Poster.

Primum arg.

Secūdum arg.

Tertium arg.

Quartum arg.

Dicendum, quod hoc non stat: nam hic parabola nulla est; Christus namq; loquebatur hic ad excludendum errorem Iudæorum; vt ostenderet non in solo actu exteriori consistere peccatum. Et ad hoc assignauit gradus peccati in ira, & pęnæ correspondentis: si tamen intelligerentur ista parabolicè, nihil esset ad propositum; quia Christus non innueret istos gradus iræ esse peccata diuersa, & pœnas varias eis competere, & sic nihil diceretur contra Iu- E dæos. Oportet ergo intelligi literaliter, quod in istis gradibus iræ sint peccata, & correspondeant eis pœnæ inæquales, sicut litera exprimit. Item Chrysost. improbat positionem istorum, dicens; multis hoc graue videtur si pro solo verbo tantam patiantur pœnam. Propter quod dicunt hoc parabolicè esse dictum; sed timeo ne verbis nosmetipsos hic decipiētes illic opere, vltimum supplicium patiamur. Alij dicunt, quod isti sint gradus diuersi pœnæ; & tamen duo primi pertineant ad pœnam temporalem, & tertius ad æternam; qui gradus vocatur gehenna ignis. Sed istud non stat, vt ostensum est præc. quæst. Nam isti tres gradus à Christo assignati sunt peccatum mortale, & mortalia habent pęnam æternam. Item non satisfacit hoc, quia in litera dicitur, quod qui occiderit, reus erit iudicio: & tamen homicidium peccatum mortale est, & punitur in gehēna. Ideo iste gradus pęnæ signatus est per hoc, quod

dicitur:

dicitur: reus iudicio ad futuram poenam pertinet. Dicendum, ꝙ Christus assignauit hic tres gradus iræ, & in omnibus est peccatum mortale, vt ostensum est sup. q. 156. & 157. ideo necesse est, ꝙ omnibus respondeat pena æterna: Christus autem non solum voluit ostendere poenam æternam correspondentem eis, sed principaliter voluit ostendere differentiã grauitatis. Et quia non poterat hoc ostendi in præsenti vita, quia pena æterna non sentitur à nobis in præsenti, voluit Christus hoc ostẽdere per tres gradus eius, qui de peccato condemnandus est, secundum quos malè, & peius, & pessimè se habet, vt ostẽsum est præce. q. Ideo nõ est credẽdum, ꝙ pro aliquo illorum peccatorum datur pena, idest gehenna, & pro alijs non, sed pro omnibus ibi datur poena si homo in illis decedat: & tamen gehenna non accipitur hic, vt dicit infernum, vel poenam æternam, vt solemus cõiter accipere, sed prout dicit executionem sententiæ, quæ fiebat inter Iudæos in gehenna, G siue gehennon, quæ erat vallis quædam iuxta Ierusalem, vbi corpora cremabantur, vt Rabanus dicit: Christus autem accepit exemplũ conueniens eis, quibus prædicabat: quia omnes nouerãt illum locum, & quid ibi fieret, velut si diceret: reus erit patibuli, quia ibi est locus vbi latrones suspenduntur. Considerandum etiam, ꝙ in peccatis non sunt solum tres gradus differentiæ in culpa, & in pena, sed multiplicantur in infinitum. Quia sicut peccare fit infinitis modis, vt dicitur 2. Ethi. ita, & contingit vnum peccatum excedere alterum in grauitate infinitis modis, & ita in pena correspondenti peccatis cum iustè inferatur, & ab eo, qui scit moderari penam secundum differentiam culpæ poterit variari pena in infinitum pro peccatis diuersis. Ideo non est possibile dari gradus tot, quot sunt differentiæ poenarum, & peccatorum, cum non sint modi determinati, quibus peccata, & penæ se excedant adinuicẽ. H Nec posuit hic Christus tres gradus penæ, quasi nõ essent plures, sed quia posuit tres gradus peccatorum inæqualiũ posuit tres gradus poenæ correspondentis. Et si voluisset ponere multa peccata posuisset plures gradus diuersitatis penæ. Considerandum etiam, ꝙ non ponũtur hic isti tres gradus penæ, quasi dicant aliquam poenam, quia nullam penam dicunt correspondentem peccato: nam esse reum iudicio nulla poena est, & esse reum concilio: esse autem reum gehennæ ignis non est poena, sed obligatio ad penã. Et tamen si accipiatur pro ipsa pena adhuc non est poena correspondens alicui peccato, quia gehenna, vt Christus hic accipit, dicit penam temporalem, quæ nõ datur à Deo pro peccato mortali, sed æterna. Sunt tamen tres modi mali status, quos habet homo, contra quem de crimine agitur, & quia isti tres modi erãt manifesti apud Iudæos, & sciebant quantum mali addebat vnus modus super al- I terum, posuit eos ad signandum tres gradus inæquales penæ correspondentis tribus gradibus iræ.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, ꝙ esse reum iudicio non est aliqua pena, sed voluit Christus designare per hoc quẽdam gradum poenæ correspondentem iræ, quæ in solo animo consistit. Et dicendum, ꝙ nõ est æquale peccatum ira animi, & homicidiũ, quia maior pena debetur pro homicidio, Et tamẽ ponitur hic de vtroque, ꝙ erit reus iudicio, quia non accipitur eodem modo esse reum iudicio. Nam cum dicitur: qui occiderit, erit reus iudicio, intelligebatur de iudicio temporali. Nam eo ipso, ꝙ quis occidebat alium, siue iustè, siue iniustè occideret, reus erat iudicio, quia cũ iste actus de se esset malus tenebatur respõdere homicida in iudicio, seipsum defendendo, ꝙ iustè egisset, alioquin occidebatur. Teneri autem ad se defendẽdum in iudicio erat esse reum iudicio, & accipiebatur ibi propriè, & sine K metaphora. Cum autem dicitur, ꝙ qui irascitur, reus est iudicio, accipitur per metaphoram, vt per hoc designetur quædam pena determinata pro isto peccato, quæ non est esse reum iudicio, sed iam tolerare executionem sentẽtiæ, Habet se in proportionaliter ista pena ad penas correspõdentes duobus peccatis sequẽtibus, sicut se habet esse reũ iudicio ad esse reum concilio, & esse reum gehenna. Nam sicut esse reum iudicio est minimum malum inter hæc tria; ita minimũ peccatorum horũ triũ, est irasci solũ in aĩo, & minima pena triũ penarũ est, quę isti peccato debetur,

Ad secundum dicendum, ꝙ etiam accipitur æquiuocè esse reum iudicio, & esse reum gehenna, comparando irã, quæ est in verbo ad homicidium. Si enim comparetur ira in verbo ad iram in solo animo, & iram in verbo significatiuo ad iram in verbo non significante aliquid, determinatè est comparatio vniuoca: quia in omnibus istis tribus accipitur iudicium, concilium, & gehenna per metaphoram. Ideo sicut si literaliter, & sine metaphora acciperentur, hoc esset maius, esse reum concilio, quam iudicio, & maius esse reum gehenna, quam concilio. Ita nunc cum accipiantur per metaphoram in omnibus eis erit deterius esse reum cõcilio, quam iudicio, & esse reum gehenna est deterius, quam esse reum concilio, cum tamen esse reum iudicio in homicidio accipiatur sine metaphora, vt ostensum est. Et in istis tribus accipiuntur iudicium cõcilium, & gehẽna per metaphoram. Poterit esse grauius, esse reũ iudicio, vt competit homicidio, quam esse reum gehẽna, vt competit iræ verbali. Quod autem accipiatur per metaphoram iudicium, concilium, & gehenna in his tribus apparet. Quia quãdo propriè assumuntur ista nõ possunt competere diuersis peccatis, sed eidem peccato: quia ista non dicunt diuersas penas, vel diuersos modos procedẽdi in delictis, sed diuersos status eiusdem causę, quia pro eodem delictu principio fit discussio, quod est iudiciũ: deinde sententia fertur, quod ad concilium pertinet, ad extremum executioni traditur, quod gehennam ignis significat. Cuilibet ergo delicto ista tria competunt, & tamen hic assignantur tribus delictis: ideo comparatio est per metaphoram. Homicidio autem omnia competunt, quia qui occidit a principio, reus est iudicio antequam constet an iustè, vel iniustè homicidium patratum sit. Postquam verò constiterit, incipit esse reus concilio; quia iam super sententia conciliũ fit, scilicet, qua pena punietur, hac vero prolata, nihil nisi executio manet, & sic est homicida reus gehenna. Dicitur tamẽ hic, ꝙ qui occidit reus est iudicio, quia ipso iure reus est iudicio, idest, tenetur ad se defendendum in iudicio, ne condemnetur. Non est tamen homicida ipso iure reus concilio, nec gehenna. Quia etiam si homicidium notoriè commissum est adhuc audiri debet homicida in iudicio, quia potest esse, ꝙ iustè egerit. Et tamen quantuncunq; iustè egerit, semper tenetur se defendere in iudicio, cum occidere hominem materialiter sit delictum quoddam. Ideo rectè dictum est, ꝙ, qui occidit est reus iudicio, & non dictũ fuit, quod est reus concilio, vel gehenna. Et tamen vtroque reus erit si de peccato cõstiterit. Accipiendo autem in eo casu, in quo homicida est reus gehenna, & qui dicit fratri suo: fatue. est reus gehenna. Dicendum, quod adhuc nõ accipitur gehenna eodem modo, quia in homicida accipitur propriè pro ipsa executione sententię. In eo autem, qui dicit: fatue, accipitur per metaphoram, vt supra dictum est. Et dato, quod in quolibet istorum trium graduũ iræ, acciperemus iudicium, concilium, & gehennam, adhuc non essent æqualia homicidio, scilicet, quia quodlibet istorum est delictum, vt irasci fratri suo, non posset esse reus iudicio, qui irascitur, & postea idem esset reus concilio, & deinde gehenna, & tamen gehenna debita isti nõ esset ęqualis gehennæ debitę homicidæ. Hoc innuit Aug. in lib. de sermone Domini in monte, dicens: Quis autem dixerit quo grauiori supplicio punitur homicidium, si gehenna ignis punitur conuitiũ? Quasi dicat: conuitium, siue iniuria verbalis, vt dicere alicui: ò fatue, punitur gehenna, & per hoc signatur pena grauissima; quid ergo erit grauius supplicium, quo puniatur homicidium? Quasi dicat: non faciliter apparet. Ideo respondet dicens: Cogit intelligi esse differentiam gehennarum, idest, ex hoc cogimur ponere esse diuersas gehennas, idest, diuersas poenas, & inæquales significatas per gehennam: quia aliàs non possemus dare quomodo conuitium & homicidium, quæ sunt peccata inæqualia puniantur inæqualiter à Deo. Aliter potest dici, sicut supra dicebatur, quod illud argumentum sublatum est, quia in homicidio, vel in alio delicto, quod legibus humanis punitur, esse reum gehenna, accipitur propriè prout est executio sententiæ; in eo autem, qui dicit; fatue, accipitur per metaphoram. Cum autem dicitur, quod in quolibet istorum trium possunt distingui ista tria. Dicendum, ꝙ propriè nõ possunt. Nam ista tria significant tres status eius-

dem causæ iudicialis, vt dictum est. Et hoc non competit, *Tertium arg.* nisi iudicio humano, in quo fit discussio, & sententia. In diuino autem iudicio non fiunt ista, quia peccata sunt ibi cognita, & sententia iam lata est per ipsam legem Dei. Ideo ex hoc, q homo moritur sententiam habet absolutoriam, vel condemnatoriam: ideo non restat, nisi executio. Secus autem in iudicio humano, vbi crimina non sunt nota. Ideo isti tres status non competunt, nisi illis criminibus, de quibus iudicatur in iudicio humano. Et tamen de istis tribus, scilicet, irasci, & dicere, racha, & fatue, non fit iudicium humanum, saltem de primo, quia non peccat contra legem humanam quis per hoc, quod habet prauã cogitationem, vel malum affectum, quia secundum leges humanas peruersæ cogitationis nemo pœnam meretur, vt patet ff de pœnis. l. cogitationis. In iudicio autem Dei puniuntur ista tria peccata. Et tamen ibi non est iudicium concilium, & gehenna, sed solum executio. Ideo non possunt adaptari alicui istorum trium, scilicet, irasci, & dicere racha, & fatue ista tria simul, scilicet iudicium, concilium, & gehenna, sed competunt homicidio, eo quod est crimen, de quo agitur in iudicio humano: ideo nullum istorum trium, quæ Christus posuit potest comparari homicidio quantum ad iudicium, concilium, & gehennam.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, q isti tres gradus iræ à Christo positi dicunt peccatum mortale, & pro eis est pœna æterna, inæqualis tamen, quia ipsa sunt peccata inæqualia. Ideo dicendum, quòd accipiendo gehennam pro inferno omnibus tribus competit. Et tamen Christus non accepit sic, sed est metaphora sumpta à tribus statibus causæ criminalis, quorum pessimus est gehenna ignis, quæ importat executionem sententiæ. Et illa gehenna propriè non competit alicui istorum trium graduum iræ, quia non agitur de eis in iudicio humano, vt in solutione præced. artic. dictum est: Christus autem præsupposuit hic, quod peccata in istis tribus gradibus puniri debebāt æternaliter, & tamen non voluit principaliter ostendere pœnam debitam eis, sed differentiam, siue inæqualitatem in pœna. Et ad hoc assumpta est ista metaphora de tribus statibus causæ criminalis, vt dictum est sup. & etiam præce. quæst.

Ad 4. arg. Ad quartum dicendum, quod pro homicidio est quis reus iudicio, & est gehenna. Potest tamen gehenna accipi dupliciter. Vno modo pro inferno, alio modo pro executione sententiæ in causa criminali. Et vtrunque competit homicidio. Nam inquantum est peccatum mortale punietur homicida pro eo in inferno: & inquantum de eo agitur in iudicio humano postquam cōstiterit de delicto feretur sententia, & executioni tradetur. Quod est esse reum gehenna. Cum autem dicitur, quod qui occiderit erit reus iudicio non solum iudicio, sed etiam concilio & gehenna reus erit. Et tamen dicitur reus iudicio, quia ipso iure occisor est reus iudicio, & non est reus concilio, nec gehenna, quousque fiat discussio causæ, vt supra in illa quæst. ostensum est.

Si ergo offers munus tuum ad altare, & ibi recordatus fueris, quia frater tuus habet aliquid aduersum te, relinque ibi munus tuum ante altare, & vade prius reconciliari fratri tuo: & tunc veniens, offeres munus tuum.

Si ergo offers munus tuum.] Supra fuit posita declaratio Christi ad quoddam diuinum præceptum, scilicet de homicidio: hic autem infertur duplex correlarium. Primum respicit placationem diuinæ offensæ. Secundum respicit euasionem pœnæ infligendæ ibi: Esto consentiens. Circa primum dicitur. [Si offers munus tuum.] Christus ostenderat iram esse peccatum quomodocunque, siue in animo, siue in verbis, siue in facto. Et quia contingit hominem sæpe peccare contra proximum per iram, & per hoc tenetur ad satisfactionem, & quia opera facta ab homine in peccato mortali, nō sunt promeritoria vitæ æternæ, Christus dat nobis cōsilium, q faciamus opera nostra bona semper in charitate. Et quia siquis offendit proximum per iram tenetur ei reconciliari, & satisfacere, & quandiu non vult si potest, manet in peccato: ideo Christus inferendo illud correlarium dat consilium, dicens, q

A si quis offendit proximum suum in aliquo, & vult offerre munera sua Deo ad altare, ad hoc, quod illa offerantur in charitate, et sint meritoria debet dimittere munera apud altare si recordetur tunc de offensa, quam proximo intulit, & ire ad proximum, & reconciliari ei, & tunc veniet ad offerendum: eritque in charitate, & proficiet ei oblatio, quod non faceret si maneret adhuc in odio fraterno: dicitur ergo. [Si offers munus tuum ad altare.] Idest, munus voluntarium. Loquitur enim Christus de oblationibus secundum consuetudinem veteris testamenti. Erant autem ibi quædam oblationes ex necessitate, sicut pro peccatis fiebant oblationes, & sacrificia, Leuitici 4. & 5. etiam pro consumatione votorum sicut in Nazaræis, qui in fine voti offerebant sacrificia, quando erat votum temporale, Numeri 6. Etiam quando Nazaræus pollueretur,

B & deberet votum reincipere. eod. capit. Sic etiam quando quis incurrebat immunditiam lepræ si sanaretur offerebat postea sacrificia, Leu. 14. Ideo Christus leproso à se mundato, dixit, quod ostenderet se sacerdotibus, & offerret pro sua mundatione munus, quod in lege præcipiebatur, infra 8. Etiam si mundaretur vir fluens semine, vel mulier fluens sanguine extra tempora menstruorum offerebant sacrificia, Leuit. 15. Mulier etiam post partum offerebat sacrificia, Leuit. 12. sicut fecit Domina nostra, Lucæ 2. sacerdotes etiam quando consecrabantur sacrificia offerebant, Exod. 29. & Leuit. 8. & sic de similibus. Istæ erant oblationes personales, quę fiebant ex necessitate legis præter alias, quæ erant communes, & fiebant in templo pro toto populo, scilicet sacrificia quotidiana, & oblationes, & sacrificia festiuitatum, Num. 28. 29. & Leuit. 16. & 23.

C Erant etiam aliæ personales, de quibus supra diximus sicut offerre decimas, & primitias, & redimere primogenita hominum, & pecorum, Num. 18. aliæ erant oblationes spontaneæ, quando quis volebat ex voto, & sine voto offerre aliquid Domino: De voto patet Leui. 27. & Nu. 34. oblationes autē sine voto erant aliquando de animalibus, & vocabantur sacrificia, quæ erant triplicia, scilicet holocaustum, hostia pacifica, & hostia pro peccato. De ritu holocaustorum patet Leu. 1. De ritu hostiæ pacificæ, Leu. 3. de ritu hostię pro peccato, Leuit 4. & 5. & 6. Si non erāt animalia, sed panis, vel farina erant multi modi oblationes, scilicet de clibano, de craticula, & de sartagine, de quibus: Leuit. 2. Hæc enim offerebant Iudæi secundum legem. De oblationibus autem quibuscunque, ad quem pertinerent an ad sacerdotes, vel ad sanctuarium, & quæ

D ad sacerdotes, & quomodo diuidebantur inter eos, & an aliquid pertineret ad leuitas, declaratum est Num. 5. & Leuit. 6. Dicitur. [Ad altare.] Quia oblationes Iudęorum semper fiebant ad altare, nisi ipsæ decimæ, quæ à Leuitis colligebantur, & ad ipsos solos pertinebant Num. 18. Et intelligendum est hoc de omnibus illis oblationibus, quarum pars poterat in altari cremari. Nam quando animalia offerebant, ipsa, vel aliquid eorum cremabantur in altari, aut saltem occidebantur apud altare, & fundebatur sanguis eorum ibi. Quod dicitur propter sacrificium pro peccato oblatum pro summo sacerdote, vel pro populo, pro quibus offerebatur vitulus, & adeps cremabatur in altari. Totum autem corpus cremabatur extra castra. Quæ autem cerimoniæ circa hoc fierent in singulis sacrificijs, patet Leuit. 1. & 3. & 4. Si autem offerretur panis,

E vel farina quocunque modo aliqua particula illius cremabatur in altari, & reliquum pertinebat ad sacerdotes, Leuit. 2. & 6. Si autem offerretur pecunia, vel aliquid, cuius nulla pars posset cremari in altari, non oportebat offerri ad altare, & tamen consuetudo erat, quod offerretur ad altare.

Pro hoc considerandum, quod Iudæi quando offerebant, aut volebant, quod esset oblatio pro ministris templi, vel pro ipso templo ad vsus eius. Si autem pro templo, non offerebant ad altare, nec dabant manibus sacerdotum, sed mittebant munera in quandam arcam templi, quæ vocabatur gazophylatium, idest, conseruatrix pecuniarum, 4. Reg. 12. & de illa arca nihil accipiebant sacerdotes, aut Leuitæ in vsus suos, sed omnia expendebantur ad vsus templi in restaurando vetera, & reficiendo, quæ corruerant. In istud gazophylatium mittebant

Israelitæ munera, quando veniebant in templum. Vnde dicitur Luc. 21. quòd Christus respiciens in templum vidit eos, qui mittebant munera sua in gazophylatium, & approbauit munus viduæ, quod ex meliori intentione erat, & ex maiori paupertate. Si autem offerens volebat, quòd esset munus ad vsus sacerdotum, offerebat illud manibus sacerdotis ad altare. Ratio huius est, quia ea, quæ offerebantur ad manus sacerdotis pertinebant ad sacerdotes, Num. 5. scilicet: omnes primitiæ, quas offerunt filij Israel ad sacerdotem pertinent, & quidquid in sanctuarium offertur à singulis, & traditur manibus sacerdotis ipsius erit. Et dicitur ad altare, quia communiter offerebantur munera ad altare, quæ in vsum sacerdotis cedere debebant, vt dictum est. Et intelligitur de altari holocaustorum: nam ad altare thymiamatum non fiebat aliqua oblatio. Erant enim ista duo altaria in sanctuario, scilicet altare thymiamatum, quod erat paruum, scilicet vnius cubiti in longitudine, & alterius in latitudine, & duorum cubitorum in altitudine, & erat vestitum laminis aureis, Exod. 3. & sic erat totum opertum auro: ideo aliquando vocatur altare aureum. Illud erat intra sanctuarium ante vallum sancta sanctorum, & ibi sacerdotes cremabât thymiama bis in die, mane, & vespere. Exo. 30. Et ad illud altare nunquam laici accedere poterant, quia erat intra sanctuarium, ad quod laici non ingrediebantur: immo non licebat eis, nec leuitis videre illud altare nudum, & alia vasa, quia morerentur, Num. 4. Aliud erat altare holocaustorum, quod erat ad hostium tabernaculi intra atrium, & istud erat maius factum de lignis sethim, & opertum laminis æneis vsque ad quandam partem suam, & vocabantur illæ lamiæ craticula ænea. In hoc altari cremabantor omnia sacrificia, & oblationes Israelitarum, & ad illud accedebant ipsi. Nam quando quis offerebat sacrificium aliquod iubebatur accedere ad illud altare & ibi sacerdotes suscipiebant munera de manu eis, Leuit. 1. 3. & 4. & vocabatur illud altare holocaustorum, quia in eo holocausta, & cetera sacrificia cremabantur, inter quæ, holocausta erant præcipua, & aliud vocabatur altare thymiamatum quia in eo bis in die cremabatur thymiama, Exod. 30. Christus autem vocauit hic altare ipsum altare holocaustorum quasi nullũ aliud esset. Et hoc, quia de alio nullum dubium erat, cum super illud nunquam fierent sacrificia, nec accedere possent, vnquam laici illuc ad offerendum, nec ad videndum illud. [Et ibi recordatus fueris.] Si autem offerens munus non recordatur se debitorem esse proximi in aliquo, & ob hoc non petit reconciliari cum bona conscientia munus offert. Si tamen recordetur se debitorem esse, debet reconciliari, quia frater tuus habet aliquid aduersum te, idest, aliquis homo: Nam omnis homo vocatur frater, qui proximus est. Omnes autem proximi sunt, & ob hoc omnes homines inter se fratres sunt. Sic dixit Christus inf. 24. omnes vos fratres estis, & patrem nolite vocare vobis super terram, quæst. dist. Deus est pater omnium vestrum. Et dicitur: habet aliquid aduersum te, idest, habet obligationem contra te, quia tu ei aliquid debes, scilicet quia iniuriam intulisti, & es debitor, scilicet obligatus ad satisfaciendum. [Relinque ibi munus tuum ante altare.] Ex hoc apparet, quòd ipsa recordatio erat, quando homo iam offerebat munus. Si autem in domo sua recordaretur antequam ferret munus in sanctuarium, non oportebat relinqui munus ante altare, sed antequam portaretur in sanctuarium reconciliari fratri: Nunc verò, quia recordatio fit, quando quis iam offert munus debet illud relinquere ante altare nondum oblatum, sed postea illud offerret. [Et vade prius recõciliari fratri tuo.] Idest, reduci cum eo in charitate, & concordia, cum prius essetis discordes, vel saltem iste, qui reconciliari debet erat alterius debitor, & per istud debitum manebat in peccato mortali quousque solueret, vt infra dicetur. [Et tunc veniens.] Scilicet, postquam reconciliatus fueris. [Offeres munus tuum.] Scilicet, quod reliqueras ante altare, & tunc ibi proficiet, quia reductus es in charitatem cum proximo tuo.

F *Qui tenentur ad istam reconciliationem. Quæst. CLX.*

QVæritur, qui tenentur ad istam reconciliationem? Aliqui dicũt, quòd omnes illi, qui sunt in aliqua discordia, vel inimicitia tam offendentes, quam offensi, quia mutuo irascuntur. *(Primum arg.)* Et patet hoc, quia illud depẽdet à præcedenti tanquam correlarium: Christus autem dixerat sup. quòd irasci fratri faciebat hominem reum iudicio, idest, erat peccatum: ideo quandiu maneret homo in illo erat in malo statu. Et ad hoc, quòd proficiant opera bona tunc facta, oportet relinqui peccatum mortale, & ad hoc, qui iratus est debet iram deponere, & reconciliari fratri, & tamẽ irascitur homo contra illum, qui offendit ipsum, cum ira sit appetitus vindictæ, vt in præcedentib. dictum est: ergo ad illum, qui offensus est etiam pertinebit ista lex, s. vt reconciliari

G debeat antequam munus offerat: alioquin non videretur hoc consonare literæ, quæ tractauit de peccato iræ. Item patet, quia dicit Aug. in lib. de sermone Domini. *(Secũdum arg.)* Si irasci non est fas fratri, aut dicere, racha, aut, fatue: multo minus in animo tenere aliquid, vt in odium indignatio conuertatur. Et sic innuit, quòd ista reconciliatio sit quædam depositio iræ: & tamen irascitur, qui offensus est, & non qui iniuriam intulit: quia potius pœna inflicta quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens, 4. Eth. ergo ad illum, qui offensam recepit, etiam pertinebit ista reconciliatio. Item Hier. dicit: non dixit: si tu habes aliquid aduersum fratrem tuum, sed si frater tuus habet aliquid aduersum te, vt durior tibi reconciliationis ponatur necessitas. *(Tertium arg.)* Ecce manifestè vult, quòd non solum ille, qui iniuriam intulit, debet reconciliationem petere ab eo, cui intulit, sed

H etiam passus iniuriam debet reconciliationem petere ab eo, qui sibi intulit illam. Et ista vocatur durior lex reconciliationis. Nam quòd ille, qui aliquem læsit reconcilietur ei, non est durum, quia qui iniuriam fecit humiliari debet, & remissionem petere. Quod tamen qui iniuriam passus est reconciliationem petat ab eo, qui sibi illam intulit, est durius: ideo vocatur durior reconciliationis necessitas.

Dicẽdum, quòd istud intelligitur de illo, qui iniuriam intulit, vel aliquo modo tenetur alteri, ita, vt charitas inter eos non seruetur ex parte vtriusque, vel ex parte alterius eorum. *(Respo. ad q̃situm. q.)* Qui autem iniuriam passus est, vel cui aliquid debetur non tenetur ad petendam recõciliationem, quia nemo obligatur propter bonum opus ad aliquid, & maximè quando est pœnale, quia tunc grauaremur propter bonum. Etiam non obligatur, qui malum passus est, quia

I tunc esset addere pœnam pœnæ, quod est inconueniens. Sed solum tenetur ille, qui iniuriam intulit, vel qui debet. Et ratio est, quia ista reconciliatio fieri iubetur, vt exeat quis de peccato mortali, de quo exire non posset non faciendo eam. Si tamen quis passus est iniuriam non peccauit, ideo non tenetur petere reconciliationem. Et dato, quòd pro iniuria suscepta iratus fuerit, vel oderit inferentem, non tenetur petere reconciliationem, quia potest de peccato exire sine reconciliatione petita. Nam licet odium suum, vel ira esset peccatum mortale, vtpotè, quia desideraret pœnam proximi, vt ipse gauderet in ea, & placaretur cor eius, quia tamen ipse nihil mali intulit proximo, sed solum passus est, potest per solam detestationem odij, vel iræ dimittere peccatum mortale, & tunc erit in gratia. Et tamen lex reconciliationis imponitur, vt

K tollatur peccatum mortale: ergo solum intelligitur in illis, qui iniuriam intulerunt, vel qui ad aliquid tenentur, & non in eis, qui passi sunt, sic dicit August. lib. de sermone Domini in monte. Et hoc est, quod dicit litera: [Si frater tuus habet aliquid aduersum te.] Idest, habet aliquid, quod possit tibi iustè obijcere: istud autem non habet nisi ille, qui passus est, vel cui debetur: ideo non tenetur ad reconciliationem nisi ille, qui debet aliquid, siue iniuriam fecit.

Ad primum dicendum, quòd istud hic dictum depẽdet ex præcedentibus de ira dictis: & tamen non intelligitur de illo, qui contra alium iram habet, scilicet, qui offensus est ab eo, sed de illo, qui intulit iniuriam: nam sicut ille, qui offensus est iam iram habet, ita ille, qui iniuriam intulit, iram vel odium habebat contra eũ, cui intulit, & propter *(Ad 1 arg.)*
... ponitur hic quasi cor-

telarium ex dictis de ira, q.d. Per iram, quam homo concipit contra fratrem suum offendit eum, dicendo, racha, vel fatue, aut realiter nocendo, & ex hoc illata est iniuria fratri. Ideo ille, qui intulit eam commotus ira debet reconciliationem petere, & non alius.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quòd non licet haberi odium contra fratrem, sed dimitti. Quod etiam potest intelligi de eo, qui iniuriam intulit, quia sæpe tam inferens, quàm ei, cui illata est, se mutuo oderunt: & tunc petenda est reconciliatio ab isto, qui iniuriam intulit, ne longo tempore sic maneat: quia ira diuturna dicitur transire in odium. Et hoc est, quando qui iniuriam intulit credit se benè egisse, vel etiam si non credat, non vult alteri humiliari, sed vult ei malum, vt pereat, & tunc transit ira in odium, & ne hoc fiat petenda est reconciliatio.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quòd non tenetur petere reconciliationem, qui aliquid passus est; quia istud esset omnino irrationabile obligare hominem ad talia, sed loquitur Hieron. de perfectione, quia magna perfectio est, quòd ille, qui iniuriam suscepit, reconciliari petat ei, qui sibi illam intulit, de necessitate tamen non tenetur, quia esset iniustum. Et cum dicitur, quòd frater noster habet aliquid aduersum nos, potest dupliciter intelligi: vno modo, quòd habet aliquid scilicet quòd iustè possit obijcere contra nos, sic dicit Aug. Tunc enim ipse habet aduersum nos, si nos eum in aliquo læsimus, scilicet, quia habet ius querelę, & petendi satisfactionem da malo, quod intulimus. Et ita proprie accipitur, quòd frater noster habeat aliquid aduersum nos. Alio modo, quòd ipse fecit aliquid contra nos, scilicet, iniustè, & hoc habet contra nos, idest, hoc habuit, siue fecit. Et illum modum accipit Hieron. Et non est tam conueniens sicut modus, quem accipit August. Et tamē verum est, quòd dicit Hieronymus, non tamen de necessitate, sed de perfectione. Christus autem loquebatur de eo, quod tenebantur facere ad euitandum peccatum mortale, vel aliqua magna inconuenientia: ideo intelligitur de iniuriam passo, qui habet aliquid contra iniuriatorem. Sic dicit August. in libro de sermone Domini in monte. Tunc enim ipse habet aduersus nos, si nos eum in aliquo læsimus. Nam nos aduersus illum habemus, si nos in aliquo læserit, vbi non est opus pergere ad reconciliationem. Non enim veniam postulabis ab eo, qui tibi fecit iniuriam, sed tantum dimittas, sicut dimitti à Domino cupis, quod ipse commiseris. Ecce manifestè apparet, quòd iniuriam passus non tenetur reconciliationem petere. Si autem velit petere, est magna perfectio. Sic dicit Chrysost. si autem ille te læsit, & prius rogaueris, magnam habebis mercedem. Hoc autem est non propter seipsum, quia qui iniuriam suscepit reconciliari non indiget, quia proximo nihil debet. Etiam in corde suo securus est, cum possit esse sine peccato, etiam non petendo reconciliationem, sed hoc facit propter proximum, quia ille est extra charitatem, quando reconciliationem non petit, cum teneatur eam petere. Et sic, qui petit reconciliationem ab iniuriatore, lucratur animam illius. Qui facit eum reduci ad charitatem, qui aliàs ad eam non reduceretur, vt dicit Chrysost. in quadam Homilia.

Quare iubetur fieri reconciliatio, & quomodo pertineat istud ad præcedentia. Quæst. CLXI.

QVæritur, quare iubetur fieri reconciliatio, & quomodo pertineat istud ad præcedentia.

Dicendum, quòd Christus iussit fieri reconciliationem, vt opera nostra bona non pereant: nam quando quis facit bona opera in mortali existens, illa pereunt, quia non sunt meritoria vitæ æternæ, vt dicetur inf. quæst. 171. Christus autem volebat, quòd omnia opera nostra bona proficerent nobis ad augmentum meriti: ideo posuit ad hoc viam, scilicet; quòd reconciliemur fratribus. Et est istud remedium speciale, quantum ad vnum casum, scilicet quando quis peccauit contra alterum, & est in peccato quandiu non satisfacit, vel quandiu manet charitas perdita per peccatum commissum, & tunc requiritur reconciliatio, quia per illam redit charitas, quæ perierat: In alijs autem peccatis, in quibus non peccatur contra proximum, sed contra solum Deum, non est reconciliatio facienda, de qua hic dicitur: quia ista solum fit ad hominem. Ideo in alijs peccatis solum requiritur, quòd homo recedat ab eis abijciendo ea à proposito suo. Et per hoc incipiunt opera sequentia esse meritoria tanquam facta in charitate, & sic principaliter per istam reconciliationem tollitur discordia, & inimicitia hominum. Deus autem exaudire eos non vult quandiu sic manent. Ideo hortatur eos ad reconciliationē, vt iustè ipsos exaudire possit. Sic dicit Chrys. super Matt. Ecce à discordantibus Deus sacrificium accipere non vult. Hinc ergo perpendite quantum sit malum discordię, propter quod illud abijcitur, per quod culpa relaxatur, idest, abijcitur sacrificium, per quod Deus solet homini remittere peccatum. Et sequitur: vide autem misericordiam Dei, quando vtilitates nostras amplius aspicit, quam suos honores. Plus enim diligit concordiam fideliū, quàm munera. Quandiu.n. fideles homines aliquam dissensionem habuerint, munus eorum non suscipitur, oratio non exauditur.

A B

Nemo enim inter duos inimicos potest esse fidelis amicus amborum. Ideo Deus non vult esse amicus fidelium, quandiu inter se fuerint inimici: hoc autem licet sit præcipuè ad tollendam inimicitiam, tamen interdum est reconciliatio, vbi non est inimicitia, sed solum debitum, quod tollit charitatem, vt dicetur inf. q. 170. Cum autem dicitur, quomodo pertinet istud ad præcedentia: dicendum, quod infertur ex ulis quasi correlarium. Nam præcipuè fit reconciliatio ad tollendam inimicitiam causatam per iniurias illatas. Et hoc fit pręcipuè per iram, quia ex ira, & odio, & inuidia homo nocet alteri. Manifestiores autem iniuriæ fiunt per iram. Ideo cum dictum sit supra de C ira, quæ est in corde, & in voce, dicitur hic de recōciliatione, scilicet, quia ex ira iniuriæ sequuntur, de quibus reconciliatio petenda est.

An istud, quod dicitur de reconciliatione, sit præceptum, vel consilium. Quæst. CLXII.

QVæritur, an istud, quod dicitur de reconciliatione, sit præceptum, vel consilium? Dicunt quidam, quod est pręceptum, quia exire de peccato mortali pręceptū est, & tamen qui tenetur ad reconciliationem petendam, quandiu illam non petit, manet in peccato mortali: ergo præceptum est reconciliari. Item nihil est, per quod Deus non exaudiat nos nisi per peccatum mortale. Nam mortale peccatum diuidit inter D hominem, & Deum. Isaię 59. Non est abbreuiata manus Domini, vt saluare nequeat, nec aggrauata auris eius, vt non exaudiat. Sed iniquitates vestræ diuiserunt inter vos, & vestrum Deum. Et tamen non petens reconciliationem non exauditur, & sacrificium eius non suscipitur, vt dicit Chrysost. ergo præceptum est de reconciliatione: quia peccatum est non reconciliari.

Dicendum, quod reconciliari proximo simpliciter præceptum est, reconciliari tamen ei quando offerimus munera ad altare cōsilium est. Primum patet, quia illud, quod est de necessitate salutis pertinet ad pręcepta. Exire autem de peccato mortali est maximè necessarium, & tamen per reconciliationem exit de peccato mortali ille, qui prius erat in odio fraterno, vel qui in aliquo erat ei debitor contra charitatem. Talis autem reconciliatio necessaria est: E ideo aliquando reconciliari est necessarium, & sub pręcepto cadit, sicut dimittere aliquando peccatum mortale.

Secundum patet, scilicet, quia reconciliari fratri quando offerimus munus ad altare non est de necessitate: ideo non cadit sub præcepto, sed solum proficit ad hoc, vt opera nostra Deo accepta sint. Et isto modo potest vocari de necessitate, scilicet, sub conditione ad hoc, quod opera nostra sint accepta, quæ nullo modo acceptabuntur, nisi facta reconciliatione: & tamen aliàs non est necessarium, nec est præceptum, quia tunc si quis offerret munus, & non reconciliaretur fratri, per hoc peccaret mortaliter, quod falsum est. Nam solum perdit mercedem suam, sed non peccat. Quod patet quia si peccaret iste, qui non reconciliaretur fratri, aut hoc esset, quia non reconciliari ei est peccatum, vel quia nec reconciliari ei obligabatur. Primum non stat, quia tunc quocunque tempore peccaret homo,

quando maneret in peccato mortali, quia non exibat de illo. Et quia nulla pars temporis est, in qua homo de peccato exire non possit, nulla pars temporis esset postquam homo peccauit, in qua non semper peccaret, si non exiret de peccato. Istud est inconueniens, quia essent infinita peccata hominis, & nesciret homo quot peccata haberet, & dormiendo homo peccaret, idest, quando dormiret, quia etiam tempore illo poterat exire de peccato. Istud autem falsum est, quia postquam quis peccauit, siue per omissionem, vsquequo exeat de peccato, vel moriatur in illo, peccatum vnum est: manere tamen in illo maiori tẽpore, vel minori aggrauat: quia est circunstantia actus, & non multiplicat actũ in numero, s. quod per hoc, quod quis manet in peccato maiori tempore, plura peccata agere dicatur, sed solũ illud vnum est grauius, quàm aliàs, scilicet, manendo pauco tempore in illo. Secundum etiam non stat, quia non est tempus determinatum, in quo homo debeat exire de peccato, quando offert munus ad altare: ideo nõ peccabit etiã si non reconcilietur tunc. Item patet, quia si tunc non offeret munus, non peccaret, etiam si pro ipso tempore non reconciliaretur: ergo si offerat munus, non peccabit: quia tũc bonum opus causaret in homine peccatum, quod non esset si non faceret illud bonum opus. Et istud est irrationabile, quia tunc melius esset non offerre munus ad altare, quàm offerre, quod est absurdum. Quia sic cessaret homo ab omni opere bono, quamdiu est in mortali, & hoc est inconueniens: non ergo peccat, qui offert munus, & non reconciliatur, sed solum perdit vtilitatem muneris, ita quòd non mereretur vitam æternam per illud, sicut Christus dixit i. 6. cap. de illis, qui orabant, vel faciebant eleemosynas, vt viderentur ab hominibus. Nam vetuit Christus hoc fieri. Et postea dixit; Amen dico vobis, receperunt mercedem suam, idest, pro bono opere, quod fecerunt non manet eis merces in futuro, sed perdiderunt opus suum. Ita, qui offert munus ad altare, & non reconciliatur fratri, perdit munus, & tamen non peccat offerendo, quia aliàs melior esset conditio cessantis ab omni opere bono. Ideo dicendum, quòd nõ est præceptum reconciliari fratri quando offerimus munera, sed est consilium, quia Christus voluit, quod non expenderemus labores nostros in vacuum, quod tamen fieret si offerremus munera nolentes reconciliari. Si tamen esset præceptum de reconciliatione peccaret mortaliter offerẽs munera, nisi prius reconciliaretur, ergo non est præceptum: reconciliari tamen aliquando non præfinito tempore præceptum est, sicut exire de peccato non obligatur homo pro quocunque tempore determinato: exire tamen aliquando de peccato est homo obligatus simpliciter.

An reconciliatio fratris fieri debeat solũ, quando offerimus munera, vel etiam in alijs operibus. *Quæst.* CLXIII.

QVæritur, an istud, quod dicitur hic de reconciliatione debeat fieri solum, quando offerimus munera, vel etiam in alijs operibus. Dicendum, quòd ante quæcunque bona opera debet fieri reconciliatio in eo, cui necessaria est. Ratio est, quia Christus dixit istud hic, vt nos non perderemus fructum operum nostrorum faciendo illa sine reconciliatione, & tamen præter oblationem, quæ est ad altare, sunt multa alia opera bona: K ideo ad hoc, quòd illa fructuosè fiant, oportet, quòd homo antequam operetur reconcilietur. Sic dicit Aug. lib. de sermone Domini in monte. Itaque spiritualiter munus oẽ, quod offerimus Deo, siue doctrina, siue oratio, vel quidquid aliud Deo acceptum esse non potest, nisi fide fulciatur, idest, nisi fiat cum bona conscientia, & charitate. Et sequitur: Si ergo fratrem in aliquo læsimus pergendum est ad reconciliationem. Et sic innuit, quòd siue orare, siue prædicare, vel quodcunque alterum bonum opus facere velimus, pergere debemus ad reconciliationem, si fratrem offendimus. Posuit tamen Christus exemplum in vno bono opere loco omnium, quia non poterat de singulis dicere particulatim, quòd tamen poneret potius exemplum in hoc, quàm in alio aliquo bono opere fuit propter multa. Primò, quia istud opus videbatur esse excellentius, & magis priuilegiatum. Quia illa, quæ ad cultum diuinum pertinent, maiorem fauorem habere debent, quàm quæ F cunque alia. Quia aũt opera bona propter Deum sunt, quia eius intuitu principaliter fiunt. Et tamen non sunt solum propter Deum, sed etiã propter proximum sunt, vt patet in eleemosyna. Offerre aũt sacrificium ad altare est propter Deum, & etiã est propter ipsum solũ, quia soli sibi sacrificiũ offertur. Et in hoc sibi specialiter diuinus honor impenditur, quia sacrificium nulli nisi Deo fit: ideo est istud opus priuilegiatum. Si igitur propter recõciliationem proximi istud opus ad tempus omittendum sit, a fortiori quæcunq. alia opera, quæ propter proximum esse possunt, vel propter Deũ, & non tam directè omitti debẽt ad tẽpus propter proximi reconciliationem. Secundò, quia istud opus erat maximè laudatum apud Iudæos. Nam pharisæi dicebant, quod melius erat homini offerre quæcunq. vellet in tẽplo Domini, q̃ dare patri, & matri. Et tamen videbatur maximè necessitatis, & debiti: ideo putabant oblationẽ, quæ fiebat Deo, esse G maioris meriti, quàm cetera bona et hoc innuitur inf. 15. & Mar. 7. Si dixerit homo patri, aut matri, corban, quod est donum, quodcunq. ex me est, tibi proderit, & vltra non dimittitis eum quicquam facere patri suo, aut matri. Corban in Hebræo significat sacrificium. Et est sensus, quòd patres existentes in necessitate, aut paupertate peterent à filijs, & illi dicerent corban, i. quod tibi daturus eram magis volo dare in sacrificium, & proficiet tibi, & mihi. Et sic non permittebant pharisæi hominibus benè facere patri, aut matri, dicentes, quòd erat melius offerre sacrificium, quàm subuenire parentibus, ideo instillabant hies a subueniendo parentibus. Hoc autem Christus improbat ibi. Iudæi tamen hoc opinabantur. Cum ergo maneret adhuc ista opinio inter eos, cum Christus nondum illam improbasset, voluit ponere exemplum in opere, quod reputabant sanctissimum, vt videatur, quòd si illud omittendũ erat propter H reconciliationem proximi ad tempus, a fortiori cetera opera, quæ minora iudicabantur omittẽda essent. Tertiò, quia istud opus conueniebat valde in præsenti propter applicationem, quàm Christus facere volebat. Ipse enim volebat innuere, quòd homo volens facere bonum opus, antequã faceret quandocunque etiam si esset proximus operi, recordaretur se teneri ad reconciliationem, omittere debebat opus, & ire ad petendam reconciliationẽ. Istud aũt poterat magis in hoc opere explicari planè, q̃ in alijs, cum dicatur, quòd si volens munus suũ, & iam existens apud altare recordaretur ibi de reconciliatione, dimitteret ibi munus, & iret ad illã, & tamen non poterat esse quis magis propinquus operi, quàm volens offerre, & iam existens cum munere apud altare. Ideo istud exemplũ specialiter posuit, cũ potuisset ponere de quolibet alio bono opere.

I *Quare dicitur, quòd relinquatur munus apud altare, et iret ad reconciliationem fratris, & postea munus offeratur.* *Quæstio* CLXIII.

QVæritur, quare dicitur hic, quòd dimitteret munus suũ apud altare, & iret ad reconciliationẽ, & postea veniens offerat. Dicendum, quòd hoc dr, vt opus meritoriũ sit. Nã si fieret ante reconciliationẽ, etiam si postea homo reconciliaretur, non prodesset ei istud opus ad vitam æternam, quia in mortali factum est, K & talia opera nunquàm reuiuiscunt, vt dicetur inf. q. 72. Si aũt reconciliatus fuerit antequàm offerat proficiet ad meritum. Aliquis dicet, quòd non stat, quia actus accipit mereri, vel demereri ab ipsa intentione, & non ab exteriori opere, quia etiam in moralibus actus virtutis magis est in voluntate, quàm in opere exteriori: ideo virtus dicitur esse habitus electiuus, 2. Eth. & non habitus operatiuus, vel executiuus. Et tamen iste, qui ad offerendum venit intentionem operis habuit antequàm veniret in templum, & antequã reconcilietur: ergo reconciliatio subsequens non prodesset, quia non poterit actum præcedentem facere meritorium esse. Sicut qui dolet de peccato mortali non restituitur per hoc sibi, vt actus boni, quos fecit dum erat in peccato mortali, proficiant sibi ad vitam æternam.

Dicendum, quòd reconciliatio non potest reformare actus præcedentes, vt sint meritorij, si aliàs non erant meritorij, & tamen si fiat reconciliatio, erit iste actus offerendi meritorius, quia totus integer manet, s. intentio, & executio, cum

do, cum post reconciliationem fit voluntas offerendi, & ipsa realis oblatio. Cum autem dicitur de voluntate præcedenti, dicendum, quòd illa si fuisset in peccato mortali non poterat reformari, vt esset meritoria per reconciliationem istam, sed manebat post reconciliationem actus integer, s. intentio & executio. Ideo per hoc ista oblatio esset nunc meritoria per bonam intentionem tūc habitam, quando homo erat sine peccato mortali. Intentio autem illa, quæ præcessit reconciliationem nō esset meritoria, quia tamen post reconciliationē erat iterum intentio de offerendo, manebat ipsa oblatio, quæ fieret meritoriè. Et tñ in casu præsenti etiam illa voluntas de offerendo nō priuatur merito, quia illa fuit antequàm homo recordaretur, quòd frater suus habebat aliquid contra eum. Et tunc erat ex bono animo, sine conscientia criminis: ideo erat meritoria intentio, ac si nihil haberet, de quo reconciliari teneretur. Sicut qui obliuiscitur peccatorum suorum, & ob hoc non confitetur. Nam si agens quantum nō pōt recordatur, remissa sunt ei peccata, ac si confessus esset illa: dū tñ cōfiteatur culpam suam, scilicet, quòd ex negligentia, vel dilatione confessionis incidit in obliuionem. Si autem postquàm recordaretur de iniuria illata fratri, & antequàm proponeret ire ad reconciliationem faceret aliquid de pertinentibus ad oblationem, scilicet accipere munus, & ire ad templum, ille totus labor peribat, quia non erat meritorius. Si tamen illico, vt recordatus est proposuit reconciliari, etiam si fecerit aliqua dispositiua ad obligationem antequàm reconciliaretur, omnia illa sunt meritoria: dum tamen reconcilietur ante oblationem, quia iam ex proposito cōstituitur iste in bono statu. Si tamen proponens reconciliari non possit immediatè hoc facere, & velit prius offerre, quàm reconciliari, non prodest ei oblatio. Nam debuerat dimittere munus & ire ad reconciliationem. Aliàs autem non diceretur hic, quòd dimittatur munus ante altare, & eatur ad reconciliationem, sed diceretur, quòd proponeret reconciliari, & offerret munus, & postea reconciliaretur.

Qualiter agenda sit ista reconciliatio. Quæst. CLXV

Quæritur de ista reconciliatione qualiter agenda sit. Aliqui dicunt, quòd sufficit facere illam in corde, scilicet, quod qui recordatus fuerit proximum aliquid habere aduersus se, doleat de hoc, & sic reconciliatus est, & potest offerre munus. Sic videtur dicere Aug. lib. de sermone Domini in monte. s. Ideo prorsus intra ad spiritualia refugere cogimur. Itaque spiritualiter fidem accipere possumus, munus omne, quod offerimus Deo acceptum esse non potest, nisi fide fulciatur. Si ergo fratrem in aliquo læsimus pergendum est ad reconciliationem, non pedibus corporis, sed motibus animi. Et sic spiritualiter faciendum est hoc, & non ibimus realiter ad petendum reconciliari proximo. Dicendū, quod ista reconciliatio realiter facienda est, & vocaliter petenda, nisi impossibilitas obstet, vt dicetur seq. q. Nam Christus realiter illam fieri iussit, cum dixit munus relinquendum esse apud altare, & eundum ad reconciliationem, & tunc reconciliatus veniens offerret munus. Ista autem manifestè debent intelligi de exteriori reconciliatione, nisi quis inuerecundè peruertere velit dicendo, quod intelligatur spiritualiter. Item in peccato, quod committitur contra Deum, solum sufficit reconciliari in solo animo, eo quod ad Deum non pertingimus nisi per solam cognitionem, & amorem: foris autem eum non videmus, vt eum de reconciliationem alloqui possimus. In peccato autem, quod contra proximum committitur, cum non offendatur solus Deus, oportet, non solum Deo in mente reconciliari, sed etiam proximo. Et tamen proximo non potest reconciliari quis per solū animum, quia nemo intelligit, quę sunt in animo alicuius, nisi ipse, & Deus, 1. Cor. 2. c. Quis enim scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in eo: ergo requiritur expressio in voce, vt per hoc constet de intentione.

Itē patet, quia recōciliatio debet fieri correspondens offensæ. Sed aliquando proximū lædimus verbo, & aliquando opere, ideo non sufficit, q̀ fiat reconciliatio per solum animum. Item patet, quia principale, per quod fit reconciliatio, est, vt proximi reducantur ad mutuam charitatem, & cesset inter eos discordia, & inimicitia. Sic innuit Hilarius dicens: Reconciliata autem humana pace reuerti in diuina iubet in charitatem Dei de hominum charitate trāsituros. Sic & dicit Chrys. super Matth. q̀ Deus diligit plus concordiam fidelium, quàm munera. Quandiu enim fideles dissensionem aliquam habent, munus eorum non suscipitur, & oratio non exauditur. Et tamen non potest fieri reformatio pacis, aut charitatis perditæ inter proximos, nisi mutuo sibi exponant voluntatem, scilicet, quod in alterum amorem redire velint: ergo verbo debet reconciliatio fieri. Et sic qui læsit alium tenetur ad eum ire, & reconciliationem petere. Dicendum igitur, q̀ reconciliatio non sufficit, si fiat semper solo animo. Considerandum tamen, q̀ reconciliatio cum proximo fieri debet sīper ea re, in qua quis proximum offendit, aut offendere voluit, vel charitatem cum eo mutuam perdidit. Hoc autem fit aliquando in rebus exterioribus, aliquando in solo animo, non procedente cogitatione ad effectum, nec ad verbum, nec ad aliquod signum. Vt si quis incœpit odisse proximum, desiderando ei malum euenire, vel proponendo ei nocere. Et si ista cogitatio amplius nō procedat, in solo animo manere dicitur. Et tamen charitas ad proximum iam perdita est. Necessaria est igitur reconciliatio, cum reconciliatio fiat ad reformandum pacem, & charitatem, quæ hic perierant, quia tamen hoc omnino occultum est, reconciliatio debet esse in solo animo, per quam homo directè reconciliatur Deo, quem ita offendit manifestè, sicut si exterius prodisset cogitatio. Etiam per istam reconciliationem etiam proximo dicitur reconciliari. Nam soli Deo fieret reconciliatio, si solum Deum offendissemus, & tamen etiam proximum offendere parabamus: ideo etiam proximo reconciliatio facienda est, sed quia proximus non nouit, nec noscere potuit malū, quod ei parabatur, soli Deo, qui illud nouit, reconciliatio loco sui, & loco proximi facienda est. Ipse namq. realiter offensus est, proximus autem & si nō offensus est: offendi tamen parabatur. Si aūt offensio, vel debitum sit externus, aut erit in voce, aut in rebus. Si in voce, necesse est, q̀ per vocem fiat reconciliatio, petendo recōciliationem. Si aūt in rebus debet fieri reconciliatio in voce petendo illā, promittendo realiter satisfacere, vt iustum fuerit, vel possibile. Sic dicit Chrys. super Matth. Qualis aūt præcessit offensio, talis debet sequi recōciliatio. Si cogitatu offendisti, cogitatu reconciliare, si verbis offendisti, verbis reconciliare, si operibus offendisti operibus reconciliare. Omne. n. peccatum, quo modo committitur, eodem modo & de ipso pęnitētia agitur. Hoc consonat regula iuris, s. omnis per quascunq. causas nascitur, per easdem dissoluitur ex. ta de reg. iur. c. ois. Nō ergo sufficit in oī casu fieri aī recōciliationē per solū animū. Ad auctoritatē Aug. dicendū, q̀ Aug. non voluit, q̀ in oī casu sufficeret reconciliationē fieri motibus, sed solum quando non erat possibile, vel erat difficilè recurri ad proximum offensum, vt patet in eadem auctoritate. Nam cū dicitur: pedibus corporis, sed motibus animi, sequitur: Ita enim & si præsens sit, poterit eum motu simulato animo linire, veniam postulando, atque inde veniens ad id, quod agere cœperat munus offerat.

An interim, quòd offerre volens munus iret ad reconciliandum fratrem, sacerdos possit accipere, & offerre. Quæstio CLXVI.

Quæritur, quia dicitur in litera, quòd iret, & reconciliaretur fratri, qui memor erat offensæ relicto munere apud altare, & postea veniret, & offerret illud, an interim sacerdotes poterant accipere munus relictum apud altare, & vti eo iure suo. Aliquis dicet, quòd sic, quia ea, quæ portantur in templum, ad hoc portantur, vt Domino offerantur. Cum ergo ibi relicta fuerint, vt quod sacerdotibus liceat applicare munera illa ad finem, ad quē sunt. Dicendum, q̀ ex hoc ipso, q̀ aliquod donum relinquebatur circa altare, non constabat pertinere ad ius sacerdotum, vel ad cultum Dei, quia munus solum trāsibat in Dei cultum, sm̄ q̀ offerebatur, quia per istam traditionem offerens desinebat esse Dn̄s, & transibat ius in templū, vel in sacerdotes, aut diuinum cultum. Prius autem, quàm offerre-

tur mu- ps, cum offerens nondum desineret esse Dominus quia nondum tradebat rem, non poterat res transire in ius sacerdotum, vel cultus Domini. Et sic licet dimitteretur munus circa altare, non licebat sacerdotibus accipere illud ad vsus suos, vel cultus Dei. Et patet hoc, quia Christus dicit hic, quòd dimitterent munus apud altare, & postea redeuntes offerrent. Si tamen liceret sacerdotibus accipere munera sic relicta, acciperent ea immediatè, quia nihil ex negligentia dimitterent de eo, quod ad vtilitates prouenire poterat, cum potius interdum sacerdotes violenter agût contra offerentes, accipientes plus, quam eis competat, vel prius quàm competat. Sic patet de duobus sacerdotibus filijs Heli, qui in templo Domini in Silo mittebant puerum ad omnes offerentes hostiam pacificam, dum coquerentur carnes, habebatque puer fuscinulam tridentem in manu, & mittebat in caldariam, & quidquid leuaret fuscinula, tollebat sibi sacerdos, primo Reg. secundo c. Dicitur etiam, quòd antequam adolerent adipem veniebat puer sacerdotis, & dicebat immolanti; Da mihi carnem, vt coquam sacerdoti. Non enim accipiam a te carnem coctam, sed crudam. Dicebatque illi immolans. Incendatur primum hodie adeps iuxta morem, & tollet quantumcunque desiderat anima tua, & dicebat puer sacerdotis; nunc enim dabis, alioquin tollam vi. Et sic peccabant isti sacerdotes in duobus: primò, quia accipiebant plus, quàm eis competebat, quia de hostijs pacificis habebat sacerdos solum pectusculum, & armum dextrum; Leuitic. 7. isti autem tollebant quidquid leuaret fuscinula de caldaria. Secundò, quia consuetudo erat, quòd sacerdos reciperet carnem postquã coqueretur, & volebat eam prius recipere. Et in hoc rursus erat duplex peccatum, primum, quia cum deberent suscipere carnem coctam ab offerentibus, volebant eam recipere crudam, vt ipsi possint vesci ea delectabilius assando, vel faciendo alios modos sibi de ea. Vnde dicebat puer sacerdotis, non accipiam à te carnem coctam, sed crudam. Secundo, quia consuetudo erat, vt prius cremarentur adipes, quàm sacerdotes, vel offerentes comederent de carnibus sacrificij. Vnde offerens dicebat puero sacerdotis: incendatur primum hodie iuxta morem adeps, deinde tolle quantum desiderat anima tua. Nunquam ergo sacerdotes ex negligentia omitterent aliquid de eo, quod poterat eis prouenire, sed potius ex superabundanti diligentia violenter raperent ab offerentibus. Si igitur munera relicta apud altare eo ipso ad sacerdotes, vel ad ius templi pertinerent illico ea raperent, & non inuenirent illa, qui offerre vellent de reconciliatione redeuntes. Et tamen Christus innuit, quòd illa inuenient, cum dicat, quòd postea redeuntes offerrent munera, sicut ergo non pertinebant ad sacerdotes, eo ipso, quòd relinquebantur apud altare. Item patet, quia etiam si sacerdotes vellent munera accipere, nescirent ad quem vsum illa pertinere deberẽt. Nam animalia, quæ communiter offerebantur ad altare, poterant offerri in holocaustum, vel in hostiam pacificam, aut pro peccato, & erant diuersæ cærimoniæ istorum sacrificiorum Leuit. primo, & tertio, & quarto, c, & diuersa iura pertinebant de istis sacrificijs ad sacerdotes, & ad Deum, vt innuitur Leuit. quinto, & octauo, & septimo c. Hoc autem pendebat ex mente offerentis, quod genus sacrificij inde fieri vellet; ideo sacerdotes non poterant accipere munera relicta apud altare quousque offerens illa realiter traderet. Alia etiam causa erat, quia ista absentia offerentis non erat diuturna, vt dicetur sequenti quæstione, ita vt dubitari posset de munere offerendo, vel sacerdotes illud accipere vellent antequam sibi traderetur.

De oblatione quæ offertur in ecclesiam: quid fiat:

Nunc autem secus videtur in obligationibus, quæ feruntur in ecclesiam: quia istæ communiter sunt magis determinatæ, de quibus dubitari non possit ad quem vsum sint; quia nunc non sunt diuersa genera sacrificiorum, sicut in veteri testamento, sed omnia, quæ portantur ad offerendum in Ecclesiam portantur pro ministris Ecclesiæ; ideo etiam si non offerantur; dum tamen relinquantur, accipientur tanquam realiter oblata sint. Et hoc verum est in absentia offerentium, quia in præsentia offerentis accipere non licet, nec petere quousque ille tradat tanquam iam debitam oblationem.

Quia etiam si quis portauerit oblationem ad Ecclesiam

F non cogitur relinquere ibi, sed potest reducere in domum maxime, quia aliqua sunt, quæ interdum offerri solent, & interdum in domum reduci, sicut candelæ. Etiam debet obseruari, quòd res illa, quæ offerri potest, & relicta inuenitur, sit talis, quæ communiter solet ferri in Ecclesiam ad offerendum, & rarò ad aliquid aliud, sicut est panis, & vinum, & candelæ. Secus autem si quis pecuniam in Ecclesia dimiserit, siue multam, siue paucam, quia pecunia non solet ferri semper ad Ecclesiam ad offerendum, sed sæpe ad alium vsum.

Ideo etiam si ministri Ecclesiæ inueniant pecuniam paucam, aut multam relictam in Ecclesia, non licet eis accipere illam ad vsus suos, licet fortè ad hoc portata fuisset, vt offerretur, cum hoc eis non constet.

Si autem relinquantur ea, quæ communiter offerri solent, vt panis, & vinum, verisimiliter præsumendum est,

G quòd animo offerendi relicta sunt: ideo accipi possunt de ministris ad vsus suos.

An ista reconciliatio facienda sit omni tempore, & omni casu. *Quæstio* CLXXVII.

Quæritur, an reconciliatio ista facienda sit omni tempore, & in omni casu. Aliquis dicet, quòd sic, quia Christus generalem regulam tradit: maximè, quia causa videtur esse generalis, scilicet, vt homo faciat bona sua sine peccato mortali, tamen, si non reconciliatur videtur esse in peccato.

Dicendum, quòd intelligitur hoc, quando haberi potest proximus, cui offensa facta est. Nam si sit distans in alia regione, non oportet hoc fieri immo non est possibile,

H quia Christus dixit hic, quòd relinquat munus apud altare, & vadat, & reconcilietur, & rediens offerat munus, & tamen si in alia regione est hoc fieri non potest. Etiam si sit in eadem vrbe, & tamen oporteret immorari circa petendam reconciliationem non oportet relinqui munus, sed tunc solum proponet homo reconciliari, quam citius habuerit opportunitatem, & hoc sufficit ad hoc, quòd sine peccato, & acceptabiliter offerat Deo munus suum. Sic enim dicit Augustinus libro de Sermone Domini in monte.

Si autem id, quod hic dicitur accipiatur ad literam, fortasse aliquis credat ita fieri oportere, si frater sit præsens: Non enim diutius differri potest, cum munus tuum relinquere ante altare iubearis. Et sic vult Augustinus intelligi hoc, quando proximus offensus est, & offerens potest eum videre, scilicet in eodem templo, vel Ecclesia: ita vt

I facile sit veniam peti. Si autem extra Ecclesiam sit etiam in eadem vrbe, non oportet pro tunc illum quæri pro reconciliatione.

Nam aliàs sequeretur magna absurditas, si in animo reconciliationis id propositum erit, Sic dicit August. ibidem. Si verò, quod fieri potest de absente, & trans mare constituto aliquid tale in mente veniat absurdum est credere ante altare munus relinquendum, quòd post terras, & maria peragrata Deo offeras. Et ideo prorsus intra ad spiritualia refugere cogimur, vt quod dictum est sine absurditate possit intelligi. Et exponit ibi specialiter dicens.

K Altare itaque spiritualiter fidem accipere possumus.

Munus enim, quod offerimus Deo, siue doctrina, siue oratio, vel quidquid aliud Deo acceptum esse non potest, nisi fide fulciatur. Si ergo fratrem in aliquo læsimus, pergendum est ad reconciliationem non pedibus corporis, sed motibus animi, vt te humili affectu prosternas fratri in conspectu eius, cui munus oblaturus es.

Ita enim si præsens sit, poteris eum non simulato animo linire, veniam postulando, & inde veniens, idest intentionem reuocans ad id, quod inceperas, offeres munus tuum. Sed dicitur: quid, si aliquis ex negligentia, vel iniquitate, quando potuit, noluit fratri reconciliari, & postea volens offerre non habeat eum præsentem ad reconciliationem, an sufficiat propositum de reconciliando? Aliquis dicet, quòd non; quia iste fuit in culpa, vel in dolo, ideo imputabitur sibi id, quod inde sequitur, & sic non fiet remissio nunc, cum potuerit prius reconciliari, & noluerit.

Dicendum,

A Dicendum quòd secundum iura humana noceret ista negligentia, vel dolus ad hoc, quod homo non satisfaceret proximo: etiam si satisfacere vellet; quia facultatem satisfaciendi, idest, locum, & tempus sua culpa perdidit. Secus autem est respectu Dei, quia nulla iniquitas, vel culpa tam grauis esse potest, quæ per voluntariam contritionem non tollatur. Ideo sicut ipsum peccatum principale, scilicet, offensionem proximi Deus remittit per contritionem, ita etiam remittit negligentiam de reconciliando ei, si aliquando doleamus, quòd ei reconciliari neglexiumus. Ratio diuersitatis inter iudicium humanũ, & diuinum est, quia per ius humanum solum attenditur rigor, ita quod semper tenetur quis alteri quousque æqualiter soluerit damnum, vel iniuriam illatam. In iudicio autem Dei fit nunc remissio per Dei benignitatem; ideo B nulla culpa, vel negligentia potest esse tam magna, quod impediat hominem consequi remissionem à Deo, quando petiuerit. Verum est tamen, quod si quis ex negligentia, vel iniquitate omiserit reconciliari fratri, etiam de hoc punietur in iudicio Dei sufficienter, & tamen remissio peccati quantum ad maculam non impeditur hoc. Sicut fit in pœnitentia, vbi omnia peccata remittuntur, & tamen manet homini reatus ad pœnam purgatoriam, vel temporalem.

An ista reconciliatio obliget homines, & quantum ad offensam factam omni homini. Quæst. CLXVIII.

QVæritur, an ista reconciliatio obliget omnes homines, & quantum ad offensam illatam cuicunque homini.

C Dicendum, quòd qui offensam intulit obligatur istam reconciliationem petere quantum ad omnes illos, qui vocantur fratres, cum dicatur hic: si recordatus fueris, quòd frater tuus habet aliquid aduersum te; & tamen omnes homines vocantur fratres: ergo ad omnes homines debemus reconciliationem quærere. Patet hoc, quia licet frater, & proximus sint nomina cognationis significantia sanguinis propinquitatem: tamen ex modo loquendi scripturæ extenduntur ad omnes homines. Nam proximi omnes dicuntur quicunque in naturali ratione nobiscum participant. Vnde non solum homines, sed etiam angeli boni proximi nostri dicuntur. Dæmones autem, & homines damnati, licet proximi dici possint secundum naturam, tamen charitas, quæ ad proximum est, eis non D debetur, quia non possunt participare in illo bono, ad quod homo ex charitate diligendus est. De hoc August. lib. de Doctrina Christiana, & Magister tertio Sen. dist. 28. Ita de fratre dicendum est, quod omnes homines vocantur fratres, sicut dixit Christus infra 23. Omnes vos fratres estis, & patrem nolite vocare vobis super terram, ergo ad omnes homines reconciliatio extenditur.

Item patet: quia reconciliatio fit, vt charitas, & pax quæ inter proximos perierant per reconciliationem reformentur, vt innuit Hilarius, & Chrysost. super Matth. ergo ad omnes illos, cum quibus charitas haberi potest, & perdi, reconciliatio quærenda est. Charitas tamen ad omnes homines habenda est, quamdiu viuunt, siue sint mali, siue boni, siue fideles, siue infideles: quia omnes sunt in potentia ad participandum diuino bono, ad quod E homo ex charitate diligendus est, vt ait Augustinus, & Magister, vbi supra: ergo ad omnem hominem potest haberi charitas, & perdi. Et sic quemcunque offenderimus cum per offensam pereat charitas, placare tenebimur reconciliationem petendo. Vnde etiam si quis infideles exosos nomini Christiano offenderit eis tenebitur reconciliare; quia ad eos tenetur seruare charitatem, quæ per offensam perijt. Et non solum tenemur seruare charitatem ex affectu ad infideles, scilicet, desiderando, quod conuertantur ad Dominum vt saluentur, sed etiam in effectu, scilicet, realiter subueniendo eis in necessitatibus: saltem in extremis, licet magis in hoc fidelibus, quàm infidelibus succurrendum sit, sicut dixit Apostolus. Dum tempus habemus operemur bonum ad omnes, maxime ad domesticos fidei, idest, ad Christianos, qui morantur in fide. ad Galat. 6.

A Item patet, quia reconciliatio fiet ex quodam debito; scilicet, quia quis alium iniustè læsit: ergo ad omnem illum quem lædere possumus iniustè reconciliatio est necessaria. Patet, quia qui læserit alium, semper ei tenetur quousque satisfecerit, & tamen reconciliatio est quædam pars satisfactionis, ideo sub debito cadit, & sic soluenda est, quia Apostolus ad Rom. 13. admonet conandum esse ad soluendum omne debitum, ita quod nullum debitum nobis maneat, nisi charitatis, quod nunquam tolli potest dicens. Nemini quicquam debeatis, nisi vt inuicem diligatis, idest, omnia alia debita cito conamini soluere, vt non maneatis obligati, nisi in debito diligendi, quia istud est præceptum, & soluendo nunquam tollitur. Possumus tamen tam fidelibus, quam infidelibus iniuriã facere, siue agendo contra legem naturalem, quæ om- B nibus communis est in præiudicium eorum, siue agendo contra legem politicam, in qua nobiscum interdum communicant, vt quia sunt partes eiusdem politiæ: ergo tenebimur illis reconciliari, quando eos læserimus. Sed obijcietur, quod reconciliatio, vt supra dictum est fit ad reintegrandam charitatem, quæ perierat per offensam, & tamen infideles non possunt habere nobiscum mutuam charitatem quantũcunque nobis benigni videantur, quia charitas eadem est, per quam Deus, & proximus diliguntur, & qui in charitate est, est dignus vita æterna. Infidelis tamen ad eam nunquam poterit peruenire: ergo non potest infidelis habere charitatem. Dicendum, quod licet infidelis charitatem non habeat ad aliquem, nec ad seipsum tamen nos ad ipsum charitatem habere debemus, quia potest participare nobiscum in beatitudi- C ne. Si ergo non læserimus eum, cum per hoc pereat charitas, quam ad eum habere debemus, obligamur istam reintegrare. Quod autem ex parte eius esse non possit nihil ad nos; quia satis nobis est, vt nos soluamus debita nostra; quia sicut obligamur eum diligere ex charitate, ita obligamur semper habere charitatem ad eum, sed non potest haberi postquam semel perijt per offensam, nisi per reconciliationem, ergo tenemur infideli reconciliari, quem læsimus. Aliter potest dici, quod sicut reintegratio charitatis est quædam causa reconciliationis, ita etiam conseruatio iustitiæ, vel debitum iustitiæ. Quia sicut ex iustitia obligatur quis neminem lædere, ita & obligatur ei, quem læserit satisfacere in offensis; tamen non fit satisfactio sine quadam reconciliatione, ideo tenemur ad reconciliationem, scilicet, vt offendens dicat fideli, vel D infideli offenso, quod ipse offendit eum, & quòd veniam petit paratus præsto satisfacere in eo, in quo læsit. Ad iustitiam autem mutuam tenendam obligantur omnes homines, cum omnes saltem communicent in lege naturali, ideo, qui secundum illam offenderit alterum; tenebitur ad satisfactionem, & ista est reconciliatio, siue reconciliatio est pars eius. Sed dicetur: nunquid debet quis reconciliari hosti? Dicendum quod nemini Christiano licet propriè habere inimicum. Nam inimicus est, cui malum volumus: non licet tamen velle alicui malum, cum teneamur omnes ex charitate diligere: vnde licet aliquis malum sit, & persequatur nos, non licet nobis odisse illum, sed peccata illius possumus detestari, & illius correctionem amare tenemur, & salutem æternam ei optare. Sicut dicit Leo Papa Rustico Narbonensi Episcopo, & E habetur in Dec. dist. 86. c. odio, scilicet. Odio habeantur peccata, non homines. Dicimur tamen largè habere inimicos, scilicet, quia illi nos verè oderunt, vel quia nos iustè illis mala quædam optare possumus non quidem æterna, sed temporalia. Et ista non quidem inquantum sunt mala illius, sed inquantum sunt iusta, & nobis necessaria. Sicut si quis iniustè velit nos persequi ad mortem, nec velit desistere ab hoc desiderio licitè possumus ei velle malum, ne possit nobis malum inferre, quod optat.

Respondetur instantia.

Et tunc dicendum de inimicis, quòd si sint inimici, contra quos iustam causam pugnandi habemus; non tenemur eis reconciliari, ita vt desistamus a malo, quod eis inferre volumus; quia illud iustè optamus. Reconciliatio tamen non est, nisi quando quis alium iniustè læserit; qui tamen iustam causam pugnandi habet, iustè no-

cet; ideo non tenetur reconciliari ei, cui nocet: ita vt per hoc à nocumento desistat. Si tamen loquamur de inimico, quem iniuste lędimus, tenemur ei ad reconciliationem: sicut tenemur ad satisfactionem, licet quando aliqui inter se minus communicant: est reconciliatio minus necessaria: ideo generale est, quod quemcunque possumus offendere tenemur ad ipsum reconciliationem habere. Si quæratur an quilibet teneatur ad petendum istam reconciliationem.

Dicendum, quod sicut ad quemlibet, cui nocemus iniustè tenemur ad reconciliationem petendam, ita quicunque alteri potest iniustè nocere, tenetur sibi ad reconciliationem petendam. Et quia nemo est, qui nocere non possit: nemo est, qui non possit teneri ad reconciliationé aliquando, & istud maximè est inter æquales, vel inter minores ad maiores. Prælati autem, & Domini, ad quos pertinet ex officio corrigere aliquos, licet corrigendos eos offendant, scilicet, quia supra iustum eos puniunt, non tenentur petere veniam ab eis, sed a solo Deo veniam petent, nec per hoc, quod a subditis veniam petunt, apud eos contemnantur, & sic disciplinæ rigor pereat. Vt dicit Augustinus de Vita clericorum, & habetur 86. distin. cap. Quando necessitas, scilicet. Quando necessitas disciplinæ moribus coercendis dicere vos dura verba compellit, si etiam vos ipsi modum excessisse sentitis, non a vobis exigitur, vt a subditis veniam postuletis, ne apud eos, quos oportet subiectos esse, dum nimium seruatur humilitas, regendi frãgatur auctoritas, sed tamen petenda est venia ab omnium Domino, qui nouit eos, quos plus iusto fortè corripitis quanta beneuolentia diligatis. Et sic intelligitur istud de prælatis, vel quibuscunq; habentibus curam de dirigenda vita aliorum. Nam oportet regentem quandam semper habere auctoritatem penes subditos, quæ si defuerit, nihil fieri poterit, nec habitudo aliqua constabit. Debet etiam intelligi, quando fuit excessus in corrigendo, ita quod bono animo mouebatur præsidens, ad corrigendum subditos, ira tamen coegit eum modum excedere, & illa ira tunc est peccatum veniale, sicut innuitur. 33. quæst. 4. cap. Qui peccat. Et istud est sicut in alijs venialibus, vt qui pauperem modicum exasperat, vel qui aliquid modicum remissus agit, quàm debeat, & ita de similibus, vt patet 25. distin. cap. vnum. §. criminis. & §. aliàs autem. & de his Gregor. & habetur 4. distin. cap. qualis hinc.

Si autem præsidens moueretur interdum malo animo, scilicet, vt non corriperet, sed vt noceret, teneretur veniam petere. Quod etiam in hoc casu contra eum fieri posset iniuriarum actio, & teneretur de iniurijs. Sic dicit Glo. in allegato cap. quando necessitas. Et vera sunt hæc, siue quis excedat in verbis corrigendo, siue in factis: quia vtroque modo corripere dicitur: dum tamen intentio corripiendi teneatur. In cæteris autem casibus semper offendens teneatur veniam petere, & reconciliari proximo.

An teneatur petere veniam per nos ipsos, vel sufficiat per alium petere. Quæst. CLXIX.

Quæritur, an teneatur quis per seipsum veniam petere, vel sufficiat per alterum peti.

Dicendum, quòd dum ille, qui alterum offendit verè habeat animum ad reconciliationem dolens de offensa illata, non refert, an per seipsum, an per alterum veniam petat. Nam reconciliatio solum tendit ad hoc, vt charitas, quæ perierat, reintegretur, & satisfiat ei, qui offensam passus est. Et quia vtrunq; fieri potest; etiam si per alterum petatur reconciliatio sufficit per alterum peti. Immo interdum cautius est per alterum peti, quam per seipsum: quia forte offensus indignaretur magis ipsi offendenti, si adiret eum. Quod potissimè fit in offensis recentibus. Et sic non solum reconciliatio non haberetur, sed potius irritaretur magis ipse offensus: quia cum his, qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora prouocatur, vt ait Gregorius in Pastorali, & quadragesima nona distinct. cap. Ecce à quibus. Vel si forte alius est mediator, qui magis possit placare offensum, eo quòd ei magis gratus est. Nam cautius est talem pro petenda reconciliatione poni.

F Etiam interdum, vt non contemnatur auctoritas offendentis, sicut in casu præcedentis quæstionis, si præsidens animo corrigendi offenderet subditum, non tenetur veniam petere, ne regendi frangatur auctoritas. Si autem contingeret eum ex odio, aut aliàs non animo corrigendi offendere subditum ad reconciliationem petendam tenetur: quia tamen si per seipsum reconciliationem peteret, magis vilesceret regendi auctoritas, cum per hanc offensam adhuc non tollatur, quin iste sit præsidens, & ille subditus: melius erit per alterum veniam peti. Vbi tamen nihil istorum obstaret, magis mereretur si quis per seipsum veniam peteret, quia magis se humiliaret, & magis satisfieret offensæ, quia naturaliter ira cessat, vel minuitur ad illos, qui se nobis humiliant peccatum confitentes, vt dicitur secundo Ethicorum, capitulo de mansuetudine. Et tamen ad hoc, quòd satisfaciamus intentioni Christi, & G maneamus in charitate, sufficit nobis reconciliationem, siue per nos, siue per alios petere, dum tamen vero animo petatur, ea intentione, vt satisfaciamus læsis, in eo, in quo offendimus.

An in omni offensa teneamur reconciliationem petere. Quæstio CLXX.

Quæritur, an in omni offensa teneamur reconciliationem petere.

Dicendum, quòd offensa multipliciter fit. Aliquando solo corde, interdum in opere. Si solo corde fiat offensa, ita quod nec in voce, nec in facto, nec in signo foris ostendatur, reconciliatio petenda non est. Vt cum quis proposuit in animo suo alteri nocere. Nam per H hoc non solum Deum offendit, qui in quolibet peccato nostro offenditur, sed etiam aliquo modo proximum, cum ad offensionem illius ista cogitatio ordinaretur. Quia tamen realiter proximus non fuit offensus, nec ista cognitio ad eum peruenit, non dicitur communiter offendi, quia non esse, & non apparere, pro eodem reputantur. Non ergo tenebitur tunc ad reconciliationem petendam à proximo, sed à solo Deo. Et sicut in solo corde fuit offensa, ita in solo corde sufficit fieri reconciliationem, vt ait Chrysostomus super Matth. Qualis aût præcesserit offensio, talis debet sequi reconciliatio. Si cogitatu offendisti, cogitatu reconciliare. Et in hoc casu non solum est necessarium reconciliationem petere, sed etiam malum est, scilicet, quia per hoc homo seipsum perdit, vitia sua manifestando, I quod malum est. Nam sicut quis tenetur famam aliorum non lædere, ita & à fortiori suam conseruare tenetur, quia seipsum magis diligere debet. Ideo cum nulla causa subsistit vtpotè petendi consilium, vel aliàs, quòd quis peccata sua alteri denudet illicitum est.

Secundo, quia occasionem delinquendi alijs tribus de ipso male iudicando, non solum in hoc, sed etiam in multis alijs. Quoniam cum qui semel malus est, præsumitur postea malus, nisi multum de contrario constet. Et in ista cogitatione sæpe homo delinquit iudicando deteriora de alio, quàm liceat. Ideo, qui ad talia occasionem præstat etiam peccat, & iste est, qui peccata propria denudat.

Tertiò, quia ille, à quo reconciliatio petitur, per hoc fortè ad iracundiam prouocabitur, & efficietur inimicus, si vi K derit contra se fuisse praua cogitata. Et tamẽ dare alicui talem occasionem sine necessitate, peccatum est, cum sibi periculi, alijs verò occasionem peccati ministret. Si autem offensa fit in facto potest esse in voce, vel in ipsa re, vel in aliquo signo exteriori, quod etiam ad factum pertinet. Si loquamur de signo, vt puta, quia aliquis se alteri ostendit tanquam iratũ, vel despicientẽ, aut similia, in quibus quis nõ nocet, nec intentionem nocendi habet, sed ostenditur signum nocumenti, si in culpa est ostendens talia signa, tenetur veniam petere, quia in iniurijs parum deberet videri alicui iniuriam illatam aut verè esse illatam: immo interdum grauius sit, quantum ad patientem, videri iniuriam esse illatam, quàm vere esse illatam. Quia poterit esse illata iniuria & quòd non sentiatur, & quia mala pœnalia non sunt pœnalia, nisi inquantum sentiuntur, & sunt inuoluntaria, iniuria quando non sentitur, non habebit locum iniuriæ.

iuriæ. Si verò putatur illata esse, & si non sit, tanta erit, quanta esse putatur. Maxime autem, quia quædam iniuriæ consistunt solum in apparere, sicut despici, vel paruipendi. Nam si apparet, quod aliquis paruipendatur, verè iudicabitur paruipensus. Si autem non appareat apud aliquos, etiamsi quis alium paruipendat, non dicetur esse paruipensus, eo quòd paruipensio est actus opinionis, vt dicit Arist. secundo Rhet. c. de ira. Qui ergo signa iniuriæ alteri ostendit, licet realiter non offenderit, nec offendendi animum habuerit, si in culpa fuit ostendendo talia signa tenebitur veniam petere. Et istud erit excusare ostendendo innocentiam suam, scilicet, quòd non intenderit offendere. Si tamen sine culpa talia signa ostenderit, per quæ alius putaret eum velle sibi iniuriam facere, aut realiter facere saltem teneretur ex charitate ostendere, quòd non habuerit animum nocendi, eo quòd nemo debet esse alteri causa
B scandali, nec occasio. Si quis videns quòd alius scandalizatus est ex signis, quę ipse ostendit, cum tamen ipse non habuerit animum ad malum, ne per hoc charitas proximi vulneretur tenebitur indicare intẽtionem suam, qui signa iniurię ostendit. Alioquin contemnit salutem proximi permittendo, quòd ille charitatem perdat, cum posset ipse prouidere. Ideo hoc sine peccato non est.

Si autem sit offensa in facto, aut erit in voce, aut in rebus. Si in voce, petenda est reconciliatio in voce. Et de ista pręcipuè Christus locutus fuit hic: quia supra dixerat de peccato illius, qui irascebatur fratri suo, aut dicebat ei: racha, aut, fatue. Hic autem dicit, quòd si proximus noster habet aliquid contra nos, scilicet, quia offendimus eum dicendo: racha, vel, fatue, debemus ei reconciliari. Et pro-
C priè litera intelligitur de hoc: quia istę sunt iniuriç leues, & ita dicit Christus innuens, quod dimittat munus suum apud altare, & vadens reconciliaretur fratri, & tunc veniens offerat munus. Et sic ista reconciliatio fit leuiter, vel præsupponitur, quòd leuiter fieri posset. Si tamen essent graues iniuriæ, sicut mutilatio, vel percussio, aut similia, non præsupponeretur, quòd leuiter posset fieri reconciliatio. Vnde licet istud dictum Saluatoris extendatur ad omnem offensam: præcipuè tamen locutus est de leuibus offensis, quæ in verbo erant. Istud autem est, quando quis offendit alterum in faciendo ei verba contumeliosa.

Si autem dixit ista in absentia eius alijs audientibus, aut poterunt ex talibus sequi incommoda aliqua ei, contra quem dicuntur. Vt si ad infamiam eius pertineant, vel nõ sunt ad infamiam, sed ad contumeliam. Sicut ex ira quis
D iniuriosa verba contra alios loquitur, in quibus non asserit eos aliquid mali egisse, aut habere; quod ad infamiam pertineat.

Si primo modo videtur necessarium vnum de duobus, scilicet, quòd aut iste dicens veniam petat ab eo, contra quem locutus est, vel coram illis, quibus dixit verba infamantia testetur postea se ex ira dixisse, vel aliàs, & non esse verum, quod asseruit.

Si secundo modo non videtur omnino necessarium veniam petere, nisi fortè in generali, vt quod dicatur, quod de verbis communibus, quæ homines loqui solent ex ira sine infamia tamen aliqua sibi venia concedatur.

Si autem sit offensa in rebus: Aut hoc est, quia realiter quis damnum, aut iniuriam intulit, vel quia fecit aliqua præparatoria.

E Si solum fecit præparatoria ad iniuriam, aut fuerunt illa manifesta, aut occulta. Si occulta, non tenetur petere reconciliationem, sed à solo Deo veniam petet. Sicut quando quis solum cogitauit alteri nocere, & nihil fecit. Nam licet hic cogitatio non extiterit in terminis suis cum extra prodierit; quia tamen nihil mali proximo illatum est realiter, nec in voce, nec ad eius peruenit notitiam, ita vt ex hoc indignari posset, iudicandum est, ac si omnino cogitatio fuisset in solo animo, ad extra non procedendo. Vnde non tenebitur veniam petere, nisi à Deo in corde suo. Et non solum non est necesse veniam petere, sed etiam non est bonum, quia per hoc homo seipsum proderet vitia sua denudando, & proximum offendet, quem prius nõ offenderat, sicut diximus supra de cogitatione.

Si autem ista præparatoria fuerint manifesta ei, contra quem fiebant, iam per hoc iniuria quædam illata est: ideo
A sicut si realiter fieret, venia petenda est; quia malum aggredi, & perficere non deberent in ratione mali, sed solum in ratione magni, & parui. Et tamen de quacunque offensa facta, de qua proximo constet, & reputet se offensum, vel reputare possit, venia petenda est. Si autem realiter fiat offensa, iam dubium nullum est, quin reconciliatio sit nunc necessaria. Quod semper intelligitur, quando ista iniustè fiunt, quia quod quis iustè patitur, non vocatur offensa, vel iniuria, nec etiam damnum, nisi largè dictum. Considerandum etiam, quod sicut pro offensis est necessaria reconciliatio, ita etiam pro debitis tenetur interdum homo reconciliationem petere. Pro quo sciendum, quod quędam debita causantur ex offensa, vt cum quis alteri damnum intulit nocendo in rebus suis, vt rapiendo, vel furando, vel alios lędendo, vt succendendo domum, vel
B lędẽdo agrum, pro quibus tenetur ad satisfactionem. Alia causantur ex voluntarijs contractibus. De primis dicendum, quod aut sunt manifesta damna, & cognoscitur persona faciens, & tunc tenetur reconciliationem petere si potest securè per se, vel per alium petere offerendo se ad satisfactionem.

Si autem sunt damna occulta, aut saltem persona faciens ignoratur non tenetur petere reconciliationem: immo non debet, ne seipsum prodat denudando vitia sua, & ponat se in periculo. Sed tenetur tacitè per aliquem satisfacere de dãnis illatis. Et per hoc fit sufficiẽs reconciliatio, cum ipse incipiat diligere satisfaciendo eum, quem oderat nocendo: læsus autem, quia nescit se ab isto lęsum, non habet causam perdendi charitatem, contra ipsum: ideo nec iste tenetur præstare operam, vt charitas illius erga ipsum
C reformetur. In offensis autem manifestis principaliter fit reconciliatio propter hoc, vt per hoc, quod nos veniam petimus, lęsus, qui erga nos charitatem perdiderat, illam recuperet, vt sicut lędens causam perdendi charitatem dedit, ita & restituendi causam tribuat. Si autem debita causantur ex contractibus voluntarijs, vt ex mutuo, vel commodato, precario, emptione, & venditione, deposito, locato, & similibus, dicendum, quòd aut quis manet debitor ex voluntate, vel permissione creditoris, aut contra voluntatem, vt puta, quia elapsus est terminus, in quo solutio fieri debebat, & debitor non soluit, siue ex iniquitate siue ex impotentia.

Primo modo debitum non repugnat charitati, nec offenditur creditor, ideo non oportet peti reconciliationem aliquam, quia neminem offendit, qui taliter debitor est.

D Secundo modo offendit creditorem per hoc, quòd eo inuito retinet rem illi debitam. Et tunc reconciliatio faciẽda est, scilicet soluendo debitum, & pro offensa elapsi temporis, vel pro damno veniam petendo, aut damnum soluendo, si talis est res, in qua secundum ius ęstimatio damni recipiatur. Si autem ex impotentia non soluit, petenda est venia, & longior expectatio quousque potens fiat. Iste est modus generalis reconciliationis. Cauendum tamen est, vt cautè reconciliatio fiat: quia interdum ex reconciliatione petita maior offensa causatur directè, vel per accidens, scilicet, propter tempus. Vt quia non petit quis reconciliationem tempore conuenienti, vt cum iniuria fuit magna, & est valde recens, si petatur immediatè reconciliatio: fortasse magis irritaretur, qui læsus est. Nam videretur magis contemni, si inflicta iniuria mox reconciliationem pe-
E tant tanquam nihil egerint. Ideo si per hoc creditur exasperandus, qui lęsus est, debet sustinere quousque putet lędens opportunum esse per se, vel per alium veniam petere, & omnia opera, quæ interim fecerit proderunt ei tanquam si fierent post petitam, & obptentam recònciliationem.

Et non oportet, quòd ibi dimittatur munus apud altare, vt petatur reconciliatio: quia illud intelligitur quando putatur tempus esse opportunum ad impetrandum reconciliationem.

Quod apparet, quia Christus innuit reconciliationem de qua loquitur fieri posse leuiter, cum dicat: munus dimittendum esse apud altare, & petendam esse reconciliationem, & illa habita, quòd offeratur munus. Aliàs autem obseruandum esset, si quis putaret longo tempore opus esse ad veniam impetrandam, & poneret munus apud

apud altare, & postea veniens offerret illud. Istud enim ab **F** surdum esset. Et cum in præcepto Christi nulla debet esse absurditas, vt dicit Augustinus libro de Sermone Domini in monte, & tamen esset maxima absurditas, quòd præcepta Christi, quæ pro charitate introducta sunt: contra charitatem militarent. Nam tota lex & propter charitatem infra vigesimosecundo, scilicet, hic est lex, & prophetæ, idest, lex, & prophetæ nihil continent, nisi diligere Deum, & proximum. Et specialiter præceptum, siue consilium istud de reconciliatione propter charitatem reformandam introductum est. Si quis ergo crederet, quòd petendo reconciliationem, magis proximus irasceretur, qui læsus est debet supersederi quousque conuenienter petatur. Et ita de rebus illis, quæ nullo modo sunt notæ ipsi læso, reconciliatio nulla petenda est: quia tunc ille, qui prius non irascebatur nec charitatem perdiderat, nouiter irasceretur, & perderet charitatem. Et sic reconci- **G** liatio esset directè contra finem illum, ad quem instituta est: non ergo petetur, sed solum fiet satisfactio occultè per alium, quantum ad ea, in quibus proximus offensus est.

Alius casus similis est etiam in iniurijs illis, quæ aliquo modo sunt manifestè, si petendo reconciliationem in illis sequatur aliquod inconueniens non videtur petenda esse. Et si quis contendens contra aliquem iniquum virum, interdū excederet inferēdo ei mala, bono tamen animo, vel etiam interdum malo, & perdita charitate. Si tamen petendo veniam præiudicaretur fortassis alicui negotio honesto, quod vir bonus prosequebatur cōtra iniquum, non oportet petere veniam, si certissimè de hoc timeatur: potissimè quando non sunt ita manifestæ iniuriæ, quin sub prætextu prosecutionis iustitiæ possint excusari: quia tunc satisfactio fiet occultè in eo, in quo quis se te- **H** neri putabat, sed reconciliatio petenda non erit, ne ex hoc periculum honesti negotij sequatur. Ita & in multis alijs particularibus circumstantijs occurrentibus iudicare poterit vir prudens qualiter, & quando reconciliatio petenda sit, & an petenda non sit.

An opera facta ab aliquo non existente in charitate prosint, vel ad quid prosint. *Quæst. CLXXI.*

QVæritur occasione præcedentium. Nam Christus iussit fieri reconciliationem antequam offerremus munera Deo, vt essent si non maneremus in charitate, ideo nunc dubium est de operibus factis a non existente, in charitate, an prosint, & ad quid prosint.

Dicendum, quòd aut quærimus, an prosint ad meren- **I** dum, vel ad satisfaciendum. Nam quodlibet opus ista duo habet, scilicet, quòd per illud mereri possumus, & etiam quod satisfacere possumus de aliquo debito. Si intelligatur de satisfactione, dicendum, quod opera bonæ facta in peccato mortali satisfactoria sunt. Est autem satisfactio duplex, quædam pro aliquo onere, quod nobis specialiter incumbit, alia, est pro obedientia generali, qua tenemur. Prima est, vt si alicui in pœnitentia impositum est ieiunare, aut aliquid facere, vel tenetur ex officio illud facere, sicut beneficiatus, vel ordinatus in sacris dicere horas, & sic de omnibus alijs, quæ ex officio incumbunt, vel ex onere speciali. Et de istis dicendum, quod in peccato mortali potest homo satisfacere. Vnde cui impositum est à Sacerdote ieiunare, aut eleemosynam dare in pœnitentia, etiam si in mortali constitutus ista compleat, satisfacit, ita quod non tenetur iterum illa **K** facere, nec etiam confiteri quasi pœnitentiam iniunctam non impleuerit. An verò dicens in peccato mortali orationem ei impositam satisfaciat, nunc nihil curo, sed in cæteris generale est, quòd satisfacit.

Ratio huius est; quia opera non imponuntur pœnitenti principaliter, vt per ea mereatur, sed solum, vt satisfaciat inquantum sunt laboriosa, vel inquantum sunt debita, sicut quòd aliquis restituat ea, quæ abstulit. Nam, siue in charitate, siue in peccato restituat, non est dubium quin satisfaciat. Et quia etiam ille, qui in peccato mortali est in ieiunando, & peregrinando laborat, dando eleemosynam minuitur in facultate sicut si esset in gratia; satisfactio erit communis existenti in peccato, & in gratia: dum tamen existens in peccato agat ista ea intentione, qua sibi imposita sunt, scilicet, ad satisfaciendum. Idem est de eo, qui tenetur ad horas, & dicit eas in peccato mortali. Nam etiam si non mereretur, de quo infra dicetur, tamen non est dubium quin satisfaciat: quia horæ sunt impositæ in quoddam onus pro beneficio, vel pro ordine suscepto, ideo dum illæ completè dicantur satisfit iniungenti illas, alioquin erit homo in perplexitate, scilicet, quia tenebitur dicere horas, & dicendo non satisfaceret, & si non diceret peccaret: nunquam tamen perplexitas danda est, vt dicit Grego. in moralibus, & habetur in Dec. dist. 13. c. Verū. in tex. & Glo. ideo satisfaciet dicendo: ita vt non teneatur iterum illas dicere, nec etiam debet confiteri tanquam horas omiserit. Sed dicetur, quod non est perplexitas, quia iste potest exire de peccato mortali pro quacunque hora, & sic dicet officium in charitate & satisfaciet. Dicendum, quod hoc non sufficit, quia postquam quis peccauit, non peccat ex hoc, quod manet in peccato mortali idest, ex hoc, quod non conteritur, scilicet, quod non est peccatum nouum non exire de peccato, & sic non obligatur homo pro quocunque tempore exire de peccato mortali sub pœna peccati mortalis: ergo sacerdos, qui nunc peccauit mortaliter, etiam si immediatè non exeat de peccato, non peccat per hoc: licet aggrauatur peccatum, quod fecit quanto fuerit diuturnius, cū tanto sint grauiora peccata, quanto diutius infęlicem animam detinent alligatam. Sed iste sacerdos, si in charitate esset, non est dubium, quin satisfaceret dicendo horas: ergo etiam satisfaciet cum fuerit in peccato mortali, cum per hoc, quod est in peccato mortali non peccat mortaliter, nec etiam inducitur aliqua obligatio de nouo. Aequaliter ergo satisfaciet dicens horas in peccato mortali, & in charitate, licet in charitate manens mereatur, & alius perdat fructum laboris sui. Et patet hoc, quia non obligatur aliquis per legem, nisi quantum ad ea, quæ lex dicit. Et tamen lex de dicendo horas solum iubet horas dicere, & non iubet, quod dicantur in charitate: ergo dicens illas in peccato satisfacit: ita quod non punitur hic, nec in futuro tanquam transgressor illius legis de dicendo horas. Eadem ratio est in eo, qui agit aliquid ex voto, scilicet, ieiunare, vel peregrinari, aut orare: qui etiam si in peccato mortali ista faciat, satisfacit, ita vt non dicatur transgressor voti nec puniatur pro eo. Vtilitas tamen ex hoc labore quanta erit infra dicetur. Hoc verum est, nisi quis expressè vouisset se facturum talia in charitate, quia tunc non satisfaceret, si in peccato mortali illa ageret, eo quòd non implebat conditionem voti. Sicut si quis vouisset ieiunare quatuor diebus, & ieiunaret solum duobus, faciēdo tamen votum sine aliqua expressione, non intelligitur obligari nisi ad implendum illa, quæ vouet, siue in peccato, siue in charitate. Si autem loquamur de onere generali, scilicet, de obseruantia legis tam Christi, quàm naturalis, quia ad vtranque omnes tenentur dicendum, quod non tenemur ex charitate, siue in charitate existentes implere quæ iubentur, sed satisfacimus, si impleuerimus quocunque existendo in peccato, mortali. Sic est sententia communis, & tenet hoc Sanctus Tho. 3. Sentent. dist. 36. artic. vlti. & prima secundæ quæst. 100. artic. nono. Et sicut supra dicebatur de his, quæ pertinent ad aliquem ex onere speciali, ita dicendum est de religiosis quantum ad obseruationem votorum suorum, & quantum ad cęremonias ordinum suorum, quia omnia hæc tenentur obseruare, & tamen obseruando in peccato mortali satisfaciunt.

An bona facta in mortali sint meritoria.

Si autem quæratur, an proficiant ad merendum, dicendum, quod meritum propriè dicitur respectu præmij: vocamus autem præmium operationum nostrarum vitam æternam, ideo operationes illæ, quæ non sunt meritoriæ huius præmij, dicuntur simpliciter non esse meritoriæ, & sic dicendum, quod opera bona facta in peccato mortali non sun. meritoria.

Patet hoc, quia vita æterna non potest haberi ex merito alicuius operationis, secundum seipsam, sed habetur solum ex acceptatione Dei. Nam alias oporteret esse ope-

fe operationem aliquam tam bonam, quantum est vita
ęterna, quæ pro illa daretur: quod falsum est, quia nulla
operatio, imò nò omnes operationes nostræ simul sumptæ
non sunt ęquales in bono ad vitam ęternam. Sic dicitur ad
Romanos octauo. Existimo, quod non sunt condignæ pas-
siones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabi-
tur in nobis. Et sic si vitam ęternam meremur, nõ dicimur
mereri ex condigno, sed ex congruo, scilicet, quia Deus ac-
ceptat operationem nostram, & reputat illam dignam vi-
ta ęterna: non quia verè digna sit, sed quia placet ei tan-
quam dignam acceptare. Istud autem est, quia Deus acce-
ptaq operantem. Nam opera non placent Deo propter
se ipsa principaliter, sed propter operantem. Hen. 4. Re-
spexit Deus Abel, & ad munera eius. Ecce prius dixit re-
spexisse ad Abel, quàm ad munera. Hoc autem placet
Deo inquantum est amicus eius, quòd fit per charitatem,
per quam homo diligit Deum propter seipsum, & super
omnia.

Ideo non erunt opera nostra Deo accepta, nec merito-
toria quantuncunque sint laboriosa, & etiam si propter
Deum fiant nisi habeamus charitatem, prima Corinth.
23. Si tradidero corpus meum ita, vt ardeam, charitatem
autem non habeam, nihil sum, idest, nihil valeo in conspe-
ctu Dei, sed reputat me, tanquam nihil essem. Et tamen
non potest esse opus aliquod difficilius, quàm tradere cor-
pus, vt ardeat: ergo nullum opus sine charitate meritoriũ
est. Ipsa autem est, quæ nos Deo gratos efficit, & in vitam
æternam perducit, & ibi nobiscum manet cum cęteris per-
euntibus: eo. cap. Ideo Apostolus dixit istam esse cęteris
excellentiorem, eod. cap. scilicet, quia cęteræ simul non fa-
ciunt hominem Deo gratum, & ista efficit. Et quantum ad
hoc dicit August. charitatem esse matrem omnium virtu-
tum, & formam earum, scilicet, quia dat eis pulchritudi-
nem, & dat potentiam ad merendum. Cum tamen opera
bona ex genere, vt dare eleemosynam, ieiunare, & simi-
lia habeant quandam naturalem bonitatem, licet non suf-
ficiant ad reddendum hominem Deo gratum, necesse est,
vt per ea homo aliquid mereatur, quod sit minus vita ęter-
na: quia aliàs aliquod bonum maneret irremuneratum,
quod repugnat ordini diuinæ prouidentiæ.

Ideo communiter dicitur, quòd opera sic facta in mor-
tali sunt meritoria ad hoc, quòd habeat homo minus sup-
plicium in inferno. Sic dicit Augustinus in libro de Pœni-
tentia, & habetur de pœnitentia, distinctio. 3. capit. si quis.
Si quis autem non habens charitatem in aliquo schismate
constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, vel
bestias, vel ipsam Crucem timore gehennæ nullo modo
ista culpanda sunt. Non enim dicere poterimus melius ei
fuiße, vt Christum negando nihil eorum pateretur, quæ
passus est, sed existimandum est fortasse tolerabilius ei fu-
turum iuditium, quàm si Christus negando nihil istorum
pateretur. Aliqui autem intelligunt hoc, quod prodest ad
minus supplicium fecisse bona opera non per se, sed per ac
cidens scilicet quia tempore illo, quo bona opera fecit, non
faciebat mala, pro quibus pateretur, si illa fecisset.

Sed dicendum quòd hoc non stat, quia tunc non esset
melius facere bonum opus existendo in mortali, quàm ni-
hil facere. Quia si nihil faceret, nihil pateretur. Absurdum
tamen est dici aliquod opus bonum nihil magis valere,
quàm nullum, quia tunc manebit bonum irremuneratũ,
& hoc modo dabitur homini occasio ad nunquam facien-
dum bonum, cum sępe sit in mortali.

Dicendum ergo, quod directè prodest ad minus suppli-
cium subeundum, vt intelligatur, quod si quis commisit
decem mortalia: pro quibus merebatur acerbitatem pœnę
ęternæ inferni in centum gradibus poterit facere tot bona,
existens in mortali, quod solum habeat nonaginta gradus
acerbitatis, & sic plus, aut minus. Si autem nullum bonum
fecisset, dum erat in mortali: nihil minueretur de centum
gradibus acerbitatis. Sed obijcietur, quòd hoc modo tan-
tum posset aliqui minui de pœna debita per bona opera,
quæ faceret existens in mortali, quòd tota pœna inferni
tolleretur, & sic sine charitate moriens posset liberari à
pœna inferni.

Dicendum, quod quantuncunque bona opera quis fa-
ciat existens in mortali, non poterit auferri tota pęna in-

A ferni: quia illa tam acerba est, quòd ea, quæ minuuntur
per bona opera, quæ hic fiunt respectu partium manen-
tium, sunt quasi nihil. Ideo nunquam peruenietur ad hoc,
quod tota auferatur. Vnde licet aliquis solum committe-
ret vnum peccatum mortale, & postea semper operatur
bonum, & omnia opera quæcunque fieri possunt ab omni-
bus hominibus non existentibus in charitate essent opera
illius, non sufficerent ad tollendam totam pœnam si in
mortali decedat. Aliqui volunt, quòd hoc sit: quia pro mor-
tali peccato debetur pœna ęterna. Et tamen omnia ope-
ra sine charitate facta ab omnibus hominibus simul non
merentur infinitum, ideo pro eis non tolleretur pœna in-
finita.

Dicendum, quod hoc non conuenit, quia pœna damna-
torum nõ est infinita quantum ad acerbitatem, sed solum
B quantum ad durationem. Nam etiam si omnes pœnæ tam
Dęmonum, quam damnatorum iungerentur, vt efficerẽt
vnam pœnam, illa non essent infinita in acerbitate. Acci-
piendo ergo totam latitudinem acerbitatis pęnæ alicuius
damnati, illa est finita: ideo si per vnum bonum opus tolli-
tur certa pars illius, & per aliud alia pars ęqualis faciendo
multa opera bona poterit perueniri ad hoc, vt nihil ma-
neat de illa pœna, sicut omne finitum per continuam di-
minutionem poterit totaliter auferri, & sic peruenietur ad
hoc, quod aliquis manens in inferno nullam pœnam sen-
sus habeat.

Dicendum, quòd hoc non est possibile: quia omnes ibi
existentes pœnas satis acerbas habent. Et argumentum nõ
tenet, quia acerbitas debita pro minimo peccato actuali est
maior, quàm possit tolli per omnia bona, quæ fieri possent
C ab omnibus hominibus manentibus sine charitate. Ideo li-
cet per quodlibet bonum opus aliquid minuatur de illa
pœna, quæ aliàs deberetur: nunquam peruenitur ad hoc,
quòd sit totaliter exhausta.

Dant autem doctores modum satis conuenientem: ita,
quòd per continuam diminutionem non tollatur tota pœ-
na, quia dicunt, quòd non fit diminutio per partes ęquales
propter ęqualia bona opera, sed per partes eiusdem pro-
portionis ideo isto modo in infinitum procedit diuisio. Si-
cut patet in quolibet continuo, si diuidatur ad duas medie-
tates, & quælibet illarum in alias duas: nũquam peruenie-
tur ad hoc, quòd sit totaliter diuisum, sic quòd nihil ma-
neat diuidendum. Nam semper manet aliquid, cum sit in
infinitum diuisibile, vt patet 6. Phy. Et sic per quodlibet
bonum opus minuitur aliquid de pœna debita, non tamen
D potest finiri, vt aliquando sit tota ablata.

Ad quid pro sint bona facta in peccato mortali.

Secundum est, quòd meremur temporalia per bona fa-
cta in peccato: sic dicit Aug. & idem Greg. dicens de ob-
stetricibus Aegyptiorum, quòd per mendatium obtinue-
runt sibi fieri domos à Deo, quia dicitur, quòd ędificauit
Deus illis tabernacula. Exo. 2. & habetur 22. q. 2. cap. Si
quælibet culpa. Et idem Grego. in homilia de diuite, &
Lazaro, & habetur de pœni. dist. 3. cap. Cauendum nobis,
vt si fortè aliquod bonum egimus in præsenti sęculo re-
munerationem accipiamus, ne fortè dicatur nobis: mer-
cedem suam receperunt. Nisi enim diues iste aliquod bo-
num egisset, de quo in præsenti remunerationem aliquam
accepisset, nequaquam diceret ei: recepisti bona in vita
tua.

Tertiũ est, quòd homo meretur, vel disponit se, vt per
E ista opera in mortali facta Deus illustret cor eius, & citius
exeat de peccato. Sic enim dicit Grego. & habetur de pœ-
ni. dist. 9. c. falsas pœnitentias. vbi loquens de eo, qui est in
peccato mortali, de quo nondum exit, dicit: ne tamen de-
speret: interim quidquid fecerit boni, vel facere potuerit
hortamur vt faciat, vt omnipotens Deus cor illius illustret
ad pœnitentiam. Ista tria bona ponuntur communiter: vn-
de est versus.

Quæ cum peccato fiunt dant bona terrena.
Cor faciunt humile, subleuant tormenta gehennæ.

Quartum est, quòd per illa bona assuefit homo ad bo-
num, & poterit inde gigni bonus habitus: Nam quilibet
actus naturaliter est generatiuus habitus, vt colligitur 2.
Ethi. ideo etiam si in mortali sit homo, & exerceat opera
bona: inde gignetur bonus habitus moralis, & quando re-
dierit ad gratiam habebit magnum adiutorium ad bene

ope-

operandum, & multa interdum fiunt, quæ licet in se non perficiant, fiunt vt disponant ad aliquod bonum, sicut baptismus Ioannis in se non proficiebat, & tamen homines assumebant illum, vt per eum assuefierent ad baptismum Christi, sicut dicitur de consecra. dist. 4. c. Non regenerabantur.

Quintum est, quòd licet homo sit in peccato mortali Diabolus habebit minorem potestatem super ipsum quãto plura bona fecerit, sicut refert Grego. in dialogo de Iudæo, qui muniuit se signo Crucis. Et ideo Dęmones non potuerunt ei nocere, sed Diabolus, qui eum inuenit dixit principi Dæmonum inueni vas vacuum, sed signatum.

Sed obijcietur, quòd ad nihil possint proficere bona facta in peccato mortali. Quia 1. c. Corin. 13. dicitur. Si tradidero corpus meum ita, vt ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Item Ezechi. 18. dicitur: Si auerterit se iustus à iustitia, & fecerit iniquitatem nunquid G viuet? Omnes iustitias eius, quas fecerat non recordabuntur, in peccato suo morietur, & non erunt in memoria iustitiæ, quas fecit. Item Grego. super Ezechielem dicit: Cũ mala committimus sine causa, ad memoriam trãsfacta bona reuocamus: quoniam in perpetratione malorum nulla debet esse fiducia bonorum præteritorum.

Dicendum, quòd meritoria sunt bona facta in mortali ad ea, quæ diximus.

Ad primum dicendum, quòd nihil prodest tradere corpus, ita vt ardeat sine charitate, scilicet ad hoc, quòd consequamur vitam æternam, & tamen prodest ad minus supplicium sustinendum, & ad alia suprapofita. Sic soluit Aug. lib. de pœnitentia. Et habetur de Pę. dist. 3. c. si quis autem. Dicens illud, quòd ait Apostolus. Si tradidero corpus meum, &c. nihil prodesse intelligatur ad regnum obtinendum: non tamen ad extremi iudicij tolerabilius supplicium H subeundum. Rectè tamen Apostolus dixit: Nihil mihi prodest, vel nihil sum: quia res dicitur simpliciter nihil prodesse quando non prodest ad illum finem, ad quem est: quia omnia opera nostra debent esse ad vitam æternam habendam, quia illa est finis: opera, quæ ad hoc non proficiunt, dicentur simpliciter nihil prodesse, licet ad aliquid aliud proficiant.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non recordabitur iustitiarum eius, qui in peccato mortali moritur, aut viuit quantum ad hoc, quod pro illis det ei vitam æternam: benè tamen recordatur ad hoc, quod alia bona det: vt non maneat bonum aliquod omnino irremuneratum. Sic soluit Magister 4. sen. dist. 15. circa finem, vbi tangit istam quæstionem.

Ad tertium dicendum, quod non debet homo habere fiduciam aliquam in bonis præteritis, postquam est in peccato mortali ad hoc, quod habeat vitam æternam per illã, quamdiu sic manserit, sed per illa Deus magis illuminabit eum, vel etiam dabit ei bona aliqua temporalia.

Dicendum tamen, quod ista duo argumenta postremã non sunt directe contra bona, quæ fiunt in peccato mortali, sed contra illa, quę facta sunt in charitate, & postea mortificantur per mortalia superuenientia. Et tamen idem cõfitemur de bonis factis in charitate, & postea superueniat peccatum, & de bonis factis in peccato mortali, si vtroque modo moriatur homo in mortali. Nam proficient sibi ad minus supplicium subeundum, vt dictum est, & tamen de bonis, quæ fiunt in peccato mortali est etiam dicendum, quod nulla confidentia cum eis habenda est quasi possimus vitam æternam per istam habere; sed solum possumus habere confidentiam de placando Deum, qui etiam placatur per eleemosynas factas ab existentibus in peccato mortali, vt citius eos conuertat ad se, vt innuit Augusti. in Enchiridion, & habetur de pœn. dist. 3. cap. sane cauendum. Sed circa hoc, quod dictum est prodesse bona facta in mortali ad minus supplicium soluendum, idest quod per illa mereamur diminutionem aliquorum graduum pœnæ in inferno, qui erant debiti pro peccato mortali, dicendum, quod est ista positio communis, & tamen non est vera, vt alibi ostendetur.

F *An bona facta in peccato mortali, redeunte homine ad caritatem, viuificentur. Quæst. CLXXII.*

Quæritur circa opera facta in peccato mortali, de quibus diximus, an postea redeunte homine ad charitatem, sint meritoria vitæ æternæ: ita vt per hoc viuificentur: nam prius cum fiebant in mortali proficiebant ad illa quinque, quæ dicta sunt præced. q. adueniente gratia videntur iam esse meliora, & sic, quod proficiant ad meritum vitæ æternæ. Aliqui dicunt, quod superueniente gratia reuiuiscunt, quia bona opera magis appropinquant gratiæ, & charitati, quàm bonum naturale, quia bona opera ex genere sunt actus virtutum moralium, & assimilantur valde operibus charitatis, sed quando gratia aduenit ei, qui erat in peccato, perficiuntur naturalia: ergo opera bona ex genere facta in mortali à fortiori proficientur.

Item causa, quare opera bona facta in mortali non proficiebant ad vitam æternam, erat defectus charitatis: ergo cum fuerit charitas restituta, quod fit saltem in hominibus per pœnitentiam, non erit defectus charitatis, & erunt ista opera meritoria vitæ æternæ.

Dicendum, quod opera facta in peccato mortali sicut nunc non sunt meritoria vitæ æternæ: ita nec etiam postea charitate adueniente, quod fit per pœnitentiam: quia pœnitentia secundum se ordinatur ad remotionem mali. Vnde quòd aliqua bona restituantur per pœnitentiam non est, nisi per accidens, inquantum pœnitentia remouet prohibens idest peccatum, per quod fit diuisio inter hominẽ, & Deum: Isa. 59. Iniquitates vestræ diuiserunt inter vos, & Deum vestrum. Causa autem, quæ remouet prohibens nõ inducit per se aliquem effectum: quia solum prohibet impedimentum effectus: ideo si effectus debet induci necesse est, quòd detur alia causa per se respectu effectus, sicut aperiens ianuam remouet prohibens ad ingressum domus. Et tamen si nullus fuerit ad portam, vel fuerit aliquis omnino Paralyticus nemo intrabit. Hoc est, quia præter remouere prohibens requiritur causa per se respectu huius effectus, qui est intrare domũ, s. potẽtia gressiua.

Viuificationis autem operum factorum in peccato mortali non potest poni aliqua causa per se, quia vita operum dependet ex vita operantis: nam opera non dicuntur viuentia, aut vitalia, nisi quia à viuente fiunt. Et quia homo viuit in esse spirituali per charitatem, & gratiam: opera habebunt, quòd sint viuentia à charitate operantis. Ideo opera, quæ facta sunt in peccato mortali, non poterunt viuere per charitatem, & gratiam postea superuenientem: I quia habitus non potest perficere, vel formare actum non procedentem ab eo, sed illi actus non processerunt ab ista charitate, quæ nunc est: ideo per eã nõ possunt viuificari.

Ad primum dicendum, quòd potentiæ naturales sunt magis propinquæ charitati, & gratiæ quãntum ad rem, quàm actus virtutum moralium, eo quòd potentiæ sunt subiectum gratiæ, & charitatis. Actus tamen moralium virtutum sunt propinquiores charitati, & gratię quantum ad similitudinem speciei. Ideo quando charitas, & gratia nunc superueniunt perficiunt naturales potentias quia in eis fundantur: eo quod illæ manent: actus verò boni facti in peccato non manent, quia transierunt: ideo non possunt perfici, & firmari per superuenientem charitatẽ.

Ad secundum dicendum, quod causa, quare opera fa K cta in mortali non sunt meritoria, est, quia non fuerunt facta ex charitate. Nunc licet charitas superueniat non potest conferri istis operibus, quod ex charitate facta sint. Ideo etiam si nunc manere possent non perficerentur, nec redderentur meritoria per superuenientem charitatem, quia à charitate facta, nõ fuerunt, de his D. To. 3. Sen. dist. 14. q. de effectu pœniten-tiæ arti. 3. sub ar-tic. primo.

An opera facta in charitate per superuenientem maculam peccati mortalis mortificentur. Quæst. CLXXIII.

Quæritur de operibus factis in charitate postea adueniente mortali peccato, an mortificentur ita, quod non proficiant ad vitam æternam. Quidam dicunt, quod non

A non possunt mortificari; quia quod non est, nõ potest mortificari. Nam nihil moritur, nisi quod viuens erat, & tamẽ opera facta in charitate iam transierunt, quando superuenit peccatum mortale: ergo non possunt per illud mortificari.

Secũdum arg. Item pœna nunquam debet excedere culpam, sed si aliquis multa bona fecit ex maxima charitate, & committeret vnum peccatũ mortale, forte ex surreptione, vel pauca aduertentia, perderet omnia bona præterita, & excederet pœna sua ad culpam: quia plura fuerunt bona, quam mala, quæ fecit: ergo non mortificantur opera facta in charitate per peccatum superueniens.

3. argum. Item, quod mortuum est non potest habere actum vitæ respectu alicuius, sed opera in charitate facta ab aliquo, ipso mortaliter peccante viuunt in aliis Sanctis, sicut dicitur Apoca. 3. tene quod habes ne alius accipiat coronam B tuam, idest, ne opera tua, quæ tibi promeruerunt coronã, proficiant alteri ad coronam, & tu perdas illa, quod fiet, si non tenueris, quod tenes, idest, si perdideris charitatẽ: ergo viuunt ista opera in aliquo alio. Et sic illa, quæ per peccatum superueniuntur, non videntur mortificari.

Dicendum, quod per peccatum superueniens opera bona præterita mortificantur, sicut dicitur Ezech. 18. Si autem auerterit se iustus à iustitia sua, & operatus fuerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius non recordabuntur, in peccato suo morietur, & non erunt in memoria iustitiæ, quas fecit. Sed non esse in memoria Dei opera nostra bona, est, illa esse mortificata, ideo per peccatum superueniens mortificantur.

Item Grego. dicit super Ezechie. cum mala committimus sine causa bona præterita ad memoriam reuocamus, C quoniam in perpetratione malorum nulla debet esse fiducia bonorum præteritorum. Item via operum est ex vita operantis, sed per peccatum mortale ille, qui prius fecerat opera bona mortificatus est: ergo opera, quæ fecerat in charitate mortificantur.

Pro hoc autem considerandum, quod opera dici mortua, vel viua, est loqui æquiuoce de vita, secundum quod in eis reperitur vita per attributionem. Illud enim viuere dicitur, & viuere apparet, quod ex se aliquem motum habere: quia nomen vitæ ad omnia illa trahitur, quæ ex se habẽt aliquam operationem sine principio aliquo extrinseco, sicut illa, quæ intelligunt, sentiuntur, mouentur, appetunt, & nutriuntur. Et inde est, quod nomen vitæ trãsmutitur ad illa, quæ habent debitam operationem, & effectum secundum conditionem suam. Illa autem, quæ ca D rent ista operatione, vel priuantur ea, dicuntur mortua, & sic dicimus aquam viuam, & aquam mortuam. Proprius autem effectus humanorum actuum est, quod per illos perueniat homo ad vltimum finem vitæ humanæ, cum homo sit agens per rationem intendens finem. Illi ergo actus, vel opera dicuntur viuere siue viuentia, quæ hominem ad vitam æternam perducere possunt. Illa autem dicuntur opera mortua, quæ faciendi homo non habent potestatem. Illa verò dicuntur mortificari, quæ illam potestatem prius habuerunt, & postea illam amiserunt. Propter hoc ergo opera bona facta in charitate in illo, qui adhuc in charitate manet, viua sunt; quia possunt eum perducere ad vitam æternã, si in hoc statu decedat. Opera autem facta sine charitate in eo, qui manet sine charitate dicuntur mortua, quia sic existens nunquam perue- E nier ad vitam æternam. Etiam si superueniat ei gratia, illa opera semper sunt mortua, quia per eam nunquam meretur vitam æternam, vt ostensum est præcedenti. q. In illo autem, qui fecit opera bona in charitate, & postea gratiã perdit, dicuntur opera mortificata; quia peccatum superueniens impedit hominem ire ad vitam æternam per illa opera, aut per quæcumque alia; quia extra charitatem est; rectè ergo mortificata dicuntur quæ pro tunc priuata sunt potestate perducendi hominem ad vitam æternam.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod opera bona præterita trãseunt quantum ad actum sed manet quantum ad rationem merendi in Dei memoria, sicut opera mala transeũt quantum ad actum, & manent secundum reatum, idest, quod Deus reputet illa obligatoria ad pœnam. Et quan- A tum ad illud esse, quod opera bona meritoria habent, in Dei reputatione dicuntur mortificari, quia prius Deus reputabat illa digna vita æterna, & quod per illa homo posset introduci ad vitam æternam: nunc autem reputat ea inepta ad hoc; ideo mortificari dicuntur. Et hoc innuitur Ezechielis 18. c. scilicet: Et nõ erunt in memoria iustitiæ, quas fecit. Non quidem, quod aliquid posset excidere a Dei memoria, siue itellectu, sed quod cadũt à memoria per reputationem: quia prius reputabat illa viua, & potentia introducere ad vitam æternam. Et nunc reputat illa non habere potestatem ad hoc.

Ad 2. arg. Ad secundum dicendum, quod nunquam est pena alicuius maior, quàm culpa sua, & tamen per ingratitudinẽ meretur perdere omnia bona præterita. Et quia per peccatum mortale quantumcunque paruum sit homo efficitur B tur Deo ingratus, perdit omnia bona quæ fecerat quantum ad fructum ipsorum, qui erat perducere in vitam æternã, & priuari oĩbus his ergo non est maior pœna, quã illa q. fuerit culpa suæ ingratitudinis. Sicut si quis p opera bona, & multa obtinuisset a Principe magnos honores, & postea commisso contra eum delicto digno morte, si priuaretur omnibus honoribus, quos a principe susceperat, & non occideretur, nõ esset pena maior, quam culpa, sed è contrario. Aliter potest dici, quod iste, qui fecerat multa bona, & postea moritur in vno peccato mortali paruo, non perdidit aliquid de bonis, quæ prius fecerat etiã per ingratitudinem, sed solum perdidit diuinam amicitiam, quæ perditur per quodlibet peccatum mortale, inquantũ per illud charitas perit. Pro quo sciendum, quod quibuslibet operibus bonis meritum competit dupliciter, scili- C cet, vel ex Dei acceptatione, vel ex quadam æquiualentia naturali.

Primum est per hoc, quod homo est in charitate, & est amicus Dei, reputat Deus opera eius, tanquam facta ab amico suo: ideo acceptat ea in plus, quam ipsa aliàs valere possent.

Secũdum est, quod cuilibet operi bono ex genere suo, & secundum suam magnitudinem, & circumstantias & labores in eo impensos competit quædam æquiualentia præmij ex naturali dignitate etiam sine aliqua acceptatione amicitiæ. Primum istorum perditur, quando quis charitatẽ perdit, quia desinit esse amicus Dei: ideo Deus non reputat opera eius, tanquam amici sui. Et quia reputare opera nostra digna vita æterna excedit naturalem æquiualentiam operum ipsorum, sicut dicitur ad Rom. 8. D Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futurã gloriam, quæ reuelabitur nobis, prouenit ista reputatio meriti ex eo, quod homo est amicus Dei; & Deus vult sic reputare opera eius. Postquam verò mortaliter peccauerit desinit esse amicus Dei. Ideo Deus non reputabit opera ista digna vita æterna, nec per hoc dicitur homo perdere aliquid de merito operum suorum; quia opera sua non erant secundum se, digna vita æterna, sed solum quia Deus illa sic reputabat per hoc, quod iste erat amicus eius. Nũc autem reputare non placet, & etiam non est iustum, cum sit inimicus illius. Manet tamen operibus istis meritum secundum quod est per naturalem æquiualentiam. Et istud nunquam perit, etiam si quis peccauerit sæpe mortaliter. Nam tantum minuitur, seu minuetur proportionaliter de pena debita isti in inferno, E quantum ista opera valent secundum naturalem æquiualentiam de pena, quam alias habiturus erat, si ista bona non fecisset. Nihil ergo perdit homo de merito operum suorum per peccatum mortale, licet non habeat vitam æternam.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod si aliquid sit in se mortuũ vere non potest actum vitæ exercere respectu sui, nec respectu alterius, accipiendo tamen viuum, & mortuum metaphoricè, vt dictum est, nihil prohibet illud, quod est in se viuum, esse mortuum respectu vnius, & respectu alterius esse viuum; quia respectu vnius habet operationem suam, & respectu alterius non habet propter indispositionem eius. Sicut lux, oculis ægrotum nociua est, & oculis sanorum grata. Et tamen ipsa in se non habet istas duas qualitates oppositas, sed propter dispositiones diuersas eorum, in quibus operatur competit ei hoc. Et ita opera bona

ra bona facta ab aliquo in charitate, qui postea charitatem perdit non proficiunt ei si moriatur in peccato illo, quantum ad ingratitudinem gloriæ, quam habiturus erat, & proficiunt alijs sanctis, & ita dicuntur alij accipere coronam eius. De hoc S. Tho. 4. Sent. d. 14. q. de effectu pœnitentiæ art. 4. sub art. 2.

An opera facta in charitate mortificata per peccatū mortale postea superueniente gratia iterum viuificentur. Quæst. CLXXIIII.

QVæritur circa opera facta in charitate, quæ per peccatum superueniens mortificata fuerunt, idest, nō proficientia ad vitam æternam, si postea superueniat gratia, an viuificentur, idest, competat G eis ille gradus meriti, & præmij, qui correspondebat antequam per peccatum mortale mortificarentur. *Primum arg.* Dicunt quidam, quòd non, quia tunc fieret hoc per pœnitentiam, per quam liberatur homo de peccato. Et tamen pœnitentia nō potest hoc facere, quia dicit Hugo de S. Victore, quod nemo debet in spe correctionis peccare, quia quod semel amittitur ipsum amplius nō recuperatur, sed opera facta in charitate per peccatum superueniens fuerūt semel amissa, quia *Secūdum* mortificata fuerunt: ergo nunquam postea recuperabuntur ad hoc, quòd viuant. Item nihil viuificatur, nisi quod *Tertium.* natum est habere vitam: vita autem non est operum, sed ipsius operantis: ergo opera nunquam viuificabuntur. Itē viuere præsupponit esse: ideo quòd non est, viuificari non *Quartū.* potest. Sed opera, quæ per peccatum mortale fuerunt mortificata, iam non sunt: ergo non possunt viuificari. Item il- H lud, quod moritur non solum perdit vitam, sed etiam potentiam viuendi, quia principia vitę corrumpuntur in eo, sine quibus non est potentia ad vitam, opera tamen pręcedentia in charitate facta fuerunt mortificata per peccatū sequens: ergo non manet in eis potentia ad vitam, & sic non possunt viuificari.

Dicendum, quòd opera, quæ bona fuerunt, & in charitate facta, sicut per peccatum mortificata fuerunt, ita vt per illa homo non posset habere vitam ęternam, ita superueniente gratia viuificantur, vt iam sint in statu priori, in quo facta sunt. Nam tunc erant digna vita ęterna. Sic enim dicit Glo. Ioelis 2. super illud: Reddam vobis annos, s. Non patiar perire vbertatem, quam cum perturbationibus animi amisistis. Sed vbertas illa fuit multitudo bonorum operum sanctorum in charitate: ergo per peccatum superue- I niens licet fuerint turbata non peribunt. Item patet hoc, quia ille qui dolet de peccatis, & superuenit illi gratia restituitur in statum priorem. Sed si iste maneret in priori statu, quando opera ista fecit ex charitate, essent sibi ista opera meritoria ad vitam ęternam. Postea autem superueniente peccato impedita fuerunt, ita vt per illa non posset homo peruenire ad vitam ęternam. Cum ergo per pœnitētiam tollatur totum malum, quod per peccatum introductum fuerat, necesse est, quòd maneant illa opera ita meritoria, sicut prius erant, cum ex seipsis meritoria essent. Itē patet, quia sicut dictum est opera facta in charitate, licet transeant actu, manent tamen quantum ad rationem meriti in diuina reputatione, vel memoria. Et quandiu sic manent habent efficaciam quantum in ipsis est inducendi facientem ad vitam ęternam, & sic dicuntur viua remane- K re. Istum effectum non habent in peccatore: quia per accidens impediuntur propter peccatum superueniens, quod facit peccatorem indispositum ad recipiendum fructum meritorum pręcedentium, non tamen tollitur aliquid de substantia, vel quantitate illorum meritorum: quia operibus in sua origine, idest, tunc quando facta sunt, & ex principio, à quo facta sunt, idest, à charitate, competebat illa quantitas meriti: ideo impossibile est, quòd per aliquid extraneum tollatur eis quantitati illius meriti, sed solum homo impeditur habere aliquod bonum per illa. Vnde posset homo illa perdere quantum ad totalem fructum ipsorum principalem, scilicet, vitæ æternæ, ipsis tamen operibus de quantitate meriti sibi correspondentis nihil tollitur. Manet tamen homo impeditus participare fructum aliorum operum propter peccatum, ablata igitur indispositione à

F peccatore per pœnitentiam, opera illa pręcedentia incipiunt habere effectum suum totum in ipso, cum nihil in eis diminutum fuerit, & sic dicuntur viuificari, idest, reduci in statum illum, in quo prius erant, quando facta sunt, tunc tamen viua erant. Simile patet, si quis habens bona habebat simul administrationem, & fructum ipsorum: quia sua erant. Si autem efficiatur furiosus datur ei curator, & iam nihil potest administrare de bonis. Et tamen propter hoc in bonis suis nihil minuitur, sed integra manent. Ipse tamē propter furorem incidentem indispositus est ad administrandum: ideo nihil de administratione participat. Si tamen redierit ei mens sana, ad plenum restituentur ei bona sua omnia integrè, & illorum administratio, quia ablata fuit indispositio illa, scilicet, furor, per quam impediebatur administrare. Ita ergo erit in operationibus bonis factis in charitate, & mortificatis per peccatum, quòd per gratiam rursus superuenientem viuificabuntur redeundo in priorem statum. Aliqui dicunt, quòd non viuificantur per pœnitentiam sequentem, & gratiam superuenientem non ex defectu gratiæ, vel pœnitentiæ: sed quia illa non manent, vt viuificari non possint.

Dicendum, quòd non stat, quia hoc modo omnia confunderentur, quia etiam si quis maneat in charitate, opera, quæ iam fecit, iam transierunt. Si ergo per hoc non manerent viua, nullum meritum homini esset ex istis, quod falsum est: quia sic non haberet homo præmium in vita æterna, nisi pro vltimo opere bono, in quo moritur. Sic etiam esset de peccatis, quia omnia illa transierunt: ideo homo non puniretur pro illis: quia iam nihil sunt, sed solum pro vltimo peccato, in quo moritur: ista autem falsa sunt. Ideo H dicendum, quod licet ista transeant actu: manent tamen in de reputatione quantum ad rationem meriti, vel demeriti, sicut si realiter semper essent. Ideo bona opera viuificabuntur, quæ in charitate facta fuerint, & per peccatum mortale superueniens fuerant mortificata si postea superueniat gratia.

Ad primum dicendum, quod Hugo non intelligit de bono facto quod per peccatum mortificatur, sed de bono omisso. Nam tempore, quo peccat, non facit bonum, & istud tempus perdit. Istud autem nunquam potest postea recuperari: quia etiam si homo postea multa bona faciat, tamen bona, quæ facere poterat in illo tempore, in quo peccauit iam nunquam fieri possunt: quia si in alio tempore fiant ea, quæ tunc fieri deberent impeditur tempus istud: quia in isto possent fieri alia: etiam si tempus præteritum I non fuisset ociosum. Ideo non est possibile recuperari iacturam temporis pręteriti. Ideo Seneca dicit, quod temporis iactura est grauissima. Bona autem per peccatum mortificata recuperantur, quia illa integra manebant, & de illis non loquitur Hugo. *Ad 1. arg.*

Ad secundum dicendum, quod vita proprie viuentis est, & non operum. Sed dicuntur opera viuentia per analogiam ad viuentem producentem, sicut arma dicuntur militaria, & equus militaris: quia ad militem ista pertinent. Et ideo modo, quo dicuntur opera viuentia propter viuentem, possunt dici viuificari, quia homo illa operans viuebat, scilicet, per charitatem, quando illa fecit, & postea per peccatum mortuus est. Rursus verò per gratiam superuenientem viuit. Ideo ipsa opera etiam viuent propter ipsum viuentem: quia à viuente producta sunt, qui nunc etiam K viuens est, quod dicitur propter opera bona facta ab homine in peccato mortali: quia licet ipse postea per gratiam viuificetur, non viuificantur opera, eo quod non fuerunt ab eo producta, quādo viuens erat. Aliter potest dici, quod operans propriè viuere dicitur. Opera autem dicuntur viuere metaphoricè, inquantum competit eis pręprius effectus, sicut diximus pręcedenti q. Et quia effectus ille, qui competebat operibus factis in charitate, scilicet, posse perducere hominem ad vitam æternam competit ei nunc, homine reducto in gratiam: ideo etiam dicuntur viuificari metaphoricè sicut prius viuere metaphoricè dicebantur. *Ad 2. arg.*

Ad tertium dicendum, quod quamuis non maneant in actu, manent in diuina reputatione. Sicut etiam peccata, quæ actu transierunt, manent in Dei reputatione, qui per illa reputat homines obligatos ad pœnam æternam. *Ad 3. arg.*

Ad quartum dicendum, quòd si opera in seipsis morerentur. *Ad 4. arg.*

rentur, idest, efficerentur, quòd non competeret eis ille gradus meriti, qui competebat quando facta sunt, nunquam possent postea restitui in vitam, & tamen opera bona per peccatum non moriuntur, nec aliquid perdunt, vt ostensum est, sed solum impeditur operans pro illo statu participare fructum illorum: ideo ablato isto impedimento dicentur ista opera viuere, siue viuificari, scilicet: quia potest operans per illa deduci ad vitam ęternam, sicut prius, quando in charitate illa operatus est. De his S. Tho. 4. Sent. d. 34. art. vltimo.

Esto consentiens aduersario tuo cito dum es cum eo in via, ne forte tradat te aduersarius iudici, & iudex tradat te ministro, & in carcerem mittaris. Amen dico tibi, non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem.

Hic ponitur secundum correlarium ad euasionem pœnæ infligendæ. Et ista litera multipliciter exponi potest: vno modo potest exponi secundum quosdam, quod Christus admoneat homines hic non litigare in iudicio, quia quamuis liceat homini litigare, pertinet tamen ad quandā imperfectionem, quoniam iudicia ex peccatis oriuntur. Si enim nemo peccaret iudicium nullum fortasse esset. Sed quia aliquis vult tenere, quod ad ipsum non pertinet, vel quia aliquis vult petere, quod ad ipsum non pertinet, iudicia fiunt. Et sic ex iniquitate rei, vel actoris prouenit, quod iudicia sint necessaria. Sic dicit Apostolus 1. Corin. 6. Iam quidem omnino delictum est in vobis: quia iudicia habeatis. Ad perfectionem autem non solum competit vitare, quod malum est, sed etiam illud, quod ex malo oritur, vel ex quo malum oritur: ideo vitare iudicia cuiusdam perfectionis est. Istud autem non potest fieri, nisi per hoc, quod homo consentiat aduersario suo: quia si non consenserit ei, ille petet in iudicio, & sic oportebit litigari. Ad hoc ergo dicebat hic Christus. [Esto consentiens aduersario tuo.] Idest, da ei, quod petit, vel quod retinere vult, & sic nunquam litigabis. Sic dicitur inf. in litera. Qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei, & pallium, idest, dimittas ei quod vult, & etiam plus, quàm vult, & nunquam erit lis. Sic etiam dicit Apostolus 1. Corin. 6. Delictū est in vobis, quia iudicia habeatis inter vos: quare non magis fraudem patimini, idest. Potius deberetis sponte permittere priuari rebus vestris, quod est illis fraudari, quàm litigare. Et secundum hoc posset applicari litera. Sed ista expositio nō tenetur communiter, quia ponit hic istud quasi quoddam correlarium deductum ex illis, quæ dicebantur sup. de ira. Et tamen si ponatur hic istud tanquam admonitio quędam ad perfectionem, non est vt correlarium dependens ex ira.

Secundo patet, quia tunc poneretur hic superfluè istud dictum, vel illud, quod habetur inf. in litera, scilicet: & qui vult tecum contendere in iudicio &c. Nam exponendo istud modo dicto nihil aliud importatur per hoc, quàm per illud. Ideo oportet aliter istud intelligi.

Tertiò patet, quia si Christus admoneret hic iudicia vitare propter perfectionem, esset homo quantum illos, qui haberent iustam causam litigandi. Nam qui scit se iniquā fouere litem, peccat litigando: Christus tamen loquitur hic de illo, qui habet iniquam causam, cum dicat. [Ne tradat te aduersarius tuus iudici, & iudex ministro, & in carcerem mittaris.] Et tamen non mittitur in carcerem, nisi qui iniquus est, vel computatur. Maximè, quia Christus dixit. [Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem.] Et sic ipse asserit, quod iste erat debitor, quem ipse admonet. Vitare autem iudicium in eo, qui se cognoscit debitorem, non est perfectionis, sed necessitatis: quia aliàs mortaliter peccat litigando, vt non soluat illud, quod scit se debere: ergo Christus non loquitur hic de perfectione, quæ est in vitando iudicia.

Quartò patet, quia dicitur hic non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem. Et sic Christus asserit tanquam certum, quòd iste, quem admonet mittetur in carcerem, & non exibit inde donec soluat. Ex quo apparet, quod non loquitur de iudicio præsentis sæculi: quia in isto non semper iniustè litigantes mittuntur in carcerem, & soluunt, sed sæpissimè per iniquitatem iudicum, & aliorum

A ministrorum iudicij condemnantur innoxij, & absoluuntur, qui rei sunt: ergo non potest intelligi de vitando iudicio in pręsenti propter perfectionem vitæ.

Secunda expositio est secundum quosdam, quod intelligatur quasi quoddam consilium pro litigatoribus. Ita quod Christus admoneat eos, qui putant se non habere iustam litem ante quam litigent concordari cum aduersarijs. Vnde dicitur. [Esto consentiens aduersario tuo.] Scilicet, dando ei, quod petit, cum scias ipsum instè petere. [Cito dum es in via.] Idest, antequam incipiat lis. Et est præsuppositio, quòd deberent ire actor, & reus de vno loco ad alterum ad iudicium, & quòd antequam perueniant ad illum locum, dum sunt in via debeat ille, qui reus est, consentire aduersario. Nam si peruenerit ad locum iudicij incidet in multa alia inconuenientia: quia non solum soluet quod debet, sed etiam punietur, & soluet expensas

B iniusti, & temerarij litigatoris. [Ne forte tradat te aduersarius iudici.] Scilicet, accusando te, vel petendo: quia per hoc si reus fueris iudici traditus es. [Et iudex tradat te ministro.] Scilicet, cognoscens te esse reum obiecti criminis, vel rei petitæ, tradat te ministro, idest, executori. [Et in carcerem mittaris.] Scilicet, per executorem. Et hoc fortè: quia timebam de fuga istius. Ideo vt maneret debitum securum mittitur in carcerem. [Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem.] Idest, iuxta rigorem exigetur à te debitum, ita vt non remittatur tibi nec minima pars signata per quadrantem, qui erat moneta. Et non solum hoc, sed etiam expensas, & multa alia solues. Ideo melius est cito consentire aduersario, & concordari cum eo. Ista expositio videtur conuenire literæ ali-

C qualiter magis, quàm pręcedens. Quia sic exponendo differt ista litera ab illa, quæ habetur infra scilicet: Et qui vult tecum in iudicio contendere: quia illa intelligetur de vitatione litigij propter perfectionem, & ista de vitatione litigij propter incommoda, quæ sequi possunt ex iniqua lite.

Sed dicendum, quòd illa expositio etiam non conuenit totaliter: quia non potest intelligi de iudicijs, quæ fiunt in præsenti sæculo, cum hic interdum per iniquitatem liberentur iniusti, & condemnetur insontes. Vnde licet aliquis sit reus criminis, non est hic certum, quod condemnabitur in iudicio. Christus tamen asserit tanquam certum, quod iste mittetur in carcerem, si non consentiat aduersario suo: ergo intelligitur de iudicijs futuri sęculi, in quibus est certitudo omnimoda, & qui reus est semper

D condemnatur. Ob hoc ergo omnes sacri expositores exponunt de futuro iudicio, & carcere futuro, & tamen est differentia in expositione propter aduersarium, scilicet, quis sit iste aduersarius. Dicit enim Augu. lib. de Sermone Domini in monte. Sed videamus quis est aduersarius, cui iubemur esse beneuoli. Aut enim diabolus est, aut homo, aut caro, aut Deus, aut pręceptum. Et ideo de istis quinque, vel de aliquo istorum necesse est intelligi.

Tertia ergo expositio est, quod aduersarius sit diabolus, cui iubemur consentire, dum sumus in via. Sed huic expositioni repugnat Aug. 4. lib. dicens: Sed diabolus nō video, quomodo iubemur esse beneuoli, aut concordes, aut consentientes: Vbi enim concordia, & beneuolentia, ibi amicitia. Nec quisquam dixerit amicitiam cum diabolo esse fa-

E ciendam, nec concordare cum illo expedit, cui semel renūciando bellum indiximus. Nec consentire illi oportet, cui si nunquam consensissemus, nunquam in istas incidissemus miserias. Hierony. tamen super Matth. vult quod possit exponi hoc de diabolo, & ponit quorundam intentionem, dicens: Quidam dicunt à Saluatore pręcipi, vt simus beneuoli erga diabolum, ne faciamus pęnam sustinere pro nobis, quem dicunt pro nobis esse torquendum, si vitia ei suggerenti consenserimus. Sed ista expositio non cōuenit: quia tunc videretur Christus principaliter intendere hic bonū diaboli, & non nostrum, scilicet, vt ille non puniatur propter peccata nostra, & tamen falsum est, quia propter nos Christus ista dicit, vt euitemus tradi iudici, & mitti in carcerem. Item non est homo consentiens diabolo, sed potius dissentiens, si suggestiones eius non recipiat. Itē Hierony. positionem istam improbat.

Quarta

Quarta ergo expositio est, quòd intelligatur de dęmone, cui homo dicitur consentire per hoc, quod obseruat pactum factum in baptismo de abrenunciando dęmoni. Sic dicit Hierony. ibidem. Quidam cautius disputant in baptismate. Singulos pactum inire cum diabolo et abrenunciando. Si ergo seruauerimus pactum beneuoli, & consentientes sumus aduersario, & nequaquam in carcere recludendi.

Sed dicendum, quòd ista expositio non tenet: quia homo non inijt pactum cum dęmone, sed potius pactum cum Deo contra dæmonem de abrenunciando Satanæ, & pompis eius: ideo non consentimus ei seruando pactum. Item diabolus nollet, quod istud pactum seruaremus, sed ideo nos tentat, vt non seruemus, si ergo consentientes ei essemus, non seruaremus illud. Item non conuenit, quia diabolus est hic minister iudicis, cui peccatores ad puniendum à Deo tradendi sunt, non est ergo ipse aduersarius, qui tradit nos iudici.

Quinta expositio est, quòd intelligatur de carne, quæ rectè est aduersarius noster. Nam ad Gala. 5. dicitur, quod spiritus concupiscit aduersus carnem, & caro aduersus spiritum. Hæc enim inuicem sibi aduersantur. Sed quomodo consentiendum est ei: quia potius per hoc, quòd homo consentit ei peccat, sicut dicitur: Iaco. 1. Vnusquisque tẽtatur à cõcupiscentia sua abstractus, & illectus, idest, à concupiscentia carnis. Ideo dicit Apostolus, q. qui ambulant secũdũ carnem mortui sunt, scilicet, quòd non consequantur regnum Dei. ad Gala. 5. Posset autem intelligi, quod consentiret aliquis aduersario suo, idest, carni non quantum ad id, quod illa appetit, sed quantum ad id, quod ipsi bonum est. Est autem bonum carni non peccare: quia sic habebit vitã æternam simul cum anima. Sed ista expositio multum est extranea: ideo Augu. non consentit illi lib. de Sermone Domini, dicens: Carni verò multo minus video quomodo consentientes esse iubeamur. Magis enim peccatores ei consentiunt: qui verò eam seruituti subijciunt, non ei consentiunt, sed eam sibi consentire cogunt. Item non tenet istam expositionem Hieronymus super Matthęum, dicens: Quomodo etiam caro mittenda erit in carcerem, si animæ non consenserit?

Licet hoc posset pertinere ad aliam expositionem sextam, scilicet, quòd anima dicatur aduersarius, quia aduersatur carni. Ad Gal. 5. cap. & accipiatur homo pro carne, & desiderijs eius, sicut Apostolus sæpe accipit. Et tunc bonum est consentire aduersario nostro, scilicet, animæ. Et quantum ad hoc magis conuenit ista expositio, quàm quinta præcedens, tamen obstat: quia tunc aduersarius debet tradere nos iudici, anima tamen non tradet carnem, sed ipsa cum carne tradetur. Item homo mittitur in carcerem, & non aduersarius eius, qui ipsum iudici tradit, & tamen tam anima, quàm caro peccatoris simul mittentur in carcerem: ideo non vocatur anima aduersarius.

Item non potest omnino vocari anima aduersarius carnis, quia aduersarius agit aliquid, propter quod alius suus aduersarius offensus tradit illum iudici. Caro tamen non potest aliquid facere sine anima: ideo non potest anima tanquam aduersarius eius tradere ipsam coram iudice. Ista omnia tangit Hieron. super Matth. dicens: Quomodo etiam caro mittenda erit in carcerem, si animæ non consenserit? cum anima, & caro pariter recludendæ sint? Nec quidquam possit caro facere, nisi quod anima imperauerit, aut Spiritus sanctus habitans in nobis carnem, vel animam repugnantes iudici tradere, cum ipse sit iudex

Et etiam istud vltimum pertinet ad septimam expositionem: quia dicunt aliqui Spiritum sanctum esse aduersarium nostrum. Et ista expositio etiam conuenit plus quàm præcedentes. Nam aduersatur nobis Spiritus sanctus inquantum nos contraria ei volumus: quia caro, & anima, vt est infixa carni inclinant contra Deum, vt non sequamur ea, quæ Deus iubet. Et si in via idest, quandiu viuimus concordamur Deo, non mittemur in carcerem post mortem, alioquin erit pœna æterna. Istam expositionem aliqualiter sequitur Augus. lib. de Sermone Domini in monte, dicens: Fortassis enim iubemur Deo consentire, à quo peccando recessimus, vt aduersarius noster dici

F possit dum nobis resistit. Deus enim superbis resistit. Et hoc modo Deus aduersarius noster est, & iudex est Christus homo. Nam ei traditum est omne iudicium Ioan. 5. Pater non iudicat quenquam, sed omne iudicium dedit filio, vt omnes honorificent filium. Et sic quasi deitas accusat nos coram homine Christo de transgressione suorum præceptorum, & à Christo tradimur ministro, quia ab ipso condemnabuntur mali, vt eant in ignem cum diabolo, & angelis eius, inf. 25. Et hoc dicit Augu. eo. lib. scilicet: Quisquis ergo in hac vita non fuerit reconciliatus Deo per mortem, filio eius tradetur iudici, cui pater dedit iudicium facere. Ista expositio aliqualiter potest stare, sed non omnino conuenit. Vnde Hieron. non suscipit eam, dicens: Aut quomodo spiritus sanctus habitans in nobis carnem, & animam repugnantes dicetur iudici tradere, cum ipse sit
G iudex? Dato tamen, quòd dicamus iudicium esse datum Christo homini, Deus tamen non vocabitur accusator, nec aduersarius: quia ipse neminem accusat, licet sit ipse iudex, & testis, Iere. 29. Ego sum iudex, & testis, dicit Dominus. Accusatorem autem esse, Deo non competit: quia dicit quendam statum imperfectum, & desiderium ad pęnam alterius, quam per seipsum inferre non potest, sed per alterum inferri petit, quod Deo non competit. Si ergo Christo secundum, quod homo non competit accusare homines, sicut ipse dixit: Ioan. 5. Nolite putare, quia ego accusaturus sim vos apud patrem, est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis, à fortiori non conueniet Deo secundum naturam diuinam accusare homines. Et sic non intelligetur de hoc. Vnde nec August. manet totaliter in hac expositione.

H Octaua expositio est, quòd intelligatur de præcepto diuino, quod vocatur aduersarius noster, qui aduersatur iniquitatibus nostris, & compescit illas, & praua desideria nostra, quæ aduersantur legi, ad Rom. 7. Hinc aduersario debet homo in via consentire, idest, operari iuxta omnia, quę disponuntur in diuinis præceptis, & sic consentiemus ei in via, idest, dum viuimus. Si autem viuentes ei non consentimus, quod est cito consentire, post mortem non poterimus ei consentire: quia iam non erit tempus operandi secundũ legem, sed iudicandi homines ex lege. Ideo dicitur, ne fortè tradat te iudici aduersarius, idest, pręceptũ ipsum, quod transgressi sumus hic accusabit nos apud Deum: quia nihil est, vnde teneamur rei nisi ex lege nobis imposita, quam non seruauimus. Et hoc consonat verbis Christi Ioan. 5. Nolite putare, quòd ego accusaturus sum vos apud patrẽ,
I est qui accuset vos Moyses. Videtur autem Moyses accusaturus Iudęos: quia de transgressione legis accusabuntur, quæ lex per Moysen data est, & tunc iudex tradet vos ministris: quia qui fuerit post mortem inuentus reus de transgressione legis tradetur diabolis à Deo, vt puniatur ęternaliter. Istam expositionem post omnes tenet Augu. lib. de Sermone Domini, & in hac manet, dicens: Quomodo autem potest rectè dici esse homo in via cum Deo, nisi quia Deus vbique est. Aut si non placet dici impios esse cum Deo, qui vbique præsto est, sicut non dicimus cęcos esse cum luce, quæ eos circunfundit. Vnum reliquum est, vt hic aduersarium præceptum Dei intelligamus, quod aduersatur peccare volentibus, & datum est nobis ad hanc vitam, vt sit nobiscum in via, cui oportet, nos cito consentire legendo, peraudiendo, deferendo ei culmen au-
K ctoritatis, vt quod aliquis intelligit non oderit propter hoc, quòd aduersatur peccatis suis, sed magis diligat propter correctionem. Quod vero obscurum est, oret, vt intelligat.

Nona expositio est, quæ est communior, & concordat magis literæ, quod intelligatur de aduersario, idest, de illo, quem offendimus, & à quo debemus reconciliationem petere. Huic enim magis applicantur omnes partes literæ, & etiam cõuenit præcedentibus. Quia supra dicebatur de ira, deinde dicebatur de reconciliatione, quam homo facere debet cum proximo, quem offendit per iram, vel aliàs, & quia si aliquis vellet reconciliari proximo, & nollet satisfacere ei, non fieret reconciliatio, oportet quòd satisfaciat, & ista satisfactio esse debet secundum voluntatem aduersarij læsi, idest, secundum quod potest velle iustè, & quantum ad hoc debemus ei consentire.

Si

Si autem non consenserimus dum viuimus, damnabimur, quia post mortem non est locus reconciliationis. Istum sensum post omnes tenet Hieronymus super Matthæum dicens: Ex præcedentibus manifestus est sensus, quod Dominus nos ad concordiam proximi hortatur. Nam supra dictum est: vade reconciliare fratri tuo. Et hic modo applicat literam, scilicet: [Esto consentiens aduersario tuo] Idest illi, quem offendisti. Et potest intelligi vno modo, quod loquatur illis, qui nolunt reconciliari eis, quos offenderunt. Supra enim iusserat, quod reconciliaremur fratribus, & quia aliquis forte hoc contemneret, ponitur quædam inductio ad illud, scilicet: quia si homo noluerit hic reconciliari, in futuro sæculo damnabitur. Et iste est conueniens sensus, & est istud dictum, quasi quædam particula præcedentis, quia ibi ponebatur mandatum, & hic ponitur pœna non facientis. Aliter potest intelligi, quod loquatur de satisfactione, scilicet, aliquis vadit ad petendum reconciliationem, & læsus petit satisfactionem offensæ: forte ille non vult præstare, sed credit satis esse quod reconciliationem petat. Christus autem dicit, quod petens reconciliationem debet consentire aduersario satisfactionem petenti: quia alias in futuro condemnabitur. Aliter potest intelligi, scilicet, quod Christus loquatur de offenso, scilicet, quod propter legem præcedentem offendens petiuit reconciliationem ab eo, quem læserat, ille autem forte non vult veniam dare. Tunc offendens non tenetur amplius, sed offensus peccat, quia noluit reconciliari. Et contra istum loquitur Christus, dicens; [Esto consentiens aduersario tuo.] Idest, si aduersarius tuus, qui te læsit, petit a te veniam, esto consentiens illi, idest, da veniam, sicut ille petit, quia alias condemnaberis. Sicut dicit Chrysostomus super Matthæum. Tradet te Christus conuincens te reum, si prius rogaueris; qui enim prius rogat inimicum, reum facit eum ante dominum, scilicet, si noluerit ei reconciliari. [Cito dum es in via.] Isti tres sensus præcedentes sunt conuenientes, & per eundem modum applicatur litera omnibus. Ideo postea nisi explicantur, & dicitur. [Dum es in via.] Idest, dum viuis: quia dum manemus in corpore nunquam peruenimus ad terminum, siue statum beatitudinis, aut inferni, sed quotidie variare possumus in bonum, & in malum. Ideo hic est locus lugendi peccata, quoniam in futuro non erit locus conuersionis, sed punitionis, & iudicij.

Ideo dum homo est in via non traditur iudici, sed reconciliari potest, post viam autem non est locus reconciliationis, sed tradetur iudici. Et dicitur, cito; quia rei post mortem conuerti vellent, si locus esset, & tamen non iam locus non erit, sed pœnitentia eorum infructuosa erit. Sapientiæ quinto capit. Videntes impij turbabuntur, & dicent intra se, pœnitentiam agentes: ij sunt, quos aliquando habuimus in derisum.

Cum autem homo sit, & in quacunque parte vitæ vsque ad vltimum vitæ momentum, semper cito est, quia conuersionis locus semper est. Quod significauit paterfamilias conducens operarios in vineam suam, infra vigesimo capit. Nam omni hora diei operarios conduxit vsque in finem diei, scilicet, horam vndecimam, & iam non restabat de die, nisi hora vna, & tamen ista vndecima erat vltima hora secundum modum computandi, quem tenentur qui computant horam vndecimam, postquam pulsata est vndecima. Et satis apparet quia eodem cap. dicitur, quod isti nouissimi hora vna fecerunt, scilicet, hora duodecima. Ita ergo in vita est, vsque ad finem vitæ semper est cito. Vnde absolute nominauit hic viam, non excludens aliquam partem vitæ. In quo innuit, quod omni tempore est locus conuersionis, nisi postquam quis est coram iudice: quia tunc aduersarius tradit reum iudici. Sic exponit Chrysostomus super Matthæum, dicens: Festinat Dominus, vt ad amicitiam festinemus inimicorum nostrorum, quamdiu viuimus in hac vita, sciens quam periculosum est, si vnus de inimicis pace non facta mortuus fuerit.

Aliter potest intelligi, quod via dicitur sint dum conditiones reconciliationis, scilicet, quod in via facienda est, quia post viam fieri non potest. Etiam cito facienda, quia non est diu expectandum, sed mox vt homo potuerit reconciliari [illegible], & hoc facit vnusquisque Christus supra [illegible] Alph. Tost. super Matth.

A in litera, dicens: munus relinquendum esse apud altare, & eundum ad reconciliationem præmonendo, hoc modo exponit Hilarius dicens, quod nullum tempus vacuum affectus placabilitatis Dominus esse permittit: tamen in vitæ nostræ via nos aduersario nostro reconciliari præcepit.

Ratio huius est, quia quando quis non habet affectum reconciliationis, manet in odio fraterno, & totum illud tempus perit: quia homo est in peccato mortali. Ideo cito reconciliatio petenda est, vel desideranda, ne infructuose nobis tempora effluant. [Cum eo.] Idest, dum ambo aduersarij viuitis reconciliatio facienda erit, quia post mortem alterius ab illo peti non potest. Non tamen est putandum, quod mortuo illo, a quo petenda est venia, non possit quis reconciliationem habere, quia licet nō possit eam habere a proximo, habebit eam a Deo.

B Magis tamen punietur si ex negligentia, vel iniquitate omittit veniam petere ab aduersario viuente, sed quia nullum peccatum est, quod remitti non possit, etiam illa negligentia, vel iniquitas per pœnitentiam purgatur. Augustinus autem noluit istam expositionem tenere propter istam particulam. Vnde dicit in libro de Sermone Domini in monte: Non video quomodo accipiam ab homine nos iudici tradi, vbi Christum iudicem intelligo. Et etiam si occidendo quis nocuerit homini, non erit iam tempus, quo concordet cum eo in via, idest, in hac vita, nec tamen ideo non sanabitur pœnitendo: quasi dicat: immo sanabitur.

Dicendum, quod ista expositio est conueniens propter causas supra dictas, & à Hieronymo ista sola tenetur. Nicolaus etiam istam solam ponit, & communiter omnes se-

C quuntur eam. Quod autem dicit Augustinus posse saluari eum, qui non reconciliatur fratri hic, verum est, & tamen tenetur reconciliari ei viuenti, si potest, & si non potest, sufficit Deo reconciliari. Sicut in eo, qui alterum occidit, sicut ipse dicit: Nam non potest reconciliari ei, sed etiam quando potuit, & noluit ei reconciliari, potest postea per pœnitentiam sanari, vt dictum est. [Ne forte tradat te aduersarius iudici.] Iudex erit Christus, cui pater dedit omne iudicium facere. Ioann. quinto cap. Sic dicit Augustinus, vbi supra: iudicem intelligo Christum. Pater enim omne iudicium dedit filio. Aduersarius est ille, quem læsimus. Qui dicitur tradere nos iudici, quia propter peccatum, quod in eum commisimus, de quo noluimus reconciliari sibi, trademur iudici. Sed propter hoc etiam Augustinus non recipiebat istam expositionem dicens:

D Non autem video quomodo accipiam ab homine nos iudici tradi, vbi Christum iudicem intelligo, ante cuius tribunal omnes exhiberi oportet.

Quomodo ergo iudici traditus est, qui ante iudicem exhibetur pariter? Dicendum autem, quod non exhibebat vnus homo alium, tanquam ipse accuset eum, sed dicitur exhibere, vel accusare: quia peccata cuiuscunque, quæ commisit in aduersarium suum eum accusabunt. Sic accipitur Ioann. quinto cap. Nolite putare, quod ego accusaturus sim vos apud patrem. Est qui accuset vos Moyses. Non est sensus, quod Moyses potiusquam alius deberet accusare Iudæos, sed peccata, quæ ipsi commiserunt contra legem Moysi, accusabunt eos. Sic exponit Hilarius super Matthæum, dicens: Aduersarius tradit nos iudici, quia manens in eum simultatis nostræ ira nos arguit, idest

E ira, quam habuimus contra eum, quæ adhuc manet, accusabit nos. Et est sensus. Aduersarius tradat te iudici, idest, accuset te apud iudicem modo prædicto, vel tradat te, idest, propter eum tradaris, scilicet, propter peccata in eum commissa.

Aliter enim vnus homo non potest tradere alium Deo, quia non habet vnus potestatem super alium post hanc vitam, sed omnes sunt immediate subiecti Deo, & ita verum est verbum Aug. scilicet: quomodo iudici traditur is est, qui ante iudicem pariter exhibetur. Quasi dicat. Non poterit vnus homo exhibere alterum Deo, sed omnes ibi exhibebuntur, scilicet, per Angelos, qui congregabunt omnes homines, inf. 13. c. vbi dicitur, quod messis est consummatio sæculi, & messores sunt Angeli, qui colligent triticum in horreum, idest, ponent bonos coram Deo in regno cælorum præsentabunt eos iudici, vt ab eo lau-

dentiæ expianti, & non sententiam. Et dicitur fortè, & non ponitur per modum dubitandi, sicut aliquando in sacra Scriptura fortè ponitur, & nullam dubitationem inducit, sic Genes. 3. cap. ne fortè moriamur: Et tamen nulli dubium erat, quod certissimè moreretur homo si comederet de ligno vetito; & ita hic non importat dubitationem; & melius infra 7. cap. nec mittatis margaritas vestras ante porcos, ne fortè conculcent eas pedibus suis. Et tamen nulli dubium erat, quin conculcaturi essent illas pedibus; & ita fortè non dicit hic dubitationem aliquam: quia certissimè traderetur iudici, qui non fuerit adversario reconciliatus. [Et iudex tradat te ministro.] Sententia lata contra reum tradetur executioni, & ad hoc tradetur ministro, idest, executori, vt puniat eum. Augustinus dicit, quod iste minister est angelus, quia angeli ministrabant Christo: præcedenti cap. Accesserunt angeli, & ministrabant ei. Et dicit hoc esse, quia credimus Christum venturum cum Angelis suis ad iudicandum; & hoc verum est, quia infra 16. cap. dicitur: Filius hominis venturus est in gloria patris sui cum Angelis suis, & tunc reddet vnicuique secundum opera eius. Temporaliter tamen intelligitur, secundum quod vnicuique reddetur pro operibus suis. Melius tamen intelligi potest, quod minister sit diabolus, quia mali traduntur puniendi. Et tamen non puniuntur per Angelos bonos, sed per malos, & cum eis mittuntur, infra 25. capit. Ite maledicti &c. cum diabolo, & Angelis eius. Isti sunt ministri Dei ad inferendum malum, & sunt ministri ad iram, sicut dicitur ad Romanos decimotertio capit. de iudice: Dei enim minister est vindex in iram ei, qui malum agit. Ita & diaboli sunt ministri Dei in iram: quia per illos mittit Deus iram suam super peccatores. Psalm. 77. Misit in eos iram indignationis suæ immissiones per angelos malos. Et sic exponit Chrysostomus super Matth. dicens: Ministro, idest angelo pœnarum crudeli, & iste est diabolus. Boni enim Angeli nulli pœnam inferunt, maximè in inferno: quia ibi pœna non est ad emendationem, sed ad seueritatem. [Et in carcerem mittaris.] Scilicet, diabolus mittit condemnatos in carcerem, idest in gehennam; quia ibunt in ignem æternum cum diabolo, & angelis eius, infra vigesimo quinto cap. Potest etiam, vt dicit Chrysostomus accipi carcer pro tribulationibus huius sæculi; in quas plerunque peccantes mittuntur à Deo. Hoc verum est, quia etiam sæpè hic pro peccatis punimur, & tamen non accipitur conuenienter pro pœna temporali, quia hic semper est locus reconciliationis, & tamen quando quis traditur iudici, non erit locus reconciliationis.

Vnde nec ipse manet in hac sententia, sed intelligi debet [illegible]. [Amen dico tibi: non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem.] Dixerat peccatorem mittendum in carcerem, & quia fortè aliquis istum carcerem contemneret putans aliquid leue esse, posuit grauitatem eius dicens, quod homo non exiret inde, scilicet, nunquam exiret, quia in inferno redemptio nulla est. Dicitur autem: Donec reddas quadrantem nouissimum, idest, donec soluas vltimum denarium; quem debes. Est enim quadrans moneta valde minima. Sic dicit Hieronymus super Matthæum: Quadrans genus nummi est, quod habet duo minuta. Hoc est ergo, quod dicit: non egredieris carcere, donec etiam pro minimis peccatis [illegible] soluas.

Quomodo intelligatur: Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem, cum de inferno nullus exeat? Quæst. CLXXV.

Opin. quorundam. QVæritur, quomodo dicitur hic: non exies inde, donec, &c. cum de inferno nullus vnquam exeat? Quidam dicunt, quod non intelligitur de pœna infernali, sed de pœna præsentis temporis. Nam Chrysostomus super Matthæum dicit: vel angustias huius mundi appellauit carcerem: in quas plerunque peccantes mittuntur à Deo. Et etiam hoc modo dici potest, quod iste carcer, quod hic agitur est iudicium præsentis temporis, scilicet, quando homines coram iudice litigant. Sic dicit Chrysostomus super Matthæum, scilicet: Vel iudicem

F quærunt hoc de iudicibus, qui sunt in mundo isto, vt non solum à iustitia, sed à persecutionibus auditorem inducat, quæ sub oculos, & magis non sunt temporales, sicut & Paulus dicit: Si autem malè feceris, time potestatem. Non enim sine causa gladium portat. Dicendum tamen, quod non conuenit ista expositio huic literæ, quæ tam iudicium, quam pœnam, necesse est, quod intelligant ad futurum pertinere. Ad Chrys. autem dicendum, quod ipse non manet in hac positione, sed exponit, quod aliis modis debet fieri reconciliatio, & quod minister, cui traditur reus est angelus crudelis pœnarum, vt patet supra. Ista autem posuit sub dubio recitando intentionem aliorum. Ideo in vtroque ponit, vel, quod significat eum non manere in hoc. Alii dicunt, quod intelligitur de futuro iudicio, & de pœna inferni, & tamen putant, quod nulla erit aliquando remissio expletis
G pœnis pro criminibus peccatis, scilicet, postquam soluerint vsque ad nouissimum quadrantem, vt hic dicitur: ista fuit positio Origenis. Dicendum, quod istud hæreticum est, quia pœna damnatorum æterna est, infra 25. cap. Ite maledicti in ignem æternum. De æternitate huius quantitatis pœnæ magis ibi dicetur. Aliter ergo dicendum, quod istud non ponitur hic ad significandum aliquem terminum, quo transacto damnati exeant de inferno, sed est modus loquendi ad significandum, quod nunquam inde exeunt. Nam si dicatur iste bibit vsque ad fæces, vel donec venit ad fæces, non est sensus, quod post fæces aliquid bibendum maneat, sed est hoc si diceretur, iste bibit totum. Sic dicit Augustinus libro de Sermone Domini in monte: Vsque ad nouissimum quadrantem pro eo ponitur,
Responsio Auctoris.
quod nihil relinquitur impunitum. Sicut cum volumus exprimere aliquid ita exactum ab eo, vt nihil relinqueretur: dicimus vsque ad fæces, idest, factum est vsque ad fæces; vel totum factum esse. Et sic per hoc principaliter significatur, quod nihil manebit impunitum, & significatur secundario, quod ista pœna nunquam finietur. Alio
H modo exponit Aug. mysticè quod dictum est de quadrante, dicens; quod significantur per hoc peccata terrena, quia terra quarta est pars elementorum & est nouissimum elementum; & sic significantur vltima peccata. Quasi dicat, quod vsque ad vltima peccata punietur homo pro singulis. Aliter posset dici, quod ista dictio, donec, non semper signat aliquem terminum actus, sed aliquando ponitur circa eo, quod nunquam habet finem, & nullus actus postea succedit. Sicut dicitur Psal. 109. Sede à dextris meis,
G donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Et tamen non est sensus, quod Christus cessaret sedere a dextris Dei, postquam ponerentur inimici sui sub pedibus
1 eius: immò tunc melius sederet, quasi peccatis omnibus, & nullo existente, qui turbaret. Sic dicit Augustinus vbi supra. In hoc, quod dicitur: donec soluas, significatur pœna æterna, sicut positum est ibi: Sede à dextris meis, &c. Non enim cum fuerint inimici sub pedibus eius positi, regnare desinet. Ita & hic accipi potest: non exies inde, donec soluas, idest, nunquam exies. Eodem modo in aliis locis scripturæ, vt supra dictum est: Ioseph non cognouit Mariam, donec peperit filium suum primogenitum. Et tamen non est sensus, quod postquam peperit primogenitum, cognita fuerit à Ioseph. Nam nunquam fuit cognita. Aliter potest dici, quod accipitur propriè, donec, scilicet
K tempore exies inde, donec soluas nouissimum quadrantem, idest, postquam solueris, exibis inde. Et tamen nunquam solues nouissimum quadrantem: quia ideo, quod est infinitum nunquam peruenitur ad finem: pœna autem inferni infinita est in duratione. Ideo nunquam peruenitur ad finem eius. Ideo licet aliquis semper soluat, nunquam perueniet ad vltimum quadrantem, sed semper soluendo erit, & nunquam perueniet ad finem solutionis. Sic accipitur Psalmus septuagesimus primus: Orietur in diebus eius iustitia, & abundantia pacis, donec auferatur luna, idest, Durabit pax ista, quæ inducetur per Messiam, donec auferatur luna, idest, desinet esse in cælo, & tamen nunquam desinet esse ibi: quapropter illa nunquam deficiet. Quocunque autem modo intelligatur, semper ista pœna durat in infinitum. Dicendum autem potest dici, quod ponitur iste modus loquendi

quendi ad significandam grauitatem conditionis, quam incurrimus per hoc, quod noluimus hic aduersarijs reconciliari. Quia qui vellet hic reconciliari, posset leuiter habere remissionem peccatorum, qui verò distulerit ad futurum seculum, habebit grauem conditionem solutionis: quia nulla remissio ei fiet, sed cogetur soluere vsque ad vltimum quadrantem. Sic exponit Chrysostomus super Matthæum, dicens: Vel si quidem in hoc sæculo pacem fecisses etiam grauissimi operis poteras habere Indulgentiam. Si autem semel condemnatus fueris, & missus in carcerem non solum de grauibus peccatis, sed etiam de verbo ocioso, quod potest signari per quadrantem exigentur à te supplicia. Et sic pœna ista æterna erit.

Ponitur tamen hoc ad signandos diuersos modos, vt dictum est. Sed non obstantibus præcedentibus dici posset, quod accipiatur hic pro iudicio, quod agitur coram iudice in vita hac. Et tunc ista litera habebit simul duos sensus literales. Vnus erit de præsenti iudicio, & alius de futuro, & non est hoc inconueniens; quia si multæ partes sunt in sacra Scriptura, quæ habent duos sensus literales simul, & vnus est principalior, alius minus principalis, vt latissimè probatum sunt. Iosue vndecimo cap. Et ita hic erit sensus principalis ille, quem litera non tam expresse facit, scilicet, de reconciliatione cum proximo, & quod aliàs trademur pœnæ infernali.

Et iste est, quem supra tenuimus, & quem communiter omnes expositores tenent. Et ob hoc dicunt, quod non potest accipi de iudicio coram iudice in hac vita, scilicet: quia non est iste sensus principalis, quem Christus intendit, sed ille, quem posuimus. Quia magis ille curat de futuris, quàm de præsentibus. Nam quod quis mittatur hic in carcerem, non est apud Christum inconueniens, quia per hoc non perditur charitas. Etiam non est inconueniens, quod quis soluat aduersario, vel creditori vsque ad nouissimum quadrantem. Immo hoc est, quod Deo placet, quod reddamus singulis debita sua, siue Deo, siue Cæsari, infra vigesimo secundo cap. Et ad hoc Apostolus hortatur ad Romanos decimo tertio cap. Nihil cuiquam debeatis, nisi vt inuicem diligatis, & tamen posuit hic Christus pro inconuenienti, vel damno, scilicet; Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem.

Ideo dicendum, quod sensus principalis est ille, quem posuimus de reconciliatione, & tamen est alius sensus literalis minus principalis, & iste est de iudicio temporali, & vtrunque Christus voluit signari per literam, licet non æqualiter. Et tunc applicabitur litera planè, scilicet: Esto consentiens aduersario tuo, idest, creditori, quia aduersarius dici potest inquantum aduersatur nobis, petendo à nobis, quod nos dare nolemus, vel aduersabitur magis, quando nos iudici tradiderit, & dicitur: esto consentiens aduersario tuo, idest, si debitor in aliquo est, & creditor petit a te debitum, esto consentiens, idest, solue, quod petit, in quo voluntati suæ consenties.

Dicitur: cito, scilicet, antequam contendat tecum coram iudice, quia tunc etiam si consentire ei velis, tarde est. Nam non sufficiet tunc, quod reddas debitum, sed & solues expensas, & forte mitteris in carcerē, & pœnas lues.

Dicitur, dum es in via, scilicet, dum ambo itis ad iudicium, antequam compareatis coram iudice. Nam quando aliqui habent voluntatem litigandi, non habent statim iudicem præsentem. Sed oportet, quod vadant ad locum, vbi ipse solet sedere pro tribunali, & loquitur secundum consuetudinem Iudæorum, qui de loco ad locum ibant ad iudicium, sicut Samuel iudicabat totum Israel in tribus locis, primo ad Romanos septimo cap. Et ad illa loca de tota terra Israel confluebant homines ad iudicium. Additur, ne forte tradat te aduersarius iudici. Quasi dicat. Si non consenseris aduersario dum es in via, ille tradet te iudici, idest, accusabit te coram iudice petens debitum, & per hoc eris traditus iudici, quia faciet iam ille de te, quod voluerit. Et stat tunc propriè: Ne forte, vt importat dubium: quia etiam si non consentit quis aduersario in via, non est certum, quod tradetur iudici, quia poterit hoc impediri ex misericordia creditoris, qui nolet, quod debitor tanta damna patiatur. Vel quia debitor fugiet, & non comparebit iudicio.

A Vel forte iudex per iniquitatem agens nolet exercere potestatem super debitorem admittendum eum in carcerem. Dicitur: & iudex tradat te ministro, scilicet, executori. Intelligitur hoc, quia forté ille erat in fuga, & vt nō fugeret. Vel intelligitur, quod constituto de debito, cum debitor nondum solueret, traditus est ministro ad hoc, quod eum custodiret. Additur: Et in carcerem mittaris, scilicet, per ministrum. Hoc erat secundum consuetudinem gentis illius.

Et non solum hoc, sed etiam vendebatur homo pro debito, & vendebantur filij sui, sicut Christus dixit, infra decimo octauo cap. de illo, qui debebat Domino suo decem millia talenta. Nam iussit dominus vendi eum, & vxorem, & filios, & non solum erat hoc in illa gente, ad quam extendebatur parabola illa, sed etiam inter Iudæos B pro debitis patris vendebantur filij, vel efficiebantur serui. Sic patet 2. Regum quarto capit. vbi mulier quædam de vxoribus Prophetarum conquesta est Elisæo petens, vt misereatur ei: quia creditor veniebat, vt tolleret duos filios suos ad faciendum eos seruos pro debito patris. Sequitur: Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem, idest, postquam missus fueris in carcerem pro debito isto, non exibis inde, donec soluas vsque ad nouissimum quadrantem. Quia quadrans est moneta minimissima. Est sensus: nihil tibi remittetur, quod forte actum fuisset si concordasses cum aduersario in via: quia ille aliquid forte remitteret, ne cogeretur litigare.

Cum autem missus fueris in carcerem, nihil tibi remittetur, sed solues vsque ad nouissimum quadrantem, idest, vsque ad minimum denarium. Sic dicitur infra decimo C octauo cap. vsque ad nouissimum quadrantem. Et tunc ponitur propriè, donec reddas: quia postquam reddideris, idest, solueris totum debitum, & expensas iudiciales, exibis de carcere, cum non tenearis pro delicto, sed pro debito pecuniario non dependente ex aliquo delicto. Et isto modo accipiendo erit litera manifesta, & sine calumnia, & habebit duos sensus literales, sicut illa litera. Os nō comminuetis ex eo. Exod. duodecimo. & Io. 19. c. quod late probauimus Iosue 11. c.

Alij dicunt, quod solum sit vnus sensus literalis hic, & ideo hoc totum, quod signatur in cortice literæ de iudicio temporali sit metaphora, & sensus historicus sit de reconciliatione, & pœna gehennæ, sicut supra exposuimus, & tunc aliquæ partes huius literæ non totaliter applicabuntur. Et istud non videtur conuenire propter duo.

D Primo, quia iuxta hunc sensum non applicantur conuenienter omnes partes literæ, sicut illa pars, ne forte, & quædam aliæ, vt dictum est.

Secundo, quia ista litera secundum se facit hunc sensum, & non illum, qui est de reconciliatione, & euitatione pœnarum gehennæ, & cum possit recipere istum sensum, quem populus intelligeret, & non intelligebat alium, conuenientius videtur dictum, quod vterque sensus importetur a Christo, licet non æqualiter.

Et non stat, quod dicatur sensus metaphoricus iste, quē videtur facere litera in superficie, quia quod ad metaphoram pertinet, nullo modo est sensus literæ, neque intenditur ab eo, qui dixit, vel scripsit id, quod scriptura continet & tamen id, quod habet litera ista in cortice est tale, quod à Christo intenditur, & pertinet ad directionem morum E nostrorum, vt statim dicetur: ergo non pertinet ad metaphoram, sed aliquo modo ad sensum literalem, licet non sit principalis sensus literæ.

Aliqui dicunt, quod sensus literalis huius literæ solum est ille, quem litera facit, scilicet quod Christus admoneat nos non contendere iudicialiter, sed antequam contendamus concordemur cum aduersario nostro, dādo ei, quod petit, vel aliquid eius, aut faciendo aliquo modo, quod ille vult, ne oporteat iudicialiter litigare. Et dicunt, quod iste solus est sensus, quia non est necesse poni aliquem alium, cum iste possit esse intentus a Christo, & satis ad propositum eius.

Et erit istud non quidem ad perfectionem dandū, quia præsupponitur hic, quod iste, ad quem fit sermo, sit verè debitor, cum dicatur: non exies inde, donec soluas, & tamen soluere non est perfectionis, sed necessitatis, & debi-

ti, sed est ad procurandam pacem, & conseruandam cha-
ritatem, ne pereat: quia per litigia turbatur interdum pax
& charitas aufertur, cum ipsi litigantes incipiant se odisse
quia contraria volunt, & prosequuntur: Christus tamen
vtrunque directè, & principaliter intendit ponere inter fi
deles suos. De pace patet, quia dixit: Pacem meam do vo-
bis, pacem meam relinquo vobis. Ioan. 14. c. De charitate
patet, quia dixit, Hoc est præceptum meum, vt diligatis in
uicem, sicut dilexi vos, quasi illud solum sit præceptũ eius
vel principale præceptum. Ioann. 15. cap. Ideo ea, quæ fa-
ciunt ad conseruationẽ pacis, & charitatis Christus man-
daret, vel consuleret, quale erat istud de non contenden-
do iudicialiter, sed consentiendo aduersario. Item hoc sa-
tis conuenit: quia Christus similia postea dixit de euitatio
ne litium, & iudiciorum. s. Si quis vult tecum contendere
super tunica, vel auferre a te tunicam, da ei & pallium.
Etiam Apostolus arguit Corinthios, quia iudicia, & lites
inter se habebant. 1. Corint. 6. cap. Et ita suadet iudicio nõ
contendere, si commodè vitari potest. Etiam in hoc sensit
videtur litera ista dependere ex præcedenti: egerat enim
Christus supra de reconciliatione cum proximo facienda,
qui principaliter fit de offensis, quãdo aliquid in eum pec-
canimus: addit hoc de reconciliatione quantum ad debi-
ta inquantum dicit: ego consentiens aduersario tuo, idest,
concordare ei faciendo quod ille vult: vel soluendo quod
petit, & ita procurabitur pax, & conseruabitur charitas
per talem concordiam, vel cõsensionem hominis cum ad-
uersario: sicut per reconciliationem factam super offen-
sis. Sed dicendum, quod non stat conuenienter, quod iste
sit solus sensus literalis, & Christus nihil aliud intendat in
litera ista; quia ista fuit prima expositio, quam supra po-
suimus: & tamen vt communiter nullus Doctorum San-
ctorum, neque aliorum expositorum tenet eam, & posui-
mus quatuor rationes ibi, propter quas non stet, intelligen
do, vel subaudiendo si iste solus ponatur sensus literalis:
est ergo conuenienter dicendum, quod supra diximus, sci
licet, quod ista litera habeat duos sensus literales a Chri-
sto intentos. Vnus, quem facit litera in cortice, & alius est
de euitatione pœnarum gehennæ, & secundus est princi-
palis, & alius minus principalis. Vterque tamen facit ad
intentionem Christi: & tunc non militabunt rationes po-
sitæ supra contra primam expositionem. Quia illud esset,
si diceremus solum sensum Christi fuisse hic eum, quem
facit litera: & tamen non asserimus nunc istud.

Audistis, quia dictum est antiquis: Non mœchaberis. I
Ego autem dico vobis, quia omnis, qui viderit mulierem
ad concupiscendum eã, iam mœchatus est eam in corde suo.

[Audistis, quia dictum est.] Christus posuerat supra in
tellectum vnius præcepti negatiui, in quo prohibetur no-
cumentum in persona propria: per hoc, quod dicebatur:
Non occides: hic ponitur intellectus alterius præcepti ne-
gatiui prohibentis nocumentum in persona coniuncta, id
est, in vxore, & est: Non mœchaberis, & iste intellectus est
ad excludendum errorem Iudæorum circa istud, & agit
duo, quia primo ponit huius præcepti intellectum, secun-
do infert quoddam correlarium ibi. [Si ergo oculus tuus]
Circa primum dicitur. [Audistis, quia dictũ est antiquis.]
s. Iudæis illis, qui fuerunt in exitu de Aegypto, quibus da-
ta est lex in deserto Sinai. Nam illi fuerunt antiqui respe-
ctu temporis Christi: & etiam simpliciter respectu totius
status populi Iudaici, quia isti fuerunt primi Iudæi, quos
Deus accepit in populum peculiarem, & fecerunt pactum
cum eo. Exod. 19. c. [Non mœchaberis,] i. non facies adul-
terium. Propriè enim mœchia adulterium est, & simplex
fornicatio non vocatur mœchari. Et tamen per vnam spe-
ciem fornicationis expressam omnes intelligũtur, eo quod
omnes illæ malæ sunt, & vna vetita, omnes vetantur. Prin
cipaliter tamen Deus vetuit adulterium Iudæis: non quod
sit maius omnibus speciebus fornicationis: quia multæ a-
liæ sunt deteriores, vt dicetur infra quando agetur de il-
lis speciebus: expressit tamen illam: quia poterat esse com
munior inter Iudæos. Nam totus populus erat coniuga-
torum: & id, in quo cõmunius poterat peccari, erat, quod
quis cognosceret vxorẽ alterius. [Ego autem dico vobis.]

F s. Non solum non mœchari, sed etiam non concupiscere,
quia concupiscere etiam sine actu exteriori peccatũ mor-
tale esse potest. [Quoniam omnis, qui viderit mulierem ad
concupiscendum eam.] intelligitur non solum de coniu-
gata, cum qua committitur adulterium, sed etiam de
quacunque alia, quæ non sit propria vxor, quia cum om-
nibus talibus peccatum mortale est, etiam si non sit adul-
terium. Etiam intelligitur, quod non solum in cognoscen
do, sed in concupiscendo sit mœchari. Dicitur: qui viderit
mulierem ad concupiscendum eam, idest, qui viderit, &
concupiuerit. Nam videre solum non est peccatum, sed cõ
cupiscere. Et intelligitur de concupiscentia, quæ est delibe
rata, & cui consentitur. Nam concupiscentia, quæ est mo-
tus passionalis: cui nondum consentitur, sed potius resisti-
tur, etiam si in nobis insurgat, non est peccatum, quia non
G est in potestate nostra, quod nulla talis passio insurgat. Vel
dicitur; ad concupiscendum eam, idest, qui voluerit vide-
re solum, vt concupiscat, vel ad hanc intentionem, vt con-
cupiscat, sicut in quibusdam, qui ideo videre volunt pul-
chritudinem fœminarum, vt in videndo delectentur, &
per hoc ad concupiscentiam magis moueantur. Nam isti
non solum patiuntur a concupiscentia, sed ipsi illam pro-
curant, & peccatum illorum grauius est: vtroque tamen
modo. s. siue videat, & concupiscat, siue videat ad concu-
piscendum peccatum [Iam mœchatus est in corde suo] i.
licet in opere non commiserit peccatum: tamen in corde
iam commisit adulterium. Ideo tenetur reus adulterij: li-
cet non est ita graue peccatum, sicut si opere perpetrare-
tur: quia operatio exterior addit quandam grauitatem su
pra voluntatem malam solam.

H

An peccatum consistat in solo actu exteriori, vel etiam in
actu interiori. Quæst. C L X X V I.

Quæritur, quare Christus dixit: Qui viderit mulie-
rem, &c. an peccatum consistat in solo actu exte
riori, vel etiam in interiori. Cõsiderandum, quòd
totum hoc, quod Christus hic dicit, est ad
tollendum falsum intellectum Iudæorum, qui putabant
peccatum consistere in solo actu exteriori. Vnde solũ coi-
tum dicebant esse peccatum propositum de coeundo cum
vxore aliena, vel aliàs non putabant esse peccatum. Chri-
stus autem ostendit illud esse falsum, dicens, quod etiam
concupiscere sit peccatum. Et quoniam illud dependet ex
quodam fundamento communi. s. quod lex vetus non pro
hiberet animum: sed solam manum, idest, operationem
exteriorem, est circa hoc dubium. De quo principaliter di
cendum erit in libro nostro de quinque legibus. Quia i-
stud pertinet ad differentiam legis nouæ, & veteris: &
etiam tactum fuit. Exod. 20. c. Quia tamen differentia om
nium istorum præceptorum, & additionum, quas Chri-
stus facit videtur pendere ex hoc, erit dicendum de illo.
Et dicendum, quod Iudæi, aut saltem plurimi ipsorum
tempore Christi putabant, quod peccatum consisteret in
solo actu exteriori, & ipsa præcepta Dei de solo exteriori
actu intelligebant. Quod apparet ex omnibus additioni-
bus, quas Christus hic facit. Nam putabant homicidium
esse peccatum, sed non iram, aut desiderium occidendi. I-
ta adulterium peccatum esse dicebant, sed non desideriũ
adulterandi, alias superfluè Christus faceret hic additio-
K nes istas, si ipsi intellexissent præcepta Dei non solum de
actu exteriori, sed etiam de interiori. Item patet, quia non
solum sic putabant, sed etiam increpabant eos, qui aliter
crederent. Sic enim Iosephus lib. 12. Antiquitatum incre-
pat Polibium historiographum asserentem voluntatem
peccandi esse peccatum, dicens: Vnde miror Polibium
megapolitan, quod vir bonus existens dicit, ideo perijsse
Antiochum, quia voluit templum Dianæ in Perside de-
uastare. Et subdit causam, dicens: Nam qui nullatenus
egit peccatum, licet tantum cogitauit, nullo reatu tene-
tur. Idem asserit Diuus Augustinus super Exodum fuis-
se antiquam positionem, quod lex Moysi cohibebat ma-
num, & non animum. Circa hoc autem ostenden- *Peccatũ i*
dum est primò, quòd peccatum non solum in actu exte- *in actu ex*
riori, sed etiam in interiori consistit: deinde quòd lex *teriori &*
Moysi etiam animum prohibebat in sequenti quæst. De *interiori.*
pri-

primo patet quia virtus, & vitium distinguuntur ex oppo sito. Ideo in quocunq; potest esse actus virtutis potest esse actus vitij, & tamen actus virtutis est actus interior, & non exterior: ergo actus vitij interior est. Patet: nam in diffinitione virtutis, secundo Ethic. dicitur quod virtus sit habitus electiuus: & tamen electio est actus interior, & non dicitur, quod virtus est habitus exterius operatiuus. Ita ergo vitium est habitus electiuus: ergo actus vitij consistit in electione. Item secundo Ethic. ponit quædam, quę omnino sunt mala, & non possunt fieri bona per aliquam circunstantiam, & primum ipsorum est gaudium de malo, & deinde inuidia, & tamen ista duo consistunt in actu interiori: ergo peccatum in actu interiori consistet. Item quarto Ethic. cap. de mansuetudine, distinguit Arist. tres species iracundorum, & dicit omnes istos sic iracundos esse vituperabiles. Nam eum, qui modicum excedit, vel deficit a medio, non increpat: excedentes autem, vel deficientes manifeste vituperabiles dicit: & vituperari asserit ibi, & 2. Ethic. Vituperium tamen non est, nisi de peccato, sicut laus est solum de actu virtutis; ergo in actu interiori est peccatum. Item actus exterior sine interiori nullo modo est peccatum: & cum illo est peccatum, ergo rationem peccati accipit ab interiori, & sic interior actus erit magis peccatum. Patet hoc: quia ea, quæ dormientes facimus, nullus dixit esse peccatum. Etiam illa, quæ sunt omnino casualia: quia nullo modo sunt a nobis volita, peccata non dicuntur, nec imputantur nobis. Si autem sint voluntaria imputantur; ideo propter interiorem actum peccatum est ibi. Item peccatum, & opus laudabile sunt conditiones operis humani: nam pecora non dicuntur peccare, nec bene agere. Et tamen nos non differimus a pecoribus, nisi per actum intellectus, & voluntatis, & non per actum exteriorem: quia omnes actus habent nobiscum communes vt in cibo, & potu, & venereis, & ceteris actibus; ergo non est peccatum in actu exteriori, nisi propter interiorem: quia aliàs pecora peccarent, sicut & homines. Item cum peccare solis hominibus conueniat inter animalia, necesse est, quod hoc sibi competat secundum principia propria. Sunt autem tria principia operationum nostrarum, scilicet, intellectus, appetitus, & sensus. 6. Ethic. & dicitur ibi, quod sensus nullius operationis humanæ est principium: & datur causa s. Manifestum est, quod bestię sensum quidem habent, actum autem non communicant. Manent ergo duo principia, quæ faciunt propriè operationē humanam. s. intellectus, & appetitus: ergo non poterit esse peccatum in opere, nisi secundum actum intellectus, & appetitus; & tamen isti duo actus sunt interiores: ergo peccatū consistit in actu interiori. Item peccatum dicitur esse in operatione, secundum quod est contra rectitudinem rationis, & tamen hoc totum est in actu interiori: quia eligere, quod malum est: aut concupiscere malum contra rationē est: ergo in interiori peccatum est. Operatio autem exterior non habet aliquam rationem boni, aut mali nisi secundum, quod est ab interiori, & est quasi aliquid additum, & aggrauans: quia videtur esse magis volitum, quando procedit in exteriorem operationem, quam quando consistit in solo actu interiori. Sicut si aliquis in eodem genere peccati maius nocumentum inferat: aut maiori tempore illud operetur, erit illa operatio deterior. Ita quando fuerit opus exterior simul cum interiori. Qui autem putauerunt in solo exteriori consistere peccatum non cognouerunt hominem secundum seipsum: sed secūdum quod est extremum educationis alicuius. Nam quod interior operatio non sit peccatum per se, & exterior sit peccatum, nō poterat ex alio prouenire, nisi quia exterior operatio potest esse alicui nociua, vel vtilis: interior autem sola nulli nocet. Et quoniam in communicationibus solum attenditur, quod quis non inferat alteri malum, quod non debet & vt præstet bonum, ad quod tenetur, & istud solum est bonum, vel malum alterius, inquantum est exterius: putauerunt nihil esse bonum, vel malum, nisi secundum quod est exterius. Et sic isti soli constituūt hominem extremum alicuius communicationis. Si tamen considerarent hominem secundum seipsum, inuenirent, quod in actibus interioribus sit peccatum, per quod homo malus est: homo autem non est malus, nisi per id, quod sibi proprium est:

A istud tamen totum est interius, s. intellectus, & voluntas: ergo peccatum principaliter est in actu interiori, & nullo modo esset in exteriori, nisi inquantum ille est imperatus per interiorem. Per istam ergo extensionem communicatur sibi ratio peccati. Oportet ergo quod in aliquo reperiatur ratio peccati per se: quia cum in aliquo inuenitur aliquid non per se, necesse est, quod referatur ad aliquid, qđ est per se: quia non est possibile esse statum per accidens. Sicut si aliquid est calidum non per se, necesse est, quod reducatur ad aliquid, quod est per se calidum, & per istud sibi competat: & sic calidum in elementis & elemētatis ad ignem reducitur. Sed operatio exterior non est per se peccatum: quia alias esset peccatum, vbicunque talis inueniretur; ergo oportet, quod esse peccatum competat alicui actioni per se. Et ista erit actio interior, cui competit esse

B peccatum non per alterum, sed inquantum immediate inuenitur in ea esse contra rationem, vel cui per se competit a ratione dirigi. Iosephus autem, & alij Iudæi non satis cō siderauerunt hominem secundum suam proprietatē, vt philosophi considerant, sed velut politicus, vel legista, qui considerant solum de habitudine ciuium inter se, quæ est in actibus exterioribus, ideo non putauerunt actum interiorem pertinere ad peccatum, & sic errauerunt.

An lex vetus prohibebat actum interiorem?
Quæst. CLXXVI.

QVæritur pro secundo, an lex vetus prohibeat animum. Et dicendum, quod sic, quia concupiscere est actus interior: & tamen prohibetur a lege. Vt

C cum dicitur: non concupisces vxorem proximi, & iterum, non concupisces asinum, aut bouem. Exod. 20. & Deuter. 5. c. Item Leuit. 19. prohibentur aliqui actus interiores. Nam dicitur: non oderis fratrem tuum in corde tuo: sed publicè argue illum, ne habeas super illo peccatum. Ecce ibi vetatur odium cordis, & etiā dicitur, quod peccatum est. Et etiam dicitur: Non memor eris iniuriæ fratrum tuorum: & tamen esse memorem pertinet ad solum actum interiorem: ergo iste vetatur a lege. Itē illa lex quæ ordinat hominem ad virtutem animi præcipiendo, debet cohibere vitium animi: quia non potest esse virtus animi, nisi excludat vitium animi: & tamen lex Moysi ordinat animum ad virtutem, Deut. 6. c. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo: ergo, &c. ergo etiam prohibet vitia animi. Item patet, quia lex Moysi non est mino-

D ris perfectionis, quam lex humana: & tamen lex humana dirigit animum ad virtutem. Quia, vt dicit Arist. 1. Ethic. intentio legislatoris est facere ciues bonos, & obauditores legum. Boni autem non sunt sine virtute, quę in animo est ergo oportet, quod etiam lex humana prohibeat actus interiores malos. A fortiori ergo lex Moysi. Dicendū, quod Aug. super Exo. Asseruit antiquam esse positionem, quod lex cohiberet manum, & non animum; Euangelium autē cohiberet manum, & animum. Ipse tamen dicit, quod ēt in lege prohibetur animus: & ponit exemplum in duobus præceptis de non concupiscendo. Exo. 20. Soluit ergo ipse tripliciter, dicens, quod intelligitur vno modo. s. quod lex cohibebat manum generaliter, & tamen animum nō cohibebat, nisi in moralibus, in cæremonialibus autem non. Alio modo dicit, quod intelligitur de generali prohibitio

E ne. s. quia in Euangelio prohibetur generaliter omnis concupiscentia cuiuscunq; rei illicitæ. In lege autem Moysi solum prohibetur concupiscentia vxoris alienæ, & rei possessæ: aliarum autem rerum concupiscentia non vetatur. Tertio dicit, quod potest intelligi hoc quantum ad paruum intellectum Iudæorum. s. quod lex Moysi cohibebat manū. & animum vete: & tamen Iudęi intelligebant solam manum esse cohibitam, & secundum eorum intellectum dicebatur solum lex prohibere manum. De isto tertio dicēdum est, quod verum, quòd Iudæi falsè intelligebant solam manum esse prohibitam. Nam non solum in his, sed etiam in quibusdam alijs errabant, quia dicitur infra in littera: diliges amicum tuum, & odio habebis inimicum tuum. Et dicitur ibi. q. dictū est antiquis hoc. Et tñ Deus nūquā præcepit hoc Iudæis, sed potius vetuit. Ideo nō dicebatur dictum esse antiquis secundum veritatem, sed tñ

falsam existimationem Iudæorum, qui sic exponebant scripturam, vt infra dicetur, & sic verum est, quod secundum intellectum falsum Iudæorum erat sola manus prohibita. Aliæ duæ solutiones Augustini, quas etiam ponit Magister 3. sent. dis. 40. sunt calumniabiles. De prima patet; quia prohibere, vel non prohibere concupiscentiam solum pertinet ad præcepta moralia, & iudicialia: quia ista sunt præcepta de actionibus humanis: in cæremonialibus autem nec poterat manus cohiberi, nec animus: quia ibi nulla concupiscentia, aut actus malus exterior dissuadetur, sed solum ponuntur cæremoniæ diuini cultus. Et si ponerentur aliqua prohibentia manum, aut animum nostrum, iam non essent præcepta cæremonialia, sed moralia vel iudicialia: quia ista actiones humanas dirigunt. Potest excusari ista solutio, vt dicatur, quod cæremonialia cohibebant manum & non animum, idest, imponebatur pęna in eis pro peccatis manus, & non animi, quia iubebat Deus pro peccatis quibusdam sacrificia offerri, & tamen nunquam iubebatur fieri sacrificium pro peccato, quod esset in solo animo, sed pro eo, quod esset in re, & sic manus cohibebatur, idest, puniebatur actus exterior. Sed hoc modo melius adhuc diceretur, quod lex vetus, quantum ad moralia prohibebat manum, & animum, & tamē quantum ad iudicialia solam manum prohibebat. De secunda solutione patet: nam per ista duo præcepta de non concupiscendo vetatur omnis concupiscentia. Nam omne, quod concupiscimus, aut est vtile, aut delectabile, aut honestum, quia ista sunt solum tria genera bonorum, vt patet 3. Ethic. Concupiscentia autem bonorum honestorum nunquam est prohibita, sed quanto aliquis illa magis concupiuerit, tanto est laudabilior, quia quanto de illis habuerit plus, tanto erit melior: ideo in istis nullus est excessus, vt dicitur 7. Ethic. Circa delectabilia autem, & vtilia, potest concupiscentia esse mala. Et ideo ista prohibetur interdum. Delectabilia enim propter seipsa concupiscuntur, quia sunt ad fruendum eis, & ista prohibentur in illo præcepto, scilicet: Non concupisces vxorem proximi, quia vxor non concupiscitur ad possidendum, sed ad fruendū. Vtilia autem concupiscimur propter alterum: quia in seipsis non sunt bona, sed solum in quantum proficiunt ad quendam vsum. Et ista sunt omnia, quæ possidentur, vel quasi possidentur. Et ista prohibentur concupisci in illo præcepto: Non concupisces seruum, vel ancillam, non bouem, non asinum, nec omnia quæ illius sunt. Et in quantum dicitur de ancilla, potest intelligi ancilla, vt mulier, vel vt res possessa. Si concupiscatur, vt mulier erit ad fruendum, & pertinet ad illud mandatum. Non concupisces vxorem, &c. quia licet non sit vxor concupiscitur ad id, quod vxor, & sic licet non sit eadem species peccati, est tamen idem genus, scilicet, fornicatio. Si concupiscatur, vt res possessa pertinet ad illud pręceptum: Non concupisces seruum. Et quia ancilla, secundum quod ancilla dicit rem possessam, & non sexum pertinet propriè ad præceptum de rebus proximi non concupiscendis, & non de vxore. Et sic omnis concupiscentia vetatur per ista duo præcepta cum non sit aliquid, quod possit malè concupisci, nisi res delectabilis, aut vtilis. Poterat tamen excusari ista solutio dicendo, quod licet implicite per ista duo præcepta prohibeantur omnia, quæ male concupiscuntur, tamen explicite, sicut ad rudes attinet, non prohibentur, nisi quædam genera rerum. In Euangelio autem, idest, in toto nouo testamento generaliter prohibentur omnia mala, quæ ad animum pertinent, quomodocunque quis male concupiscat, siue in delectabilibus, & vtilibus, de quibus dicendū est, siue quod quis velit malum proximo, vt per odium, & iram: omnia enim hæc vetita sunt. Aliter autem dicit S. Thom. 3. Sententiarum, distinct. 40. art. 2. scilicet, quod lex vetus prohibebat manum, & animum generaliter, & tamen solam manum cohibebat, vel comprimebat: lex autem Christi manum, & animum prohibet, & cohibet.

Est enim prohibere vetare, vel dissuadere cum auctoritate, scilicet, quando potest hoc facere ille, qui iubet, & obligare eum, cui iubet obseruandum hoc. Cohibere est est pœnam apponere pro transgressione mandati, & istud est cogere, vel comprimere. Primum facit lex Moysi, quæ prohibet concupiscentiam, & odium, quæ sunt mala ani-

F mi, & tamen non cohibet ista: quia non punit ea, sed solum ponit peccata exteriora, quæ dicuntur peccata manus. Euangelium autem omnia prohibet, ostendendo peccatum esse, tam in actu interiori, quam exteriori. Et etiam omnia cohibet: quia pœnam æternam comminatur pro omnibus peccatis, tàm cordis, quàm operis. Sicut dicitur supra in litera, quòd qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.

Ratio istorum est secundum Sanctum Thom. ibidem, quòd coactio legis secundum Philosop. 10. Ethic. in fi. est necessaria ad hoc, vt illi, qui persuasionibus ad bonum, non inclinantur, per pœnas cogantur. Vnde cohibitio legis tantum se extendit, quantum pœna inflicta per legem se potest extendere, sicut autem lex vetus infirmis animis non nisi terrena promittebat, ita etiam pro peccatis pœ-

G nam temporalem infligebat. s. oculum pro oculo, dentem pro dente, &c. Pœnæ autem temporales non possunt infligi pro peccatis animi, nisi inquantum in actum exteriorem exeunt. Aliàs autem ab homine de eis iudicari non potest, & ideo lex vetus manum, & non animum cohibere dicebatur. Lex autem Christi bona æterna promittit, & comminatur peccatoribus pœnam æternam: pœna autē ęterna infligitur ab illo iudice, qui est scrutator cordis: ideo non solum manum, sed etiam animum cohibet: quia Deus ita nouit animum, sicut manum, & istud verum est. Aliter tamen dici potest, & videtur, quòd sit adhuc magis sine calumnia. scil. quod lex vetus proprie sumpta, nec prohibebat, nec cohibebat animum, sed solam manum: lex autem Christi manum, & animum simul prohibet, & cohibet. Patet hoc; quia non vocatur lex vetus totum

Opin. auctoris de differētia prohibitionum veteris, & nouæ Legis circa manum s. operationem & animū s. voluntatem.

H istud, quod scriptum est in libris veteris testamenti. Nam multa sunt ibi, quæ ad historiam pertinent, vt tota Genesis, & magnæ partes aliorum librorum; lex tamen solum continet pręceptum & prohibitionem, & permissionem, vt ait Isido. 5. Etym. & idem legisconsultus asserit. Sed adhuc omnia præcepta, & prohibitiones, quæ sunt in libris illis non sunt veteris testamenti, siue legis. Nam tota lex vetus abijt, & tamen multa pręcepta de illis manent, vt totus decalogus & multa alia. Etiam pręcepta veteris legis solum incęperunt obligare per hoc, quod instituta sunt à legislatore ipsius legis: ille autem fuit Deus, qui eam dedit in monte Synai, Exod. 19. & Deut. 5. c.

Multa tamen præcepta, quæ sunt in libris, obligabant, a principio sęculi, vt decalogus, & alia multa: ergo illa nō possunt vocari pręcepta legis veteri, siue legis Moysi, licet

I in libris ipsis scripta sint, & etiam licet tunc per Deum data fuerint. Sicut si quis legislator politicus scriberet in legislatione aliquod de præceptis Euangelicis, non efficeretur propter hoc istud pręceptum legis politicę, quia semper maneret pręceptum legis Euangelicę. Vnde etiam si tota illa legislatio politica periret, maneret istud pręceptū insertum illi legislationi: quia erat Euangelicum.

Hoc ergo modo non reperirentur aliqua præcepta, quæ sint propriè de lege veteri, vel de lege Moysi, nisi præcepta cæremonialia, & iudicialia. Ista enim antequam darentur per Deum, non obligabant quemquam, & nouiter data sunt Iudæis. Et ob hoc, quando cessauit lex Moysi, introducta lege Christi, omnia ista cessauerunt, & nō cessauerunt moralia, quia licet essent scripta in lege veteri, non erat tamen de lege veteri.

K De istis dicendum, quod in eis non prohibebatur animus, sed sola manus, & consequenter nec cohibebatur, quia cohibitio nūquam est, nisi propter transgressionem. Et apparet hoc, quia si quis quærat solicite omnia cæremonialia, & iudicialia, non inueniet aliquod, quod animum prohibeat, sed solum actum exteriorem prohibent, vel animum simul cum actu exteriori, & tunc non prohibetur animus propter se, sed in quantum actus exterior principatur ab interiori. Lex autem Christi propriè dicta prohibet, & cohibet animum, & manum: quia lex Christi omne malum prohibet. ideo tam in manu, quam in animo etiam omnia cohibet, quia pro omni peccato mortali comminatur pœnam æternam. Ratio differentiæ potest esse, sicut assignabatur supra per Sanctum Thom. s. quia lex vetus infligit pœnas temporales, quæ per iudicem imponuntur, & ille non cognoscit animum, sed factum:

lex autem Christi pęnam æternam comminatur, quæ infligitur per solum Deum, & ille nouit animum. Ista causa vera est, & tamen videtur esse præcipua causa, quia etiam si iudex humanus cognouerit animum, non puniet illum. Ratio est, quia istud excedit genus considerationis suæ. Nam leges politicæ sunt ad finem politicum, quæ est tranquillus, & abundans status ciuium. Ad hoc autem requiritur, quod vnus non noceat alteri, & etiam, quod in quibusdam se adiuuent, quia ad hoc conuenerunt in vnum corpus politicum, scilicet, quia vnicuique adiacet particula boni alterius 3. Polit. nocere autem hominem homini, aut adiuuare ipsum non fit, nisi per actum exteriorem: quia solum velle in nobis non habet efficaciā: in Deo autem habet, quia per hoc, quod solum vult rem fieri, ipsa fit, Psal. 32. & 148. scilicet. Ipse dixit, & facta sunt, idest, ipse voluit quod fierent, & facta sunt. Ideo lex humana non debuit vetare operationem interiorem, quia istud excederet genus artis suæ. Sicut si geometra ex eo, quod tractat de magnitudine, velit tractare de quacunque magnitudine, & tractaret de magnitudine subiecta motui, quod pertinet ad Astrologum, excederet genus artis suæ, ita de legislatore estimam consideratio sua non debet excedere finem suum, & si excesserit, iam transgreditur genus artis suæ.

Vnde etiam si constet iudici, vel legislatori rectissimo de mala voluntate alicuius, non puniet eum, sic dicitur ff. de pęnis. l. cogitationis, & de pęn. dis. 1. capit. cogitationis, quod peruet ex cogitationis nemo pęnam meretur: ergo si non meretur non cessat infligi, quia non cognoscitur, sed quia non est iustum pro ille infligi pęnam.

Lex autem Christi prohibet actum interiorem malum non solum quia Deus cognoscit actum interiorē, sed quia per legem Euāgelicam ordinatur homo in Deum, qui est simpliciter bonus. Vt participare de eo, & habere in illa participatione felicitatem veram, quæ est supra facultatē naturæ, & quia coniungimur ibi vero bono, & puro, oportet nos esse puros. Istud autem esse non potest, nisi per hoc quod omne malum simpliciter caueamus, & tamen malum consistit non solum in actu exteriori, sed etiam in interiori principalium, vt dictum est in præcedenti quæst. ideo lex Christi debuit vetare omne malum. Nulla autem alia lex debuit manum, & animum vniuersaliter cohibere, quia nulla est, quæ ordinet hominem ad aliquod bonum simpliciter, nisi lex Christi. Et sic lex Moysi non solū non prohibuit omne malum interius, sed etiam nec exterius, de quo dicetur infra 19. quando agetur de libello repudij. Amplius considerandum, quod lex Moysi, & etiam leges humanæ non vetant animum, quia licet actus animi possit esse peccatum simpliciter, tamen non potest esse peccatum quantum ad illas leges. Patet, quia peccatum dicit quandam deuiationem a rectitudine. Rectitudo autem dicit quendam ordinem, vel habitudinem: ideo in illis operationibus consistit solum rectitudo, quę ordinatur ad aliquem finem. Ipse autem finis non dicitur rectus, sed bonus: ideo in operatione dicetur esse peccatum, secundum quod deuiat a fine suo. Et quia fines sunt diuersi, non habent omnes operationes eandem rectitudinem Finis autem in legibus politicis, & tota communicatione politica est tranquillitas, & abundantia. Nihil ergo dicetur deuiare, vel esse obliquum in operationibus politicis, nisi in quantum repugnat tranquillitati, aut abundantiæ, vel generaliter bono statui politico: & ideo nihil aliud est peccatum politicum, nisi quod ab his deuiat. Praua tamen cogitatio, si non procedat in opus, nec aliquo modo foris ostendatur, non repugnat tranquillitati, nec bono statui politico: ideo praua cogitatio non est peccatum politiæ, & sic non debuit puniri per legem politicam.

Vnde si non esset alia lex superior, & obligaret lex politica, non solum in foro contentioso; sed etiam in foro conscientiæ, adhuc mala cogitatio, & voluntas non esset peccatum. Et etiam Deus si puniret in nobis omnia peccata facta contra statum politicum, & legem politicam, quæ iudices non puniuissent, non puniret nos pro mala voluntate, sed solum pro malo opere exteriori. Nunc autem non solum faciendo contra legem politicam iustam, sed etiam desiderando facere, peccamus mortaliter. Non quidem in quantum per hoc agimus contra legem politicam

A sed quia agimus contra legem diuinam, & contra legem naturalem, quæ omne malum vetat: & ideo puniemur à Deo; sed non à legislatore, etiam si de hoc peccato constaret.

Ad argumenta, per quæ induximus, quod lex vetus prohibebat animum, dicendum est, quod accipitur ibi lex vetus generaliter pro omnibus præceptis contentis in libris veteris testamenti, & tamen omnia illa præcepta, quæ ibi prohibebāt animum, erant de iure naturali, & nullum eorum erat iudiciale, aut cæremoniale, quæ sunt propriè præcepta legis veteris, vt supra ostendimus. Huius autem signum est, quia in præceptis legis naturalis nulla pęna ponitur, vt patet in præceptis decalogi, & in omnibus alijs moralibus, quæ sunt in libris veteris testamenti. In iudicialibus autem apponuntur pęnæ, & etiam in cæremonia-
B libus, si omitterentur.

Quare in pceptis na iura nulla pœna ponitur, sicut ponitur in iudicialibus & cæremonialib.

Ratio differentiæ est, quia præcepta de lege naturali non sunt specialiter alicuius gentis, vel politię, sed sunt omnium hominum, & quia non conuenit idem modus pęnarum omnibus gentibus, non debuit apponi pęna aliqua in legibus naturalibus. Iudicialia autem, & cæremonialia pertinebant specialiter ad gentem Iudæorum, quæ erat quædam gens per se, & competebat illis vnus modus viuendi, & pęnarum. Ideo fuerunt pęnæ appositę præceptis cęremonialibus, & iudicialibus.

Alia causa, & pręcipua est, quia pęna legis debet infligi transgressori legis per iudicem, vel executorem legis. Lex autem naturalis est ad omnes homines, & illi non habent aliquem vnum iudicem, vel dominum, nec vnquam habuerunt, aut habituri sunt. Ideo nemo potest esse executor
C legis naturalis. Vnde frustra esset apponi pęnam in ipsa.

Alia causa est, quia de lege naturali est non solum regulare actus exteriores, sed etiam interiores. Quia licet aliquando possint esse notis iudicibus, & puniri: tamen regulariter non sunt noti, & sic esset frustra legi naturali pęnam apponi, licet ista ratio minus vrget, quàm pręcedentes. Alia est, quia specialius tangit radicem differentiæ legis naturalis ab alijs, quia lex naturalis non est, nisi quędam determinatio iusti, & debiti secundum rationem practicam ad agendum, vel cauendum.

Appositio autem pęnę non potest competere legi secundum quod est directiua, sed solum secundum quod est ab aliquo posita. Nam esse hoc debitum, aut rectum, aut alterum potest esse secundum principium rationis practicæ, quæ est nobis naturalis: pęnam tamen talem, aut talem
D pro tali transgressione debere dari, non est naturale, nec est possibile esse naturale: quia non habet ita manifestè rationem debiti talem pęnam, vel talem dari debere pro hoc crimine, vel illo, sicut istud factum esse iustum, vel iniustum. Non est ergo pęna determinata secundum rationem naturalem, sicut lex, sed est pęna aliquid appositum legi ex potestate habentis iurisdictionem. Ideo non potest competere legi alicui habere pęnam adiunctam, nisi inquantum illa lex ab aliquo est data, & tamen legi naturali, vt est naturalis repugnat esse datam, vel positam, sed est innata. Nam ab hoc naturalis dicitur, vt innuitur ad Roma. 2. c. ergo non habent præcepta legis naturalis aliquam pęnam adiunctam, sed solum præcepta iuris positiui, & sic cęremonialia, & iudicialia, quæ sunt positiua, habent adiunctas pęnas, & non pręcepta iuris naturalis. Sed
E obijcietur, quod pro transgressione præceptorum legis naturalis datur pęna æterna.

Dicendum, quod pęna datur pro omni peccato, quia iustum est omne peccatum puniri, cum malum culpæ non possit reduci in bonum, nisi per pęnam, quæ est quoddam bonum in quantum est iustè inflicta, & solum est ad reducendum malum in bonum, scilicet, ad supplendum defectum ordinis, causatum per malum culpę.

Ideo dicendum, quod sicut est de lege naturali esse iustum hoc vel istud, quod ipsamet ratio determinat ex principijs suis, ita est de lege naturali deberi aliquam pęnam cuilibet peccato, quia istud est innatum principijs rationis practicę, & nemo, qui considerat aliquid esse iustum, vel iniustum potest dubitare, an pęna sit debita pro peccato, & tamen an sit talis, vel talis pęna de-

debita, non est rationi innatum, nec deducitur manifestè ex principijs rationis practicę; ideo quod pro trāsgressione præceptorum legis naturalis aliqua pęna debeatur, ad legem naturalem pertinet: quod tamen debeatur pęna æterna, vel aliqua alia non est ex ipsis principijs rationis practicæ, ex quibus lex naturalis habet rationem debiti, sed ex Dei ordinatione. Ideo non debet apponi pęna aliqua præceptis legis naturalis in quātum talia sunt, nec etiam pōt.

Quare Christus apposuit pœnam æternam pro transgressione istorum Præceptorum.
Quæst. CLXXVIII.

QVæritur, quare Christus apposuit pœnam æternā pro transgressione istorum præceptorum: quia, vt communiter, omnia præcepta quæ sunt in lege Christi obligant de iure naturali; quia non sunt ibi cæremonialia, & iudicialia sicut in lege Moysi. Et pro transgressione istorum ponitur pœna æterna.

Dicendum, quod pro transgressione præceptorum legis naturæ, in quantum talia sunt, non competit aliqua appositio pęnæ: immo nec fieri potest. Si tamen illa efficiantur tanquam præcepta alicuius legis positiuæ, potest ibi pęna apponi sicut in lege positiua. Lex autem Christi est quædam lex positiua, quia ab eo data est, licet sit generalior omni alia lege, eo quod obligat omnes homines, & ibi ponuntur præcepta legis naturæ tanquam propria pręcepta istius legis, quia omne, quod ratio recta dictat obseruandum, Christus vult obseruari. Christus ergo potuit ponere pęnam, quia legislator erat, & posuit pœnam æternam. Et tamen adhuc non ponitur propriè in lege Christi pœna æterna tanquam pęna transgressorum, quia pœna apposita legi infligitur transgressoribus per ministros legis; nullus tamen de ministris legis Christi istam pęnam potest infligere, sed ipse solus. Ideo pęna æterna non apponitur legi Christi tanquam transgressori infligē da quandiu lex durauerit, siue quandiu homo durat sub lege, sed annunciatur tanquam infligenda post illam vitam, postquam homo desierit esse sub lege. Et apparet differentia: quia certæ pęnæ legum per ipsos executores legum infliguntur. Non ergo habet ista rationem pęnæ legis, sed est quędam pęna quasi pertinens ad alium forum. Item apparet hoc, quia si pęna ista apponeretur in lege, aut apponeretur pro nobis, scilicet, vt nos inferremus eam peccantibus, vel pro Deo, scilicet, vt ipse illam inferret. Non pro nobis, quia non possumus illam inferre. Non ēt pro Deo, quia pro ipso non est lex necessaria, quia ipse nō dirigitur lege posita, sed potius ipse est lex omnium rerū, ergo pęna æterna non fuit posita in lege Christi propriè tanquam pęnam, sed solum vt denunciatio quædam, ne homines temerè peccarent, putantes se impunè euasuros: pronuciatur ergo, vt timeant, & caueant.

An Iudæi peccarent per actum interiorem transgrediendo legem? *Quæst.* C L I X X I X.

QVæritur, cum Iudæi secundum legem Moysi solum prohiberentur quantum ad exteriora, & nō in actu interiori: an peccarent per actum interiorem. Et putabit aliquis, quod non, quia solum tenebantur obseruare legem sibi datam, & illa animum non prohibebat, sed manum. Dicendum, quod licet lex vetus propriè sumpta non prohiberet animum, tamen Iudæi peccabant etiam mortaliter in animo: licet actus non egrederetur foras, quia Iudæis non solum erant data præcepta iudicialia, & cęremonialia, sed etiam erant data præcepta naturalia, vt patet in decalogo, qui ante omnia eis datus est, immo istum solum Deus dedit per se, scilicet per Angelos, cetera autem per Moysen. Exod. 20. & Deuteronom. quinto cap. Ideo licet non essent ista præcepta naturalia propriè de lege Moysi, neque de aliqua lege particulari obligabant Iudæos, quia eis data erant. Immo etiamsi non fuissent data, obligarent, & antequam darentur, obligabant. Nam toto tempore præterito ante legem datam, obligabantur Iudęi, & omnes gentes ad totum Decalogum, quia alias non peccasset Cain occidendo fra-

F trem suum Abel, cum nondum esset data lex de non occidendo, & tamen ipse dixit se peccasse grauissimè, scilicet. Maior est iniquitas mea, quam vt veniam merear. Genes. quarto cap. Iudæi ergo peccarent faciendo contra legem naturalem, & tamen ratio naturalis non solum dicit esse peccatum in actu exteriori, sed etiam interiori; ergo peccarent per actum interiorem. Item peccarent Iudæi quantum ad præcepta cæremonialia, & iudicialia eligendo facere contra illa, quia licet illa non prohiberent animum, tamen contra ea volendo peccarent in quantum ista erāt specialiter data a Deo, qui non solum respicit exteriora, sed intuetur cor, primo Regum 16. cap. Etiam quia volendo contra illa, licet non facerent contra præcepta positiua, faciebant contra præcepta legis naturalis: quia velle contra bonam legem est malum velle, & tamen de iure naturali
G non solum est vetitum malum facere, sed etiam malum velle, quia vtrunque est contra rectam rationem. Et hoc idem dicimus circa leges politicas: quia licet legislator non possit nos obligare ad peccatum mortale, sed solum ad pęnam quandam, nos tamen facientes contra leges rectas politicas, non solum obligamur ad pęnam legis, sed etiam mortaliter peccamus, & dato, quod peccatum sit occultum, & non possit puniri per legem, mortaliter peccamus. Hoc tamen non prouenit ab ipsa lege positiua, quę non potest inducere obligationem ad peccatum mortale: ergo apparet, quod agens contra legem positiuam etiam agit contra legem naturalem, vel diuinam, quia ista sola inducit obligationem ad mortale. Sicut ergo transgrediendo legē positiuam mortaliter peccamus, ad quod non potuit nos obligare lex positiua: ita volendo aliquid con-
H tra ipsam: licet contingat istud non fieri: peccabimus quāuis ipsa non obliget nos, nisi ad actum exteriorem. Quia tamen agendo contra eam, agimus contra legem naturalem, & diuinam, quæ omne malum vetat, & quia ista non solum prohibet actum exteriorem, sed etiam interiorem, non solum peccabimus agendo contra legem positiuam, sed etiam volendo agere contra ipsam. Quod autem dictum est. s. quod sit peccatum mortale agere contra legem positiuam, licet de hoc dicēdum sit latè in libro nostro de quinque legibus, tamen dicendum pro nunc, quod nō est hoc generale, sed solum quando lex positiua continet aliquid, quod est naturaliter debitum determinatè, vel non determinatè, ita quod ipsa lex positiua importat quoddā nitium, quod etiamsi non esset positum a lege, ratio dictaret obseruari, est ergo peccatū mortale transgressio legis.
I Et hoc maximè est, quādo transgressio legis est directè in pręiudicium alicuius, quia nulli nocere est de iure naturali: nocere ergo alicui contra ius naturale est. Quamquam ergo modus nocumenti non determinetur de iure naturali, sed per legem positiuam, cum in illo constet proximum lędi, erit contra ius naturale istud facere, & sic erit peccatum mortale. Et dixi: determinatè, vel indeterminatè: quia aliquando ea, quę sunt de iure positiuo pertinent manifestè ad ius naturale: sicut leges positiuę vetant homicidia, & furta, quę expresse sunt contra ius naturale: ideo in talibus agendo contra ius positiuum determinatè agitur contra ius naturale: ideo non est dubium, quod sit peccatum mortale. Dicitur autem indeterminatè: vt quando aliquid non habet immediatè euidentiam ex principijs rationis, sed per quasdam longas deductiones, quę haben-
K tur ex experientia, vel ex communi existimatione, simul cum quibusdam principijs vniuersalib. iuris naturalis deducitur istud esse contra ius naturale. Sicut de iure naturali est, nemini esse nocendum, modi tamen nocumētorum non habentur ex iure naturali: quia isti sunt magis particulares, sed ex experientia, vel ex opinione cōmuni, aut multorum habetur, quod facere hoc, vel istud sit nocere proximo. Et tunc, vt isti modi sint certi determinantur per legem positiuam, vt patet de modis iniuriarum in verbis, & in reb. quia quod istud verbum, vel istud sit iniuriosum: vel tale signum, aut tale, solum hētur ex cōi existimatione omnium, vel multorum. Si ergo quis fecerit contra aliquē casum istorum determinatorum in lege de modis nocendi, peccabit mortaliter, nisi sit valde leue factum: & hoc, quia iste agit contra ius naturale. Et deducitur sic: oē nocumentū alicuius vitandum est, & malum est, sed facere

hoc

hoc vel istud assignatum est nocumentum: infertur ergo faciendum non est, & si fiat malum est. Maior est vniuersale documentũ iuris naturalis, & minor est habita per experientiam, & opinionem communem, & determinata per legem, & sic inducitur istud esse malum, & contra ius naturale. In talibus dicitur quis agere indeterminatè contra ius naturale, quia non potest induci ex utraque præmissa iuris naturalis istud esse malum, vel contra ius naturale. Sed ex altera ipsarum cum quadam particulari cognitione, vel opinione multorum, quæ est citra ius naturale. Et ideo etiam in talibus agendo, contra ius positiuũ erit peccatum mortale, vel esse poterit. Quod dico, quia aliquis casus poterit esse tam leuis, vel superuenire poterunt multæ circunstantiæ, quæ faciant non esse peccatum mortale. Alia autem sunt, quæ non deducuntur ex iure naturali determinatè, nec indeterminatè, nisi fortè remotissimè. Et sunt talia, quæ solum consistunt in quibusdam ceremonialibus, seu in quibusdam ceremonijs, quarũ omissio nulli facit præiudicium, & omittens habet pœnam a lege. Sicut sunt ordinatoria iudiciorum, vt quod formetur libellus aptus, vel ineptus, & ita de similibus: nam in his nulli præiudicium generatur directè, vel immediatè, & delinquens in his habet pœnam a lege. Ideo facere contra tales leges non est peccatum mortale, quia non est facere contra ius naturale. Verum est hoc, nisi fiat in contẽptum legis quia istud est contra ius naturale. Quia sicut esse subitum legi est iustum naturaliter, quia sine lege positiua non possent homines benè viuere: ita contemnere legem, vel legislatorem, contra ius naturale est. Apparet ergo ex dictis, quod Iudæi peccabant per actum interiorem, sed lex Moysi propriè sumpta non vetabat actum interiorem.

Quomodo Iudæi poterant putare, quòd lex non prohiberet actum interiorem, cum essent duo præcepta, quæ solum pertinent ad actum interiorem.

Quæstio CLXXX.

QVæritur, quomodo Iudæi poterant putare, quod lex non prohiberet animum: cum essent data illa duo præcepta de non concupiscendo, quæ solum pertinent ad actum interiorem. Dicunt quidam, quod hoc erat: quia ista non erant præcepta legis Moysi, sed naturalis. Lex autem propria ipsorum erat lex Moysi, siue lex vetus, quæ animum non prohibebat, vt ostensum est supra q. 177.

Dicendum, quod non stat. Quia aut Iudæi scirent distinguere, quæ erant propriæ præcepta legis Moysi, & quæ præcepta legis naturalis, aut nescirent. Si nescirent, crederent omnia propriè pertinere ad legem ipsorum, & sic crederent animum prohiberi per legem suam, quæ continebat illa duo præcepta de non concupiscendo. Imò putarent se teneri magis ad ista, quam ad cetera: quia ista, & totus Decalogus per Deum datus est, audiente populo, cetera autem per Moysen. Exo. 20. & Deuter. 5. Si autem scirent distinguere, cognoscerent vires istorum præceptorum naturalium, & sic scirent se obligatos ad illa: & generaliter quomodocunque dicatur, necesse erat, quòd Iudæi putarent se obligatos ad ista præcepta, cùm scirent illa sibi data a Deo, & tamen ipse nihil frustra dedit, ideo hoc non stat.

Dicendum ergo aliter, quòd Iudæi sciebant se obligatos ad illa præcepta, & tamen non putabant, quod per ista prohiberetur animus, sed solum manus. Sic enim dicit Augu. lib. contra Faustum: Pharisæi putabant tantummodo corporalem cum fœmina illicitam commixtionem vocari mœchiam. Demonstrauit autem Deus totalem concupiscentiam esse mœchiam, dicens: Qui viderit mulierem, &c. & subdit: Quod autem lex præcipit: non concupisces vxorem proximi tui, videbantur Iudæis intelligendũ de ablatione, & non de concubitu. Et sic vocabant ablationem concupiscentiam: quia illud auferre erat ex concupiscentia, & etiam si non sequeretur coitus, peccatum esse putabant istam ablationem. Aliter potest intelligi, quod Iudæi intelligebant per concupiscere signa exteriora concupiscentiæ, vt osculari, & amplecti, & tangere impudicè.

A Talia enim prohibita esse dicebant, idest sic exponebant: non concupisces, idest non facies signa concupiscentiæ. Et ita Nicolaus dicit, & communiter asseritur. Erat tamen iste error, ideo Christus eum abstulit.

Ad quid Christus posuit hic specialiter istud supplementum, qui viderit mulierem, &c.

Quæstio CLXXXI.

QVæritur, ad quid Christus posuerit hic specialiter istud supplementum scilicet qui viderit mulierem, &c. Nam in alijs iustum erat apponi, sicut suprà in præcepto de non occidendo: quia ibi expresè vetabatur homicidium, sed expresè non vetabatur ira. Ideo cõuenienter ibi ponitur: qui irascitur fratri suo, &c. & alia supplementa, hic tamen in lege expressum erant concupiscere mulierem esse peccatum. Ideo videtur frustra esse, quod Christus hic dixerit: qui viderit mulierem, &c.

B Dicendum, quòd Christus dixit hoc propter errorem Iudæorum. Quia licet lex vetaret concupiscentiam animi, Iudæi tamen putabant non vetari illam, vt dictum est præceden. quæstione. Vt autem tolleretur error, debuit hoc dici. Aliter potest dici, quod fuit hoc ad addendũ aliquid, quod ex lege nõ apparebat expresè, etiam si bene intelligeretur, quia ibi dicitur: non concupisces vxorem proximi. Per quod solum vetatur concupiscentia adulterij: quia cum vxore proximi adulteriũ est, & non alia species luxuriæ. Quia tamen inter species luxuriæ non est solum adulterium peccatum, nõ solum erat illicita concupiscentia adulterij, sed etiam cuiuscunque fornicationis. Et quia hoc non apparebat expresè ex illa lege, etiam si bene intelligeretur, Christus voluit tollere C errorem Iudæorum, qui putabãt solum desiderium adulterij esse peccatum. Et sic debuit ponere istud supplementum. Vnde ista duo motiua erroris tetigit Christus in isto supplemento.

De primo patet, quia dixit: iam mœchatus est in corde suo. Et non dixit simpliciter: Qui viderit mulierem ad concupiscendum, iam mœchatus est, vt innuat, quod non solum in coitu, aut in signis exterioribus concupiscentiæ sit peccatum, sed etiam in solo corde concupiscendo mœchatus est.

De secundo patet; quia dixit Christus hic: Qui viderit mulierem, & non dixit: qui viderit vxorem proximi: nam vxor dicit coniugium, mulier dicit sexum. Cum vxore autem proximi solum adulterium committitur, cum muliere autem omnes species fornicationis scilicet incestum, stuprum, adulterium, raptus, fornicatio simpliciter, D & etiam innaturalis: sicut dicitur ad Rom. 1. quod fœminæ eorum mutauerunt vsum naturalem in eum, qui contra naturam est. Et sic dicendo mulierem, innuit omnem speciem fornicationis esse vetitam. Conuenientissimè ergo Christus fecit istud supplementum, vt omnem fornicationem, & desiderium eius ostenderet esse peccatum. Verum est autem, quod alij modi fornicationis sunt, qui nõ sunt cum fœmina, & tamen vt Christus honestius loqueretur, expressit solum de fœmina. Quia satis ex hoc innuebatur, quod si contactus fœminæ, quæ naturalior est, peccatum esset: omnis alius erit grauior, ideo non fuit opus amplius aliquid dicere.

Considerandum circa ea, quæ dicũtur hic de mœchia, & concupiscentia, quòd motus ad libidinem, aut delectationem veneream aliquando est solum passio, & aliquando peccatum in actu. Quando est peccatum solemus illũ vocare luxuriam, quia luxuria est nomen peccati, & signi E ficat peccatum prout est in opere. Quando autem consideratur, vt passio solum, aut est solum ad experiendam delectationem illam, ad quam natura mouet absolutè, nõ determinando modum, nec obiectum, vel determinando modum, & obiectum in generali, vt quod sit ad fœminã, aut est omnino modus determinatus, vt ad hanc fœminã potius quam ad aliam.

Primo modo solemus vocare concupiscentiam.

Secundo modo vocamus amorem. Et istæ nominationes sunt quantum ad modum assuetum a nobis: secus autem de distinctione eorum secundum Philosophos, de

qua

quæ nunc non est insistendum. Et ratio huius diuersitatis est, quia qui mouetur ad delectationem veneream in generali, non considerando modum istum, vel illum, mouetur ex desiderio experiendi delectationem illam: ideo dr concupiscere, vel concupiscentia. Si autem moueatur ad obiectum determinatum potiusquam ad aliud, non videtur agere precipuè ex desiderio experiendi delectationē veneream, sed quia obiectum mouet ipsum ad se propter quoddam bonum, quod in ipso iudicatur. Ideo sic motus amans dicitur: quia propter amatum mouetur ad libidinem, de vtroque istorum prout est passio nunc dicendum non est. Dictum fuit enim aliquid 2. Reg. 13. & magis latè in nostro de amore, & amicitia, parte prima, & fortè dicetur aliquid ad Rom. 7. De Luxuria autem prout peccatum est in actu consistens nunc dicendum est. Et est primo dubium de Luxuria quantum ad nomen suum, & ad materiam.

An Luxuria dicatur solum de concupiscentijs venereis, vel etiam de alijs delectationibus.
Quæstio CLXXXII.

Quæritur, an luxuria dicatur solum de concupiscentijs, & delectationibus venereis, vel de aliquibus alijs delectationibus, aut passionibus. Aliqui dicunt, quod de multis rebus dicatur, quia dicit Aug. lib. Confessionum, quod luxuria abundantiam, & satietatem se vocari cupit. Satietas tamen pertinet ad cibos, & potus: quia idem est, quod saturitas: abundantia autem ad diuitias, quia diues solus est, qui temporaliter in omnibus abundat: eo quod cetera bona continentur in diuitijs, quia pecuniæ omnia obediunt: Eccl. 10. ergo luxuria non est solum circa concupiscentias, & delectationes venereas.

Primum arg. *Lib. 2. c. 6.*

Item videtur, quod dicatur luxuria de ebrietate: quia Prouer. 20. dicitur: Luxuriosa res est vinum, & tamen vinum pertinet ad delectationem potus, & cibi, in quo peccatur per ebrietatem: ergo maximè dicetur luxuria de cibo, & potu.

Secundū arg. Item luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed voluptas libidinosa non solum est in venereis, sed etiam in multis alijs: ergo non est solum luxuria circa venereas delectationes, & concupiscentias.

Dicendum, quod luxuria a luxu dicitur. Est enim luxus superfluitas, vel solutio. Ideo luxuriosus dicitur solutus, vel superabundans. Vnde Isid. lib. Etymo. dicit: luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Nihil tamen est, quod magis hominem soluat, quàm delectationes venereæ: quia illæ maximè subtrahunt hominem a quadam rationis consistentia. Ideo circa venerea, luxuria præcipua dicitur: licet etiam de multis alijs rebus dici possit, & interdum dicatur. Vnde Aug. loquens de luxuriosis lib. de vera religione dicit, quod qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem, sed seminatio carnis fit p voluptates venereas: ergo ad istas maximè pertinet luxuria. Vnde obtinuit vsus, quod absolute prolato isto nomine solæ venereæ delectationes, & concupiscentiæ intelligantur, ex adinuentione autem poterit accipi pro multis alijs.

Lib. 10. cap. 11.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod sicut temperantia consistit principaliter, & propriè circa delectationes tactus, & gustus, & maximè adhuc circa delectationes tactus, vt dicitur 3. Ethic. c. de temperantia, & deinde per quādam similitudinem trahitur temperanna ad quasdā alias materias, vt ad delectationem, quæ est in videndo, & audiēdo, & odorando, vt ibi dicitur. Et tamen ostenditur ibi, q non propriè intemperatus dicatur homo secundum istas quia temperantia est circa delectationes illas, in quibus communicamus cum bestijs, & tamen bestiæ in solo tactu, & gustu delectantur. Nam visus, & odoratus, & auditus non causant in eis delectationem per se, sed inquantum ad consequendum delectabile gustus, & tactus, ordinantur. Ita ergo luxuria de multis dicitur, sed principaliter consistit in venereis voluptatibus, eo quod in his maximè homo resoluitur ab ipsa virili firmitate, & statu quodam in ratione. Secundariò autem dicitur luxuria de quibuscunque alijs ad superabundantiam pertinentibus. Vnde ad Gala. 5. cum enumerantur fructus carnis ponitur luxuria ibi, & dicit glo. quod luxuria est qualibet superfluitas.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd vinum dicitur res luxuriosa vno modo inquantum pertinet ad superabundātiam: quia facile est hominem excedere in vino, & capi ab eo propter dulcedinem suam. Ideo admonemur non respicere ad istud, dicente Salomone: Ne intuearis vinū cum flauescit, & resplendet in vitro color eius: ingreditur blande, sed in nouissimo mordebit, vt coluber: Prouer. 23. Vel dicitur luxuriosum, quia ad luxuriam causam præstat. Quia licet multa ad luxuriam moueant, vinum est de potissimis. Et isto modo magis propriè intelligitur, quòd vinum sit res luxuriosa. Ita enim Hiero. accipit dicens: Venter mero æstuans facile despumat in libidinem, & habetur 16. dist. c. venter. Et Prosper dicit, quod luxuriam facit, & nutrit vini perceptio nimia, & non naturata. dist. cap. Luxuriā. Hoc innuit Apostolus ad Eph. 5. nolite inebriari vino, in quo est luxuria, id est ex illo sequitur luxuria.

Ad 3. ar. Ad ternum dicendum, quòd licet voluptas libidinosa inueniatur, & dicatur in alijs materijs, hoc tamen nomen præcipuè venereæ delectationes accipiunt: quia in eis specialiter dicitur esse libido, sicut delectationes sunt in omnibus sensibus, & adhuc maiores in intellectu. Et tamen propter cognitas esse a vulgaribus solas delectationes corporeas, & illas maximè percipi, has solas delectationes esse putant, vt dicitur 7. Ethi. circa finem. Libido autem maximè inuenitur in venereis, vt dicit Aug. 14. de Ciui. Dei. In eis igitur luxuria magna esse dicitur: De his S. Tho. q. 153. art. 1. in 2. 2.

Cap. 15. et 16.

An omnis actus luxuriæ sit peccatum.
Quæst. CLXXXIII.

Primum arg. Quæritur circa luxuriam, an omnis actus luxuriæ sit peccatum. Quidam dicunt, quod non possit esse aliquis actus luxuriæ sine peccato: quia nihil videtur impedire rationem, nisi peccatum. Omnis tamē actus venereus maxime virtutem impedit: ergo semper peccatum est. Sic dicit Aug. lib. soliloquiorū: nihil esse sentio, q od magis ex arce deiciat animum viri, quàm blandimenta fœminea, corporumq́, ille contactus. Hoc tamen inuenitur in quolibet actu venereo quātuncunque illum honestare velimus: ergo nullus venereus actus sine peccato erit.

Lib. 1. ca. 10.

Secūdum arg. Item vbicunque inuenitur aliquid superfluum, per qd receditur a bono rationis, istud viciosum est, quia virtus corrumpitur per superabundantiam, & defectum, quæ sunt extremitates. 2. Ethic. Et hoc, quia ipsa virtus consistit in medio, vt patet ibidem. Rationi autem medij extremum opponitur. In quolibet tamen actu venereo sunt superabundantiæ delectationis absorbentis rationem, vt dicitur 7. Ethic. c. de delectatione. Quod impedimentum est, quod est esse prudentem, delectationes habere, & quanto magis gaudet, scilicet, magis impeditur a virtute. Et ponitur exemplum ibi scilicet, Puta ea, quæ venereorum: nullum enim vtique posse intelligere in ipsa. Istud autem est maxime distrahere a ratione, quia in ceteris vitijs rationis actus manet, & si paruus, in venereis autem nullus. Vnde Hiero. dicit, quòd in isto actu, spiritus Prophetiæ non tangebat corda Prophetarum. In quo innuit, quòd in cibo, & in potu, & ceteris actibus solebat Deus tangere corda Prophetarum, ita vt dum ista facerent illūstrarentur a Deo, & prophetarent, & tamen in actu venereo non tangebat corda illorum. Per quod innuitur, quòd delectatio venerea maxime tollit vsum rationis. Peccatum tamen solum est ex hoc, quod est contra rectam ratione: ergo in quolibet venereo actu erit peccatum.

Cap. 6. *Cap. 11.* *Referen. 32. q. 2. c. cōnubia.*

Tertium arg. Item causa est maior, quàm effectus suus, sed peccatū originale in paruulis trahitur a concupiscentia, & tamen actus venereus sine concupiscenna nunquam esse poterit, vt ait Aug. lib. de nuptijs, & concupiscentia: ergo a fortio ri venereus actus non erit sine peccato.

Lib. 1. ca. 24.

Dicendum, quod non est verum, quòd omnis actus vene-

venereus sit peccatum. Nam circa venerea est materia temperantiæ, nam temperantia potissima est in delectationibus tactus, quæ ad venerea pertinent. Et tamen in qualibet materia virtutis moralis est dare benè agere, & malè agere, cum sit ibi medium, & extrema: ergo non semper erit peccatum in venereis. Amplius considerãdum, quod peccatum in actibus humanis est id, quod contra rationẽ est, habet autem ordo rationis, vt ordinet quamlibet rem in suum finem conuenientem sibi. Ideo non est peccatum si homo vtatur per rationem rebus aliquibus ad finem, ad quem sunt modo, & ordine conuenienti, dum tamen finis ille sit aliquid verè bonum. Hoc autem dicitur: quia etiam circa malos fines præsuppositos contingit inueniri media, quæ directè deducantur in illos fines, & ista deductio, & ordinatio per actum rationis fit, quia sola ratio ordinat. Et sic pertinet aliquo modo ad prudentiam. Vnde tales vocat Arist. 6. Ethi. in fine astutos, licet non propriè prudentes: quia prudentia non est sine virtute. In eadem tamen vi animæ sunt prudentia, & astutia. Isti ergo licet ordinent res in finem suum, & conuenienti modo secundum exigentiam illius finis: quia tamen finis ille non est aliquid bonum, peccatum est in opere. Si tamen finis sit aliquid verè bonum ordinando in ipsum id, quod ad ipsum est modo conuenienti, non est peccatum. Sic autem est de actu venereo: nam sicut bonum est, quòd conseruetur natura vnius indiuidui, ita bonum, immo melius conseruari naturam speciei totius humanæ: quia quanto bonum est magis vniuersale, tãto est amabilius, & diuinius, 1. Ethi. Indiuiduum autem conseruatur per cibum, & potum. Et propter hoc sumere cibum, & potum inquantum competit saluti corporis non est peccatum. Ita ad cõseruationem speciei est vsus venereorum determinatus, nec est alia via. Ideo vsus venereorum inquantum ordinatur ad cõseruationem speciei obseruato debito modo, & ordine, & ceteris circunstantijs suis sine peccato erit.

Item si vsus venereorum esset semper malus, creasset Deus aliquid, quod esset verè malum. Quod falsum est, quia omnia ab eo facta erant valde bona: Gen. 1. Deus tamen potentiam, & organa, & inclinationem, & materiam, & singula alia ad venerea dedit: ergo venerea secũdum se non sunt mala. Et sic aliquando est vsus venereorum sine peccato. Aliàs daretur aliquid totaliter ociosum in natura, quod non conuenit, & maximè in homine, qui est species perfecta.

Item Deus formauit fœminam, vt daret eam in adiutorium viro, dicens non esse bonum hominem esse solum. Et tamen fœmina nõ ordinabatur principaliter nisi ad generationem. Nam si ad aliam societatem vitæ, vel cogitationem fuisset formata, non formaretur fœmina, sed alius vir, qui magis conueniret cum Adam, & esset perfectior secundum naturam. Et tamen formata est fœmina: ergo fuit propter generationem per concubitum. Nam fœmina in eo, quod talis ad nihil aliud est, quia quodlibet aliud poterat fieri per solos viros, nisi istud. Et tamen si nõ fuisset necessitas fœminæ aliqua in vniuerso potius Deus creasset omnes viros, & nullam fœminam, & tamẽ creata fuit: ideo ad procreationem prolis fuit. Et hoc significatur ex verbis Dei, Gen. 2. Faciamus ei adiutorium simile sibi, i. adiutorium ad procreandum, quod vir solus non posset. Et ob hoc dicit Arist. 1. Polit. c. 1. quòd fœmina non est pars alicuius communicationis, nisi naturalis, quæ est propter simile tertium derelinquere, idest, ad gignendum. Vnde improbat positionem illorum, qui dixerunt fœminam esse extremum communicationis despoticæ, ponentes fœminam esse seruum. Dicit autem Arist. quod non; quia natura fecit vnum ad vnum, & non vnum ad plura, sicut ars faciẽs gladium delphicum pro paupere, qui erat ad scindendum, & ad ferrandum, sed fœmina est ad communicationem naturalem: ergo non est naturaliter ad cõmunicationem despoticam, scilicet, vt sit seruus naturaliter. Deus ergo fœminam formauit ad procreationem prolis, quæ est per coitum. Et sic non erit peccatum semper in venereis, cum Deus hoc instituerit.

Item viro, & fœmina a principio conditis Deus dixit: crescite, & multiplicamini, et implete terram: Gen. 1. Hoc autem non poterat esse, nisi per concubitum procreando

A prolem: ergo non solum concubitus erat homini licitus, sed etiam erat necessarius, & sub præcepto. Aliquis dicet, quòd hoc verum fuit pro tempore illo, quo homo mansit in innocentia, quia tunc fuisset coitus sine concupiscentia, & nuptiæ honorabiles, vt August. dicit, nunc verò totum è contrario agitur propter peccatum hominis. Nam coitus sine concupiscentia magna non fit, & iam non honorabilis, sed nihil magis in rebus humanis erubescendũ est. Et hoc est, quod homines maximè occultant, quia de hoc maximè erubescunt tanquam de re inhonesta: ergo iã nõ erit coitus sine peccato, licet ante peccatum Adæ esse potuisset.

Dicendum, quòd sicut ante peccatum fuisset concubitus sine peccato, & ita & nunc est: quia concubitus nunquam fuit, nec est bonus, nisi propter necessitatem prolis

B præcipuè, & tamen post peccatum Adæ fuit tanta necessitas procreandi prolem sicut ante peccatum: ergo etiam post peccatum erit coitus licitus. Ipsum ergo peccatum Adæ non fecit coitum esse illicitum, quia eodem modo faceret, quòd vsus ciborum, & potuum esset illicitus, cum ipse in cibo peccauerit, & hoc falsum est. Solum ergo fecit peccatum Adæ, & coitus non esset ita honestus, & mundus, sicut si mansisset homo in innocentia, non tamẽ fecit, quòd omnis coitus esset peccatum.

Item patet: quia sicut ante peccatum Adæ Deus dixerat ei, & fœminæ: crescite, & multiplicamini, Genes. 1. Ita & post peccatum, immò & post plurima peccata hominum, propter quæ Deus penè omne viuens deleuerat, Deus dixit hominibus: Crescite, & multiplicamini, Gen. 9. quod fuit post diluuium: ergo concubitus tunc non so-

C lum erat licitus, sed etiam sub præcepto.

Item patet: quia Deus instituit matrimonium, cuius actus est carnalis copula, dicens ostensa fœmina. Propter hanc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori suæ, & erunt duo in carne vna, Gen. 2. Istud tamen non intelligebatur ante peccatum Adæ, quia nullum matrimonium pro tunc futurum erat cum homo ipsa die, qua creatus est, de innocentia cecidisse dicatur: ergo post peccatum erat licitus coitus.

Item patet: quia Christus approbauit matrimonium, & reprobauit libellum repudij, & adulterium, & fornicationem, infra in litera, & inf. 19. Si tamen omnis coitus malus esset, etiam ipsum matrimonium esset malũ: quia ad hoc ordinatur; ergo coitus non est malus.

Item Apostolus 1. Corin. 7. dicit. Bonum esse virginem

D manere in virginitate, & etiam bonum est eam tradere nuptui. Etiam dicitur ibi, quòd vnusquisque habeat vxorẽ suam propter fornicationem, scilicet, vitandam, & quod coniuges non se fraudent debito, & tamen si coitus esset de se malus, & malum esset tradere virginem nuptui, & vxorem habere, & ei debitum reddere: ergo malus non est coitus.

Item propter hoc Manichæi inter cetera condemnati sunt, quia nuptias condemnauerunt dicentes, nullum posse saluari, nisi in virginitate manentem: Eccles. autem diffinit virgines, & viduas, & coniugatas, & omnes status communiter posse habere vitam æternam. Vt patet extra de summa trinit. cap. firmiter. §. virgines quoque: ergo coitus licitus est.

Item si esset coitus illicitus, hoc est, quia vel esset cõtra

E naturam, vel contra rationem, vel contra consuetudinẽ, quia non sunt alij modi, quibus aliquid sit illicitum. Coitus tamen non est contra naturam: immo natura maximè inclinat ad ipsum propter suam conseruationem. Non est etiam contra rationem: quia ratio dictat debere conseruari naturam, quæ tamen non potest conseruari sine coitu: ergo iudicat debere esse coitum. Non est etiam contra consuetudinem, quia nihil tam consuetum est, quam cibus, & potus, & venerea, non solum apud homines, sed etiam apud omnia animantia perfecta. Sic dicit August. in lib. de bono coniugali. Satis responsum est hæreticis, si tamen cupiunt non esse peccatum, quod nec contra naturam committitur, nec contra mortem, nec contra præceptum. Et loquitur ibi de actu venereo non solum simpliciter, sed etiam quantum ad multas vxores, quas sancti patres habuerunt, sicut Abraham, & Iacob, & Dauid. Et

idem

idem est dicere esse contra præceptum, & contra rationē: quia omne, quod contra præceptum est, contra rationem est, quia ratio dictat debere obedire præcepto.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quòd licet actus venereus rationis vsum aliquo modo impediat, non est propter hoc illicitus. Quia impedire virtutem, siue actum rationis stat dupliciter, aut quantum ad statum communē, aut quantum ad statum perfectum. Impedire quantum ad statum communem est facere, quòd virtus nullo modo possit esse, impedire quantum ad statum perfectum est facere, quòd virtus non habeat totalem perfectionem, & tamen quòd maneat in aliquo esse, saltem in communi statu.

Primo modo non potest impediri virtus, nisi per peccatum: quia est sibi oppositum, & hoc modo actus venereus non impedit virtutem, cum homo possit manere in charitate, & in quacunque alia virtute, vtendo actu venereo cum vxore secundum regulam rationis.

Secundo modo potest impediri virtus per aliquid, quod non est peccatum, sed est minus bonum, quàm ipsa virtus. Quia sæpè sunt aliqua bona disperata, quæ nō potest homo simul prosequi, sed vnum prosequendo oportet alterum dimitti. Et quia vnum illorum est minus bonum, quàm alterum, si homo vnum prosequatur, dimittit alterum, vel impeditur in eo. Et sic vnum bonum impedit alterum. Hoc modo actus venereus impedit virtutem, scilicet, non quòd illam tollat, sed quia non permittit eam esse in gradu excellentissimo. Sic enim dixit August. Nihil esse sentio, quod magis ex arce animum deiciat, i. ex perfectione virtutis, vel contemplationis, & non dixit, quòd deiciat animum a virtute, sed ab arce, per quam significatur eminentia virtutis, & altitudo, & sic bonum virginitatis, quod maius est, impeditur per bonum matrimonij, quod est minus, & bonum vitæ contemplatiuæ impeditur per bonum vitæ actiuę, quod minus est. Sic dicitur Aug. in lib. de bono coniugali. Sicut bonum erat, quod

Cap. 8. Martha faciebat occupata circa ministerium virorū sanctorum, sed melius, quod Maria, audiens verbum Dei. Ita etiam bonum Susannæ in castitate coniugali laudamus, sed bonum viduæ, & magis Mariæ virginis anteponimus.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd in venereis est magnitudo delectationis sensibilis potiusquam in alijs actibus sensitiuis, & tamen non propter hoc est maior superabundantia hic, quàm in alijs, quia superabundantia dicit vitium, cum dicat excessum a medio, in quo est recta ratio. Et omnis talis excessus malus est.

Pro quo sciendum, quòd superabūdantia, & defectus accipiuntur per habitudinem ad mediū: ipsum verò medium non accipitur secundum æqualitatem quantitatis. Quia sicut medium in calceis non est secundum æqualitatem quantitatis, quia tunc pro omnibus hominibus essent calcei æquales, sed secundum proportionem ad pedem cuiuslibet hominis, ita, vt quidquid est vltra pedem sit superabundantia, & quidquid citra pedis magnitudinem sit defectus.

Ita & in omnibus passionibus, & operabilibus moralibus. Nam in cibo non est idem medium omnibus hominibus, sed cuilibet secundum proportionem exigētiæ corporis sui. Sic dicitur 2. Ethi. quòd non est idem medium Miloni, & Trierarchæ. i. magistro nauium: vel etiam magistro gymnasiorum: quia Milo abundantissimè comedebat, quia corporis sui qualitas hoc exigebat: Trierarchæ propter leuitatem corporis paucus cibus sufficit. Et quia ista proportio consideratur solum secundum rationem, quia nulla alia potentia sensitiua hoc cognosceret, dicitur medium in moralibus esse secundum rationem, & non secundum quantitatem, idest quòd sola ratio determinat quid est, quod medium est, & conueniens in qualibet materia & operatione. Et ita licet delectatio venereorum secundum quantitatem excedat omnes delectationes sensitiuas, tamen secundum habitudinem rationis, non semper excedit scilicet qn̄ fuerit actus venereus regulatus a ratione. Nam tunc magnam, aut paruam delectationem sequi; per accidens est, & nō repugnat rationi: quia aliàs fęlicitas vitæ æternæ, in qua est maior delectatio, quam cogitari possit, vitium esset propter excessum. Et tamen

F falsum est, cum ibi sit summum bonum: et licet sit delectatio maxima non est contra rationem. Ita in venereis: nam non pertinet ad rationem, quantum sensus exterior in venereis delectetur, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Et hoc etiam prouenit: quia non est in potestate nostra, quantum sensus delectetur, sed prouenit ex dispositione corporis. Sicut etiam est in cibo, & potu, quia aliqui magis, & aliqui minus delectantur secundum quòd habent gustum magis, vel minus dispositum: quod autem non subijcitur rationis imperio, & potestati: ad peccatum non pertinet, nec ad meritum. Est tamen speciale circa venerea: quia licet propter corporalem dispositionem quidam magis, & quidam minus delectentur, sicut fit in gustu: tamen in omnibus hominibus est concupiscentia, & delectatio venereorum cū quadam rebellione ad rationem, magis quàm gustus, aut

G aliquis alius sensus. Et hoc ex pęna consequente omnes homines propter peccatum Adæ conuenit inquantū ratio rebellis Deo meruit carnem sibi habere rebellem, vt dicit August. 13. de Ciuit. Dei. Et hoc specialiter circa venerea factum est: nam gustui non fuit data talis rebellio. Vnde manet semper hoc, quòd etiam siquis per solam rationem impellatur ad venerea, vtpote in viro, qui solum vult reddere debitum vxori, quando ipsa concupiscentia insurrexerit, quam in actu venereo necesse est semper esse, mouetur cum quodam furore: ac si nulla ratio præcessisset, & hoc est quia concupiscentia illa in actu suo non potest regi. Vnde potest cohiberi ne insurgat: vel si insurrexerit possumus ei non consentire. Et tamen si permisimus semel ipsi concupiscentiæ operari, impossibile est, quòd eam moderemur, quantumcunque fuerit quis vir excellētissimus in virtute. Quia illud est iam naturale concupi-

H scentiæ venereorum, ideo non est possibile hoc auferri, nisi per eum, qui istud in pœnam nobis inflixit. Quod autem in delectatione venerea tollatur omnis actus rationis, ita quòd nihil ibi quisquam intelligat, non ostendit istam delectationem esse contrariam virtuti: quia non est contrarium virtuti, quod actus rationis aliquando intermittatur. Alioquin nunquam homo dormiret, quia ibi omnino cessat actus rationis propter vehementiam concupiscentię, quæ cum furore quodam mouetur, vt dictū est. Et cum homo se vni rei intensæ tradiderit non potest alteri intendere, sicut dicitur 10. Ethi. quod delectationes seipsas impediunt. Ideo siquis vni intendat, non potest alteri intendere nisi valde remissè. Vnde dicitur, quod non sunt boni agonizatores, quando aspicientes eos possunt comedere legumina. Quasi dicat. Si esset magna delectatio aspiciendo agonizantes non posset aspiciens intendere al-

I teri delectationi, maximę tam paruæ, sicut est in comedēdo legumina: quia totus absorberetur a delectatione videndi agonizantes. Si ergo potest delectabiliter legumina comedere, modicum delectatur in videndo agonizantes. Ita est de venereis, quia ibi est vehemens delectatio sensitiua: ideo non potest in præsentia eius intendere quis ad aliam. Et tamen, quod ita vehemens videatur nō prouenit sibi omnino ex conditione obiecti, sed potius ex pęnalitate quadam nobis inflicta: ita vt concupiscentia ista moueatur cum quodam furore, & inobedientia ad rationem.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quod licet ex concupiscentia proueniat peccatum originale, non est semper peccatum in coitu: in quo semper est concupiscentia, cum illa sit prę ter intentionem nostram, nec possumus ei dominari: ideo non imputatur nobis: sic dicit Aug. 13. de Ciuitate Dei, quòd

K ex concupiscentia carnis, quæ regnat non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur originali obligata peccato. Vnde non sequitur, quod in illo actu sit semper peccatum, scil. quod in eo sit specialiter aliquid deriuatum a peccato primi parentis. De his sanctus Thom. secundæ quæst. 153. art. 2.

An aliquando actus venereus possit esse peccatum.

Quæstio CLXXXIV.

Primum arg. QVæritur, an aliquando actus venereus possit esse peccatum. Dicunt quidam, quod nunquam est peccatum,

tum, quia per actum venereum mittitur semen, quod est superfluum alimenti: vt patet per Arist. lib. de generatione animalium: in emissione tamen aliarum superfluitatũ nullum est peccatum: ergo nec in actu venereo erit.

Secũdum arg. Item quilibet potest licitè vti eo, quod suum est: sed in actu venereo homo non vtitur, nisi re sua, nisi fortè in adulterio, vel raptu: ergo non erit peccatum in luxuria, nisi in adulterio, & raptu.

Tertium arg. Item omne peccatum habet aliud peccatum oppositũ: quia vt dicitur 2. Ethi. tres sunt dispositiones scilicet medium, & duo extrema, & vtrunque extremum est vitiũ. Et opponuntur extrema ipsa medio, & etiam inter se. Et sic cum omne peccatum opponatur alicui virtuti, etiam opponitur alicui peccato. Luxuriæ tamen nullum peccatum opponitur, quia defectus circa luxuriam non est peccatum: immo potius est laudabile abstinere ab ea omnino: ergo luxuria non est peccatum.

Dicendum, quod licet actus venereus interdum sit licitus, vt ostensum est præcedẽ. tamen luxuria semper nominat peccatum, eo quod luxuria dicit excessum, & dissolutionem quandam. Et sciendum, quod quanto actus venereus est circa res magis necessarias, tanto potest in eo esse grauius peccatum, si ordo rationis non seruetur. Ratio huius est, quia quanto aliquid est magis necessarium maiori desiderio ferimur in istud, & magis de illo cupimus, & sic magis continget ibi esse superabundantiam, siue in quantitate ex parte obiecti: quia accipimus plus de illo, quàm debemus: siue ex parte desiderij: quia ferimur desiderio feruentiori, quàm debemus: superabundantia tamen peccatum est. In rebus autem non necessarijs, aut non tam necessarijs non ferimur tanto desiderio: ideo nõ contingit ibi fieri superabundantia, sicut in rebus multũ necessarijs. Ideo in eis erit maius peccatum, si non attendatur ordo rationis. Sic est in venereis, quæ sunt maximæ necessitatis propter conseruationem speciei. Ideo debet attendi maximè ordo rationis circa vsum venereorum, ne fiat ibi aliquid, quod sit contra ordinem rationis, quia istud erit vitiosum. Pertinet igitur ad rationem ordinare modum in venereis circa quantitatem, & alias circunstãtias: ergo si omittatur erit peccatum. Et maximè apparet hoc: quia etiam si non sit respectus aliquis ad legem Dei prohibentem interdum venerea, sed ad solam rationem apparet manifestè peccatum sæpè esse in venereis. Nam venerea ad nihil aliud sunt naturaliter, nisi ad procreationem prolis, cum ergo venerea interdum taliter exerceantur, quod sit impossibile inde prolem generari, sicut patet in mollitie, & in quibusdam alijs coitibus: ergo ibi peccatum erit, quia contra intentionem naturæ fit. Et tamen quandocunque erratur contra naturam in quocunque genere vitij grauissimum peccatum est, eo quod natura est regula magis certa, & inuariabilis, quàm ratio humana. Etiam quia ille, qui contra naturam agit, non solũ conditiones rationis destruit, sed etiam principia: quia ratio assumit principium ex eis, quæ secundum naturam sunt, quia illa sunt præsupposita, & præexistentia, & habentur sine inquisitione, & tamen error circa principium in speculatiuis est valde grauior, quàm circa conditiones. Ita etiam in moralibus. Ideo contra naturam agere peccatum graue est, siue in venereis, siue in alijs.

Item in ipso coitu, qui potest esse ad prolis procreationem, etiam potest accidere error contra intentionem naturæ. Nam natura inclinat ad hoc pro conseruatione speciei, & tamen sæpè aliqui propter desiderium delectationis venereæ procurant non gigni prolem. Sicut patet de illis, qui cognoscentes fœminas fundunt extra vas humorem seminalem, vt non sequatur conceptus. Sicut dicitur Gen. 38. de Onam filio Iudæ, qui semen fundebat in terram. Alij autem venena sterilitatis procurant, vt semper liceat frui delectabili venereo, & ista est libido crudelis. Alij etiam propter abundantiam coitus pereunt. Et sic per id, per quod deberet conseruari species, pereunt indiuidua, & consequenter perit species, quæ in solis indiuiduis existit. Et sic in illis, & similibus peccatur in venereis contra naturam. Ideo etiam sola ratione naturali existente absque diuina lege, & humana contingeret peccata esse in venereis, & sic in luxuria peccatum est. Immo

A proprie accipiendo, luxuria semper peccatum est: quia ex modo accipiendi nostro semper dicit luxuria excessum quendam ad rectam rationem. Ideo licet venerea non vetentur generaliter in scriptura. Luxuria tamen semper vetatur. Vnde Gala. 5. luxuria ponitur inter opera carnis, & dicitur ibi, quòd qui talia agunt regnum Dei non consequentur, & tamen non impeditur homo a consecutione regni Dei, nisi per peccatum mortale: ergo luxuria innuitur ibi semper esse peccatum mortale, & ob hoc non solum in sacra Scriptura ipsa vetatur, sed etiam id, quod ex causa eius est. Sic dicitur ad Ephe. 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria, idest quod præstet causam luxuriæ. Et sic ebrietas licet mala sit, non prohibetur ibi principaliter propter se, sed magis propter luxuriam, cui causam præstat.

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod semen non est simpliciter
B superfluum: immo est summè necessarium, cum sine eo non fiat procreatio prolis. Vnde magis necessarium est semen, quàm cibus: quia cibus conseruat indiuiduum directè, licet per accidens conseruet speciem, Semen autem directè conseruat speciem: & tamen bonum commune maius est bono particulari: primo Ethi. Apparet etiam, quod circa ea, quæ sunt superflua, natura nullam curam facit, nisi vt illa expellat tanquam sibi contraria, & nociua, & tamen circa semen facit magnam curam in generatione illius. Et patet: quia maior perfectio requiritur ad generationem seminis, quàm ad generationẽ sanguinis, in quo est præcipuè vita animalis. Nam ad generationem sanguinis sufficit quæcunque potentia digestiua: ad generationem autem seminis non sufficit, sed requiritur potẽtia digestiua adiuta calore perfecto. *Semẽ est perfectius sãguine, & qualiter natura de illo curat.*

Vnde temporibus illis, quibus in homine incipit calor
C perfici, & procreantur pili, qui sunt signa abundantis caloris. incipit in masculo generatio seminis, & in fœmina generatio menstruorum, quæ sunt ei loco seminis, & ob hoc ortus pilorum attestatur potentiam generandi, & ideo vocantur puberes, in quibus ista signa apparent, vt ait Isid. 11. Etymo. & extra de spon. impub. cap. Puberes 3. & sic perfectior calor requiritur ad generationem seminis, quàm sanguinis.

Maior ergo cura est naturæ circa semen, quàm circa sanguinem, & ex hoc sequitur, quod semen erit perfectius, quàm sanguis: quia quod requirit causam perfectiorem ad sui productionem, perfectius est, quàm id, quod sufficit produci a causa minus perfecta. Superfluum tamen non est aliquid perfectum, sed imperfectum, & quod natura respuit: ergo semen non est aliquid superfluum.

D Item, si esset semen aliquid totaliter superfluum non debilitaretur natura in emissione illius; sed magis confortaretur; quia non perderet aliquid quod ad eum pertineret, sed quod ei nocebat, sicut in depositione vrinæ, & stercoris: & tamen debilitatur natura generaliter in emissione seminis. Nam plus debilitatur in emissione seminis, quàm sanguinis plusquàm quadragesies, vt ait Auicenna. Non est ergo semen aliquid superfluum. Est ergo semen aliquid necessarium simpliciter, & tamen vocatur superfluum; non simpliciter, sed superfluum alimenti: Nam totum, quod suscipitur ad seminis generationem est superfluum respectu alimenti, scilicet: quia non conuertitur in substantiam animalis, sicut alimentum, vel est superfluum respectu conseruationis indiuidui, licet non sit superfluum respectu speciei. Nam ita posset vocari sanguis superfluus respectu speciei, sicut semen, respectu in-
E diuidui. Et tamen, quia est in indiuiduo, cui est necessarius, & semen non est necessarium indiuiduo inquantum est indiuiduum, dicitur semen superfluum, & sanguis non. Et sic dicendum, quod non est idem de emissione seminis, & aliarum superfluitatum: quia semen est superfluum quoddam, quo indigetur, quia est superfluum ex eo, quod est residuum operationis virtutis nutritiuæ: est tamen necessarium respectu virtutis generatiuæ. Aliæ autem superfluitates nullo modo sunt necessariæ: ideo non differt quomodocunque emittantur: salua tamen honestate, & decentia conuictus humani, quia potest homo turpiter habere in emissione illarum, & tunc peccare poterit *Semẽ quo se habeat ad alias superfluitates.*

terit per accidens inquantum per hoc offendit proximos, quod euitare potest. In emisione autem seminis, quia est valde necessarium, potest peccatum multipliciter committi, vt puta si emittatur ad alium finem, quàm ad eum, ad quem natura istud gignit, vt supra dicebatur. Vel si per hoc non conseruetur species, sed magis pereat, vt in illo, qui inmoderata vtitur emisione, & sic de multis alijs modis, licet poterat esse quædam causa generalis in hoc: quia in emisione ceterarum superfluitanim non est perturbatio aliqua ordinis rationis: in hoc autem propter vehementem delectationem, quæ in emisione causatur, prosequuntur interdum homines vsum emisionis huius tanquam fœlicitatem quandam. Et in hoc peruertitur totus ordo rationis, quia adhęret homo isti delectationi, tanquam summo bono, contempto ipso summo vero bono, & tamen peccatum in hoc solo consistit, quod (G) turbetur ordo rationis, vnde Augu. dicit, quod tota peruersitas est vti fruendis, & frui vtendis. Et quia propter vehementem delectationem communiter homines carnales, qui non nouerunt maiora bona, constituunt suam fruitionem in hac emisione: non est aliquid, in quo, vt communiter peccata ita multiplicentur, sicut circa venerea. In alijs autem superfluitatibus emittendis non est aliqua delectatio, aut est parua: ideo non sequuntur homines illas emisiones tanquam aliquid bonum. Vnde non est aliqua occasio peccandi in eis, nisi per accidens, vt dictum est, inquantum indecenter, & in præiudicio proximorum emitti possunt.

(Ad 2. ar.) Ad secundum dicendum, quòd licet in luxuria vtatur homo re sua, tamen peccat, quia contra rationem vtitur illa, scilicet, constituendo finem in eo, quod non est verum bonum, & mutando ordinem dilectionis. (H) Quia cum teneatur homo diligere Deum super omnia, qui sequuntur venerea propter se diligunt, aut concupiscunt delectationem venereorum super omnia, & illam Deo præponunt, in quo ei magna iniuria fit, cum aliqua res parui valoris ei præferatur, & sic contemnatur ipse. Aliter potest dici, quod nullus homo est sui ipsius, nec est Dominus corporis sui, sed omnes sunt serui Christi, quia ab eo empti sunt, 1. Corinth. 6. vbi Apostolus loquens contra luxuriam dicit: Empti estis pretio magno, scilicet, sanguine Christi, glorificate, & portate Deum in corpore vestro, idest sanctificate corpus vestrum per castitatem, & munditiam, vt portetis ibi Deum, idest, sit corpus vestrum tanquam quoddam templum mundum Dei. Nam Deus in immundis non habitat. (I) Est ergo corpus nostrum templum Dei, 1. Corinth. 3. Nescitis, quia templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis? & 1. Corinth. 6. An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti, qui in vobis est? quem habetis a Deo, & non estis vestri. Ex hac ergo parte homo peccat per luxuriam dupliciter Deo præiudicando.

Vno modo, quia vtitur re non sua contra voluntatem illius, cuius est. Et tamen nos non sumus nostri, sed Dei, vt Apostolus dixit. Non licet ergo nobis vti corpore nostro ad voluntatem nostram, sed ad voluntatem Dei. Deus tamen detestatur omnem immunditiam: ideo prę-iudicat Deo, qui luxuriatur, quia rem illius eo inuito contractat: erit ergo furtum, vel rapina. Sic dicit August. lib. de decem cordis. Dominus, qui gubernat seruos suos ad (K) vtilitatem illorum non suam, hoc præcipit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse cœpisti. Secundo peccat, quod excludit habitatorem de habitaculo. Nam Deus habitat in corpore nostro, quod elegit sibi tanquam templum, 1. Corinth. 3. & 6. Sicut ergo irascitur ille, qui expellitur de habitaculo, ita Deus irascitur nobis si eum expellamus: nemo autem Deum potest viribus a se expellere, sed indirecte expellit, inquantum seipsum immundum reddit, cum Deus non possit in immundis habitare, quia ipse mundus est, & sic comminatur eis qui templum suum polluunt, aut violant, 1. Corinth. 3. Nescitis, quia templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis? si quis autem templum Dei violauerit disperdet illum Deus: templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.

(Ad 3. ar.) Ad tertium dicendum, quod luxuria habet vitium (F) oppositum, & est quidam defectus venereorum & hoc non est in abstinendo simpliciter à venereis, quia istud potius est laudabile, & pertinens ad virginitatem, scilicet, nunquam experiri delectationem veneream. Sed defectus est in eo, qui ex conditione status tenetur aliquando experiri, sicut coniugatus, qui tenetur reddere debitum vxori. Si quis ergo coniugatus non desiderio placendi Deo, sed quia detestatur mulieres, vel actum venereum, nullo modo velit saltem reddere debitum, peccat per defectum. Et istud est vitium oppositum luxuriæ. Est tamen rarissimum: quia vt communiter, omnes peccant per superabundantiam actus, aut desiderij. Et sic est vitium istud innominatum. Potest tamen uocari insensibilitas quædam. Et sic communiter in moralibus quando aliquod uitium est rarum, vel incognitum, innominatum est. Sic patet de opposito iracundiæ, s. de defectu iræ. Non. n. habet nomen, quia rarum est, ut patet 4. Ethi. cap. de mansuetudine, sed potest uocari inirascibilitas, sic ēt oppositum intemperantiæ innominatū est, quia rari peccant per defectū prosecutionis delectationū tactus, & gustus. Sed potest uocari insensibilitas, quia uidetur nihil sentire, qui prosequitur eas minus, quàm opus est, ut patet 3. Ethic. cap. de temperantia. De his Sanct. Thom. 2. 2. quęst. 153. art. 3.

An luxuria sit vitium capitale. Quæstio CLXXXV.

QVæritur, an luxuria sit uitium capitale. Dicunt quidam, quod non: quia luxuria uidetur esse idē, quòd immunditia, ut dicit Glo. ad Ephe. 5. Et tamen immunditia est filia gulæ, ut dicit Greg. 31. Moralium. Et tamen (H) unum uitium capitale non est pars alterius, uel filia eius, sed sunt capitalia uitia inter se, quasi quædam capita diuersa: ergo luxuria non erit uitium capitale. (*Primum arg.*) (*Cap. 31.*)

Item unum uitium capitale non oritur ex alio, cū sint æquè prima, & tamen luxuria oritur de superbia, quia ut dicit Isido. de summo bono, sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salua sit castitas carnis: ergó non est luxuria uitium capitale. (*Secũdum arg.*) (*Lib. 2. c. 31.*)

Item luxuria causatur ex desperatione, iuxta illud ad Ephes. 4. Qui desperantes seipsos tradiderunt impudicitię, idest propter hoc, quod desperant, efficiuntur impudici, idest luxuriosi. Et tamen desperatio non est uitium capitale, sed est filia accidiæ, vt Grego. dicit: ergo multo minus luxuria erit uitium capitale. (*Tertium arg.*)

(I) Dicendum, quod luxuria sit capitale uitium: nam ponit eam Gregor. inter capitalia 31. Moralium. (*Cap. 31.*) Et patet hoc, quia ut dictum fuit supra quæstio. 142. Ad hoc, quod uitium sit capitale, tria requiruntur. Primo, quod non sit uitium purè particulare, sed quod sit origo multorum, sicut caput multorum membrorum, & ob hoc capitale dicitur. Secundum est, quod non sit origo omnium uitiorum, quia tunc non connumeraretur inter capitalia, cum capitalia multa ponantur, & tamen quod simpliciter est caput omnium uitiorum non potest distingui contra alia capita, sed necesse est ipsum solum esse primum. Tertium est, quod istud habeat finem ualde appetibilem, quia propter hoc multa peccata sunt sub uno, uel causantur ex eo, quia finis illius est multum desiderabilis: ideo multi mouentur propter eum, & sic peccant in multis. Primum (K) competit luxuriæ, quia multi modi sunt, & species luxuriæ, & etiam multa alia peccata ex luxuria causantur, quæ non sunt partes luxuriæ, nec communicant in obiecto eius, sicut cæcitas, inconstantia, odium futuri sæculi, & alia, de quibus dicetur sequen. quæst. Secundum etiam conuenit luxurię, quia non est simpliciter caput omnium uitiorum; multa enim sunt, quæ nec communicant in obiecto cum luxuria, nec etiam oriuntur ex ea, sicut illa, quæ pertinent ad inuidiam, & iram, & superbiam. Ideo bene distinguitur contra alia capitalia uitia. Tertium etiam competit ei, & istud excellentius, quàm cuilibet alteri uitio. Nam obiectum luxuriæ est appetibilius obiectis aliorum uitiorum, ut communiter, eo quod delectatio uehementior, & perceptibilior in eo est. Ideo ex hoc est occasio, ut plures habeat filias. Et quantum ad hoc solet dici, quod luxuria est fomes, & nutrix omnium uitiorum

pro-

propter. hoc dictum continuum est omnes homines peccant in hoc vitio, quia delectabile humanum est commune omnibus, id est ab omnibus existimatur delectabile. Delectationes autem, quae sunt circa alia vitia non reputantur ab hominibus delectationes, sed varie opinantur homines de illis secundum varietatem dispositionis. Et sic dicit Greg. quod pauci homines illum peccatum sine contagione, & habetur in Decret. distin. [illegible]. cap. Tria sunt. Etiam luxuria maiori tempore possidet homines, quam alia vitia. Nam licet aliquando tempora propter [illegible] aut propter [illegible] tamen non resurgat. Ideo dicit Grego. quod est spiritus [illegible] magis, quia semper dominatur, & habetur in Decre. distinct. 40. cap. Idem & enim. Sic etiam dicit Augusti. quod si luxuria in factum processerit, videtur [illegible] cupiditas, sed postea cum suggestione [illegible] attendatur delectatio, quae adhuc minor est, quam illa, quae in consuetudinem vertitur, quam vincere difficile est. Et ob hoc luxuria peruertit plures status hominum, quam aliquod aliud peccatum. Nam sapientes infatuat, sicut patet in Salomone, qui de sapientissimo [illegible] venit, [illegible] concubinarum, & [illegible] Reg. 10. & 3. Reg. 2. sic habentur [illegible] cap. Salomon. & [illegible]. Viri etiam sancti per luxuriam decepti sunt, vt patet in Dauid, qui erat [illegible] Dei, [illegible] virum [illegible] 2. Reg. 11. Quod de alio non legitur [illegible] sed dormiuit cum Bethsabee. 2. Reg. 11. Fortissimi etiam per illam perierunt sicut Samson, quem Dalila Philisthaeis [illegible], Iudic. 16. Haec autem omnia sunt propter maximam delectationem, quae existimatur ab omnibus [illegible] hoc vitio. Fit etiam propter magnam connaturalitatem, quia [illegible] naturale fomentum [illegible], & potius, vt [illegible], ita etiam in [illegible] speciem conseruare. Quod per venerea fit. Ideo omnibus naturalis appetitus est ad venerea; & quia illa, quae sunt naturalia nobis, difficile est a nobis separari, est difficile resistere luxuriae, aut excludere omnino desiderium eius. Sic enim dicitur 2. Ethi. quod difficilius est voluptati pugnare, quam irae, & idest pugnare contra delectationem, quam contra iram, vt ibi etiam dicit. Maior autem peccatum est maxime circa delectationem. Communis enim haec animalibus, & omnibus, quae sub delectatione sequuntur, idest, est communis hominibus & brutis, & propter hoc est magis naturalis. Et subditur ibi. Ad hanc autem ex [illegible] nobis coaccreuit, propter quod difficile est totaliter excludere a nobis desiderium ipsius, quia per totam vitam nobiscum est. Est igitur luxuria capitale vitium, atque propositionem competit esse capitale.

D

Ad 1. ar. Ad primum dicendum, quod immunditia, quae est eadem cum luxuria, non est filia gulae, quia illa, quae est filia gulae, est quaedam immunditia corporalis. Necesse est enim eos, qui superabundanter replentur cibis, & potibus, immunditias aliquas corporales incurrere, quo sequuntur magis istud vitium, quam alia. Nam istud, & luxuria sunt vitia corporalia, caetera autem sunt magis spiritualia. Sed immunditia, quae est eadem cum luxuria, alia est: potest tamen dici aliquo modo luxuria eadem illi immunditiae, quae pertinet ad gulam, in quantum materialiter luxuria causatur ex gula, sicut dicit Apost. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria, ad Ephe. 5. & Terentius dicit: Sine Cerere, & Bacho alget Venus, idest sine cibo & potu perit desiderium venereum. Hoc autem non pertinet ad rationem causae finalis secundum quam praecipue dicuntur aliqua vitia oriri ex vitijs capitalibus, ideo licet luxuria oritur materialiter ex gula, cum nõ sit idem finis, nec obiectum vtriusque, non dicitur luxuria esse filia gulae, sed est per se vitium capitale.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod ex superbia bene potest aliquo modo oriri luxuria, & tamen nõ oritur secundum rationem finis, quia non est idem finis, nec obiectum luxuriae, & superbiae, sed per accidens quodammodo ex superbia oritur luxuria, & etiam omnia vitia, inquantum superbia mouet animum, & dedignatur alicui subijci, vnde non vult subijci legi, sed agit quidquid ipse vult,

A & ob hoc superbia dicitur origo omnium vitiorum capitalium, & tamen distinguitur superbia ab alijs, quia propter finem, & obiectum, quae est propria distinctio ipsorum.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod desperatio non est proprie filia luxuriae, quia ad hoc obijciebatur, quod luxuria tenderet in finem desperationis. Obiectum autem desperationis est bonum arduum, eleuatum supra facultatem desiderantis, ita vt nullo modo credat se illud posse peruenire. Obiectum autem luxuriae est delectatio venerea. Ideo non oritur luxuria ex desperatione directe, sed per accidens, quatenus remouet prohibens. Nam cum obiectum luxuriae sit aliquid secundum sensum valde delectabile, omnes fortassis sequerentur istud, nisi aliquid obstaret. Omnes tamen, qui ab eo abstinent, hoc faciunt, vt

B consequantur vitam aeternam. Nam sciunt, quod esset impossibile consequi vitam aeternam sequendo luxuriam, & opera carnis, sicut dicitur ad Gal. 5. & ob hoc, vt habeant regnum caelorum, abstinent, sic dicit Christus infra 19. aliqui sunt eunuchi, qui se castrauerunt propter regnum caelorum, idest vt assequantur istud. Si ergo aliquis desperauerit se posse habere istud, tradet se omni vitio volens frui omnibus bonis praesentibus, cum non putet se habiturum futura: sic enim dixerunt insipientes, vt patet Sapientiae 2. Ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus tanquam si non fuerimus. Et postea dicitur: Venite ergo, & fruamur bonis, quae sunt, vino pretioso, & vnguento nos impleamus, & non pertranseat nos flos temporis nostri: coronemus nos rosis, antequam marcescant, & nullum pratum, quod non pertranseat luxuria nostra. Hoc modo

C non solum luxuria, sed etiam ira est causa, & origo omnium vitiorum. Sic dixit Glo. Prouer. 29. Ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus dabitur quies, & ea aperta, ad omne facinus armabitur animus. Hoc autem est, quia cum per iram perturbetur valde ratio, & sola ratio sit, quae cohibet omnia praua desideria, omni vitio aperta ianua irae. Et tamen non est ipsa origo omnium vitiorum, quia non tendunt omnia ad obiectum, & finem eius. De his Sanct. Thom. secunda secundae, quaest. 153. art. 4.

An filiae luxuriae conuenienter assignentur.

Quaestio. CLXXXVI.

D QVarto quaeritur, an filiae luxuriae conuenienter assignentur. Dicuntur enim esse illae caecitas mentis, inconsideratio, praecipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror, & desperatio futuri. Videtur aliquis, quod non assignentur conuenienter, quia caecitas mentis, & inconsideratio, & praecipitatio pertinet directe ad imprudentiam, quae est cum omni vitio, quia vt dicitur 6. Ethi. in fi. non est prudentia sine virtute, scilicet morali, nec virtus sine prudentia: ita omne vitium est cum imprudentia: quia alias aliquod vitium esset cum prudentia, quod falsum est, quia prudentia non est sine virtute, vt ibi dicitur, & hoc etiam innuitur, 4. Ethi. cum dicitur, quod omnis malus est ignorans: ergo filiae imprudentiae non debent specialiter poni tanquam pertinentes ad aliquod vitium, cum ad omnia pertineant. — Primum arg.

E Item constantia est pars fortitudinis, luxuria tamen non opponitur fortitudini, sed temperantiae: ergo inconstantia non erit filia luxuriae. — Secundum arg.

Item amor sui ponitur tanquam filia luxuriae, quod nõ conuenit, quia amor sui non est aliquod speciale vitium, sed origo omnium vitiorum. Nam dicit Augu. 14. de Ciuitate Dei, quod duo amores fecerunt sibi duas ciuitates, amor sui vsque ad contemptum Dei proueniens fecit ciuitatem diaboli, & tamen in illa est omne vitium: ergo amor sui est origo omnium vitiorum, & non erit filia luxuriae. — Tertium arg.

Item Isido. ponit quasdam filias luxuriae, quae non concordant cum istis scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia: ergo non conuenit enumeratio filiarum luxuriae, sed erit aliquid superfluum. — Quartum arg.

Dicendum, quod conuenienter numerantur praedictae filiae luxuriae. Pro quo sciendum, quod quando vires inferiores afficiuntur vehementer ad sua obiecta, necesse

 esse

Quæ turbantur rõ [illegible] delectationem veneream.

cesse est vires superiores deordinari. Nam non potest aliquis simul intendere multis delectationibus, nisi sint valde remissæ, vt dicitur 10. Ethic. Cum autem vires inferiores afficiuntur ad obiecta sua, est quando causatur delectatio magna in eis, quia aliàs non afficerentur. Et tunc propter vehementiam delectationis in obiectis istarum potentiarum non potest homo secundum alias potentias delectari, vel attentum esse. Et ideo secundum potentias superiores non poterit quis attendere scilicet per rationẽ, & voluntatem, & tamen quando ratio non attendit, vel sufficienter non attendit, turbantur ipsa & voluntas in actibus suis: ideo si circa aliqua obiecta potentiarum valde afficiatur homo, necesse est turbari ibi actum rationis, & voluntatis. Ita est in concupiscentia venereorum, quia afficitur nimis ibi potentia tactus ad obiectum venereorum propter vehementiam delectationis, quæ ibi sentitur. Et quia homo est, qui afficitur per potentiam tactus ad istam delectationem non poterit ipsemet per intellectum, & voluntatem attentus esse ad regulandum opera istius obiecti, nec aliarum, & maximè istius. Et quia ad rationem, & voluntatem pertinet præcipere, & dirigere actus omnium potentiarum, quando non præcipiunt debitè, turbantur. Et hoc facit attentio magna, quam quis habet ad delectabile venereum. Et secundum hoc perturbationes, quæ accidunt in ratione, & volũtate distinguuntur filiæ luxuriæ. Sunt autem quatuor actus rationis in rebus agibilibus.

Primus est simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem, vt bonum, quia oportet prius cõstitui finem quam habere aliquas operationes, cum finis sit primum in moralibus, & finis simplici apprehensione apprehenditur. Ista intelligentia, qua finis boni apprehenditur, turbatur, si quis decipiatur in constitutione finis, vt si quis constituat sibi tanquam finem id, quod non est bonum, vel est paruum bonum putans esse magnum. Hoc autem fit maximè in luxuria, in qua homo decipitur ex obiecto, vt tanquam finem fruibilem constituat sibi id, quod est paruum bonum: immo id, quod est sæpe malum. Sic dicitur Daniel. 13. de iudicibus senioribus, species decepit te idest pulchritudo, quæ mouet in venereis, & illa decepit iudicem, faciens, vt constitueret sibi fornicationem illam tamquam bonum fruibile. Et quantum ad hoc ponitur cæcitas mentis prima filia luxuriæ, scilicet quia mens humana est tanquam cæca non videns bonum. Et sic constituit sibi finem in eo, quod non est bonum per quandam deceptionem.

Secundus actus est consilium de his, quæ sunt ad finẽ. Nam supposito fine dum ille non possit haberi immediatè habetur per aliqua, quæ ordinant in ipsum. Et de illis est consilium, prout cõsilium dicit quandam inquisitionem, & progressionem ad inueniendum media, per quæ veniatur ad finem. Vt si quis non consilietur diligenter, errat in operatione. Vnde dicitur 6. Ethic. quod oportet diu consiliari, quia per diuturnum consilium certius inueniuntur media conuenientia. Ista autem impeditur in libidine: quia ardens desiderium delectationis non patitur consilium habere. Sed vt citò, & quoquomodo perueniatur in delectationem. Libido ergo consilium non habet: Sic dixit Terentius in Eunucho loquens de amore libidinoso. Quæ res in se nec consilium, nec modum habet vllũ eam consilio regere non potes, q. d. Ipsa repugnat cõsilio, K quia consilium est cum quadam attentione, & est diuturnum. Vtrumque repugnat libidini. Nam dum ibi positio afficiatur valde ad obiectum non permittit alteri rei intendere. Etiam propter vehementiam desiderij non patitur moras, sed illico vult peruenire. Ideo non potest esse consilium diuturnum. Subitaneum tamen consilium nihil est, quia est contra conditionem consilij. Ideo nascitur ex hoc alia filia luxuriæ scilicet præcipitatio, quæ est velocitas in consilio, quando non sufficienter inquisitis medijs, adhæretur illis, vel illi rei tanquam conuenienti medio ad finem. Vnde velocitas, vel subtractio consilij sunt idem. Quia qui velociter consiliatur non consiliatur. Tertius actus est iudicium de agendis. Et istud est de eis, quæ pertinent ad finem .i. de medijs prouenientibus. Et differt istud a consilio: quia consilium cum dicat inuestigationem dicit quandam inuentionem mediorum ad finem. Post inuentionem autem oportet iudicari an illa media conuenientia sint. Et est istic alius actus vltra consilium. Et propter hoc distinguuntur partes prudentiæ 6. Ethic. Nam quædam est inuentio medij, alia est iudicium de illo. Nã interdum non se offert aliquid homini bonum, vel malũ, per quod putet se posse peruenire in finẽ optatum. Inquirere ergo quousque inueniatur medium, per quod putamus posse peruenire, consilium est. Quia tamen medium inuentum potest esse inconueniens respectu finis, oportet iudicari circa illud, an conueniens, vel inconueniens sit. Et quia libido propter suam vehementiam non attendere permittit ad alia, non sinet fieri iudicium de medijs qualia sint. Et ex hoc nascitur alia filia luxuriæ, scilicet inconsideratio .i. non considerare, an media sint cõuenientia, vel G non conuenientia ad finem. De hoc dicitur Dan. 13. de senibus luxuriosis, quod auerterunt sensum suum, & non viderunt cælum, nec recordarentur iudiciorum iustorum, idest non habuerunt cõsiderationem aliquam circa illud, quod faciebant. Quartus actus est præceptum rationis, idest determinatio eius de eo, quod faciendum est. Nam inuento medio, & iudicato, quod sit conueniẽs diffinitur, quod sit eligendum. Et istud diffinire vocatur præcipere ipsius rationis, quia aliàs rationem posset præcipere, cum hoc potius ad voluntatem pertineat. Et illud præceptum rationis impeditur per libidinem quantum ad suam executionem. Quia quamuis esset aliquid bene iudicatum propter inconstantiam libidinis non sistitur ibi, vt illud fiat, sed transit ad alias electiones. Et propter hoc dicit Arist. 6. Ethic. quod diu considerandum est, & postquã H consiliatum fuerit, citò agendum, scilicet vt non impediatur executio diffiniti a ratione per aliquid superueniens. Et istud maximè contingit circa libidinem propter magnam inconstantiam scilicet quod nõ manent in eo, quod determinatum est. Et quantum ad hoc est alia filia luxuriæ scilicet inconstantia, sic dicit Terentius in Eunucho, de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica. Hæc verba vna falsa lachrymula restringit .i. diffinitio amantis de recedendo tolleretur, si amica vnam lachrimulam emittat. Hoc autem est esse inconstantem in eo, quod semel diffinitur. Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus per libidinem. quorum vnus est appetitus finis. Et quantum ad hoc ponitur amor sui, scilicet quantum ad delectationem, quam inordinatè homo appetit ibi tanquam finem. Et hoc prouenit quia homo inor-I dinatè seipsum amat, & vult sibi complacere in omnibus desiderijs: & sic amor sui est filia luxuriæ. Et consequenter nascitur alia huic opposita. scilicet odium Dei. Nam non potest aliquis se inordinate amare, nisi simul Deum oderit. Quia Deus resistit prauis desiderijs nostris: & ipse prohibet delectationes venereas inordinatas. Ideo necesse est, quod ille, qui nimis afficitur ad venerea Deum oderit. Quia omnis res naturalis per potentiam, quæ tendit in id, quod est bonum sibi illud prosequendo tendit in eorum contrarium, & prohibentem illud odiendo, & repellendo. Qui autem afficitur ad venerea, tendit in illa per inordinatum, & superabundantem amorem, qui dicitur amor sui. Ideo oportet quod tendat in Deum prohibentẽ delectationem veneream odiendo illum, vt prohibentẽ, & repellendo eum a se. Nam mali valde Deum a se repel-K lere cupiunt nolentes audire monita eius: Iob 21. Qui dixerunt Deo recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Alius est actus voluntatis circa ea, quæ sunt ad finem. Et quantum ad hoc desiderat libidinosus omnia illa, per quæ iocundè fruitur delectatione libidinis: & quia istud est per superabundantiam temporalium, & iucunditatem, & diuturnitatem: quia nihil est, quod magis committat eum, qui delectatur, quàm terminus delectationis: considerat ergo superabundanter libidinosus istud seculum .i. præsentem vitam, quia solum dum hic viuitur, est locus libidinis. Desiderat etiam diuturnitatem, abundantiam, & iucunditatem, & cætera bona huius sæculi, quia per hoc delectabiliter fruitur ipsa libidine, & ex hoc insurgit alia filia luxuriæ scilicet amor huius sæculi. Et ei opposita nascitur alia filia luxuriæ scilicet odium, aut horror, siue desperatio futuri sæculi. Nam quia quandé

de fruitur rebus huius sæculi valde horret au[?]re vitam futuram, vel mortem, per quam transitur ad illam. Quia omnis homo horret separari ab amato, & quia amatum a libidinosis possidetur in hoc sæculo, & post mortem sciunt se non habituros istud, horrent valde mortem, & totum statum futuri sæculi, sic dicitur Eccles. 41. c. O mors, quam amara est memoria tua homini iniusto, & pacem habenti in substantijs suis, viro quieto, & cuius viæ directæ sunt in omnibus. Hoc conuenit libidinosis, quando possident amatum, quia nullam aliam quietem putant, quam frui sine perturbatione eo, quod amant. Habent etiam libidinosi desperationem de futuro sæculo .f. quia sciunt per hæc quæ faciunt, se non posse peruenire ad istud, & quia est aliquid eleuatum supra facultatem eorũ, cum ad ista terrena solum afficiantur, & consequenter fastidiunt id, quod sibi non conuenit, & se non posse habere putant, & secundum hoc conuenienter assignantur octo filiæ luxuriæ suprapositæ.

Ad primum dicendum verum esse, quod in omni vitio est imprudentia: quia tamen conditiones imprudentiæ nulli vitio magis conueniunt, quam libidini appropriantur sibi tanquam filiæ, & non alijs vitijs. Vnde licet in alijs homo sit imprudens, non peccat tamen per tot modos imprudentiæ sicut in libidine; quia tollitur vera æstimatio de fine per cæcitatem mentis, subtrahitur consilium, vel non finitur propter præcipitationem; iudicium de rebus inuentis per consilium non fit per inconsiderationẽ, & sic in omnibus modis imprudentiæ peccat libidinosus. Et non est hoc sibi per accidens sicut in alijs vitijs, in quibus aliquando peccatur. Vno modo per imprudentiam, & interdum alio modo, sed per se conueniunt omnia ista libidini propter suam vehementiam desiderij .f. quia non permittit alteri rei attendere, & non patitur moras, quæ omnia directe repugnant prudentiæ, vt dictum est. Et ob hoc dicitur 6 Ethi. quod intemperantia maximè corrumpit prudentiam; nam falsa opinio de triangulo, vt ibi dicitur, non corrumpit prudentiam, sed intemperantia, quæ est circa delectabile, & maximè in venereis corrumpit prudentiam potius, quam alia vitia propter maiorem vehementiam desiderij, & delectationis, vt dictum est.

In cæteris autem fines non sunt ita desiderabiles, quia non est tanta delectatio in obiectis eorum. Et sic non afficientur potentiæ tam vehementer ad ea. Vnde non poterit sequi tanta cæcitas mentis, & præcipitatio: & inconsideratio, sicut in libidine. Et tamen illa tria corrumpunt prudentiam, quia sunt partes imprudentiæ potissime duo eorum. Et ista est causa, quare nulli tam grauiter, & tam irrationabiliter errant, sicut amantes. Nam licet vitium amantium ex genere suo non sit maximum omnium vitiorum, nullum tamen est, in quo tam manifesti errores sequantur. Quod etiam alij valde prudentes, & excellentissimi si semel se huic vitio dederint, incidunt in errores tam graues, & ita apertos, vt nec paruuli in illos inciderent, Et cum cæteri videant eos, ipsi soli illos non vident. Et hoc est, quia quanto fuerit amor vehementior, tanto minus de prudentia secum relinquet: quia ad nihil, nisi ad seipsum attendere permittit amor, & cæteros vincit, et captiuat effectus. Ideo dixit Seneca, quod si quis in amore modum tenere velit, idẽ est, ac si cum ratione insaniat. Et tamen includit contradictionem cum ratione insanire quia ratio de singulis recte iudicat: & insaniens de ratione nihil habet. Ideo non est possibile amantem tenere modum, si se amori permiserit: sed si modum tenere cupit: necesse est, vt amorem comprimat. Sed obijcietur, quod ita magis habeat omnia ista vitia imprudentiæ, quam luxuria, eo quod ira maximè impedit rationem.

Dicendum, quod ira propter velocitatem suam est impetuosior, & ferocior, quia mouetur ad destruendum: & ideo est magis manifesta, vt dicitur 7. Ethic. cap. 8. & tamen minus impedit rationem, quam concupiscentia: quia ibi dicitur, quod ira audit rationem a principio, licet non integre, quia non auscultat finem determinationis, sicut ministri veloces, & tamen ipsa mouetur quasi imperata a ratione, quasi syllogizans, vt dicitur ibi.

¶ Concupiscentia autem nullo modo audit rationem, sed mox vt aliquid audierit esse delectabile, mouetur ad fruendum. Ipsa ergo magis repugnat rationi, potissimè, quia obiectum iræ non est aliquid desiderabile per se, quia est malum alterius: quod solum appetitur inquantum istum est pro iniuria, quam intulit. Et ideo si aliquo modo ostendatur irato non esse iustum id, quod appetit, cessat appetitus vindictæ: cum non possit desiderari, nisi vt iustum, sic dicitur 2. Rhet. c. de mansuetudine, quod homo cessat ab ira, quando putat non esse iustum retribui. Concupiscentia autem mouetur sub ratione fruibilis, & non sub ratione iusti: ideo non est modus, quo ei persuadeatur cessare, sicut persuadetur iræ. Maxime, quia licet videatur ita passio intensior propter suam velocitatem, intensior tamen est concupiscentia, vt ostensum est supra q. 143. Ideo concupiscentia venereorum magis turbat rationem, quam ira. Et sic partes imprudentiæ magis consequuntur luxuriam, vt filiæ eius, quam iram, vel aliud vitium.

Ad secundum dicendum, quod inconstantia potest esse opposita fortitudini, & pertinebit ad timorem. Poterit etiam pertinere ad luxuriam. Sed non est eadem inconstantia, sicut nec eadem constantia opposita. Nam constantia, quæ est in sustinendo ardua, & terribilia, i. quod propter eorum difficultatem non recedatur a proposito, pertinet ad fortitudinem, constantia autem, quæ est in recedere ab honestate morum, licet sustineamus tristitias oppositas delectationibus tactus, & gustus: pertinet ad temperantiam, & inconstantia ei opposita pertinet ad intemperantiam, secundum quam sæpe homo mutat bonum propositum, vt non sustineat tristitias, quæ accidunt in abstinendo a delectationib. tactus, & gustus. Ista ergo inconstantia est filia luxuriæ, cũ luxuria sit pars intemperantiæ. Et tamen inconstantia, quæ opponitur fortitudini, nascitur ex inconstantia pertinente ad luxuriam. Nam luxuria emollit cor hominis, & effeminat eum, ita vt nulli sint debilioris animi, & minus apti ad aggrediendum, & sustinendum terribilia, quam qui venerea sequuntur. Nã & si circa corpus actus iste sit, magis tamen animum, quã corpus emollit, & debilitat, ita vt nihil virilitatis maneat: sed propriè effeminari dicitur, qui feminã sequitur, quia iam femina, & non vir est. Et hoc verum est, nisi cum quis impedit amantem in amato: quia tunc amans animatur ad omne facinus. Sed nec illud facit ex magnitudine animi, sed ex furore simulante. Et tunc quidem, quia ira adiuuat: nam alias solus amor nihil auderet, & durum aggrederetur. Et etiam alia causa, quare amantes & possidentes amatum sunt timidiores cæteris hominibus, licet, quia vehementer ad amant, & separari oderunt. Et quia per pericula separari possunt, timent pericula, & fugiunt ea: qui autem non amant, cum nihil habeant, quod trahat eos, non formidant aggredi, & sustinere terribilia, quia per hoc nullo bono se priuari putant. Et sic dicit Vegetius lib. de re militari, quod minus mortem metuit, qui minus deliciarum nouit in vita. Apud amantes autem maxima dulciæ sunt secundum sensum, & illi putant eas esse maximas simpliciter: ideo ipsi maxime mortem timent. Si autem dicatur, quod inconstantia, quæ pertinet ad terribilia, non potest esse filia luxuriæ: quia non communicat in eadem materia, dicendum, quod interdum filiæ vitiorum capitalium non communicãt cum eis in materia, sed sed in fine, vel alia causa, vt dicetur infra q. 188.

Amantes sunt timidiores alijs hominibus.

Ad tertium dicendum, quod amor sui potest accipi generaliter pro omni inordinato amore: nam amor sui semper in vitium accipitur. Et si generaliter accipiatur amor sui est omnis amor inordinatus, & ab ipso procedit omne vitium. Quia quicquid homo vult, sub ratione boni vult, & non sub alia ratione nisi vt est bonum ei. Quia istud, quod nullo modo potest esse bonum nobis, etiam si alijs bonum sit amare nõ possumus. Omne ergo bonum, quod facimus, prouenit ex hoc, quod aliquod bonum secundum rationem nobis amamus. Malum autem omne exinde prouenit, quia aliquid contra rationem, vt bonum nobis amamus. Istud autem: quia superabundanter nosipsos diligimus. Et ideo volumus nobisimet bonum plusquam oportet. Necesse est igitur omne peccatum ex amore sui ipsius prouenire. i. ex amore inordinato. Et sic modo amor sui non est filia luxuriæ, sed est passio generalis, sine vitiũ generale, quod est origo omnium vitiorum. Et ita di-

cit Augus.f. quod amor sui constituit ciuitatem diaboli, in qua est aggregatio omnium vitiorum. Et dicit amorem istum incipere in hoc, quod est amor sui & peruenire vsque ad contemptum Dei. Est enim iste gradus in amore. Quia cum fuerit iste amor valde intensus, necesse est, quod homo omnia præter se contemnat. Nemo enim potest multa simul intensè amare, sicut non potest in multis simul intensè delectari. 10. Ethic. Nec etiam potest simul in vno delectari intensissimè & in alijs remissè, sed in vno intensissimè delectatur, in nullo alio delectabitur, nec intensè, nec remissè, sed totus in delectatione illa absorbebitur, vt dicitur 7. Ethic. de venerea delectatione, in qua aiunt intelligere nihil posse. Idem est in amare. Si quis enim intensissimè vnum amat, non potest aliquid aliud intensè, aut remisse amare, nisi inquantum in illo amato includitur. Et sic qui ita amat, oportet vt cetera contemnat. i. vt illa non amet. Et ita qui ardentissimè Deum diligunt, omnia contemnunt: & nihil, præter Deum diligunt licet proximos diligant, quia non diligunt eos, nisi vt amor proximi in amore Dei includitur, cum etiam tales non ament seipsos, nisi inquantum ad Deum sunt, & propter Deum. Ex opposito ergo, qui seipsum intensissime amat, necesse est, vt nihil nisi seipsum amet, & sic omnia alia contemnat, quia omnia contemnere dicimur, quæ nõ amamus, si illa amore digna sunt. Et si talis aliquid aliud amet, nihil nisi seipsum amat: quia illa non amat, nisi inquantum seruiunt ad amorem suiipsius. Sicut qui amicam ad libidinem amat, nihil nisi seipsum amat, quia propter se solum amat. Et sic amor illorum non est distinctus ab amore suiipsius; quia vbi vnum propter alterum vtrobique tantum vnum. Et sic isti omnia, præter se contemnunt, & consequenter Deum contemnunt: maximè quia Deus non potest includi in amore illius, qui seipsum intensissime amat, ita vt Deũ amet ad seipsum: sicut q amat amicam ad seipsum, quia Deus non potest seruire ad aliquem talem amorem. Vnde in amante seipsum nihil est, quod magis contemnatur, quã Deus, quia nihil est, quod minus possit prodesse huic amori, quam Deus. Nam omnia temporalia, siue vilia, siue delectabilia possunt in aliqua seruire, & facere ad amorem suiipsius. Deus autem ad hoc non prodest, quia taliter se amantibus non fauet, & ipsi sciunt, quod Deus eis ad hoc non prodest; quia vel omnino sunt carnales, & imprudentes, & tunc Deum nõ nouerunt, an sibi noceat, vel prosit, ideo quod non nouerunt, amare non possunt. Si autem sunt viri intelligentes, & seipsos ordinatissime ament, sciunt Deum ad hoc non prodesse, sed potius obstare, ideo vt seipsos ament, contemnunt illum. Aliud etiam motiuum est grauius, quia nõ solum sciunt Deum nihil prodesse ad hunc amorem, sed etiam sciunt, quod valde repugnat inquantum prohibet talem amorem, & ipse etiam vult pro seipso hunc amorem. s. quod ipse solus super omnia ametur, & etiam punit inordinate amantes seipsos. Et quantum ad hoc taliter amans non solum contemnit, sed etiam odit: quia odium est ad contrarium: contemptus est ad id, quod non prodest, nec nocet. Iste ergo amor sui constituens ciuitatẽ diaboli est principium omnium vitiorum, & sic non est filia luxuriæ. Alio modo dicitur amor suiipsius, quo quis inordinate cupit delectabilia carnis, vt eis fruatur. Nam hoc facit seipsum, quia inordinate amat: & licet in quolibet vitio hoc sit; quia tamen in libidine est maior deordinatio quantum ad vehementiam amoris: specialiter attribuitur amor suiipsius luxuriæ, vt sit filia eius, sicut præcipitatio, & inconsideratio, & cæcitas mentis, quæ ad imprudentiam pertinet, licet omnibus vitijs cõueniant, quia cum omnibus est imprudentia: attribuuntur tamen luxuriæ tanquam filiæ eius, quia ei specialius conueniunt, vt supra dictum est. Et tamen amor suiipsius magis solet poni vt vitium generale: sic ponit Apostolus 2. Timot. 3. cap. vbi ponens omnia vitia temporum periculosorum primũ posuit, quod erunt homines amantes seipsos: & hoc fecit quia omnia oriuntur ex hoc, quæ ibi, & vbicunque alibi scribuntur: licet posset poni ibi amor sui tanquam vnum speciale vitium, & tunc pertineret ad luxuriam. Melius tamen est, quod sit uitium generale, quia postea ibi in speciali ponitur luxuria, cum dicitur: voluptatum amatores magis quam Dei. Istud etiam adiuuat suprapolita. s. quod

F amor sui ipsius specialius inueniatur in luxuria, quam in alijs, quia in hoc solo dixit Apostolus, magis quam Dei, in quo significant vehementiam amoris ad voluptates, & propter hoc specialius dicitur amator suiipsius, cupiens venerea, quam aliquid aliud inordinate.

Ad quartum dicendum, quod illa quatuor, quæ ponit Isidorus sunt quidam inordinati actus ad luxuriam pertinentes; & non sunt per se filiæ luxuriæ distinctæ ab alijs, sed potius includuntur sub prædictis. *Ad 4. ar.* Et sunt ista quatuor præcipue in locutione hominis libidinosi, in qua ordinatur quadrupliciter. Vno modo propter materiam, de qua loquitur, quæ talis est, quod de ea nihil honestum dici potest, sed quidquid ibi est, turpe est. Ideo omnes collocutiones libidinosorum vocantur quãtum ad hoc turpiloquia, idest, de turpibus. Nam ex abũdantia cordis os loquitur.
G inf. 12 & Luc. 6. cap. & cor libidinosi est plenum turpibus concupiscentijs. Ideo quandocunque loquitur, de turpibus loquitur, quia tota materia libidinis talis est, siue ea, quæ ipsi concupiscunt, talia sunt. Secundo contingit hoc ex parte causæ. Luxuria enim, vt supra dictum est, præcipitationem, & inconsiderationem causat. Qui autem non considerat verbum suum, non potest loqui rem grauem, aut magni misterij, sed leues, & nullius importantiæ. Et quantum ad hoc luxuriosi dicunt scurrilia: quia scurra est, qui multiplicat verba leuiter, & inconsiderate dicta: Et hoc necesse est, quod faciat luxuriosus, vel quod nihil loquatur, qui intendere nihil potest nisi in id quod amat, si vere amat, & amori laxauit habenas. Tertio ex parte finis: luxuriosus enim delectationem in omnibus quærit, cum luxuria propter delectationem habeatur. Ideo ver-
H ba sua omnia ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in verba ludicra: quia ludus propter delectationem petitur patet 7. Ethi. Quarto quantum ad sententiam verborum inordinatur luxuriosus. Nam luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat, vt dictũ est, peruertit sententiam verborum. Et quantum ad hoc prorumpit luxuriosus in stultiloquia fatua loquens, & contra rationem laudando delectationes suas, & præponendo bonis aliorum quia ista propter mentis cæcitatem putat maiora bona, & etiam interdum cum alij res serias, & vtiles loquentur, luxuriosus interponit res venereas, tanquam de his loqui melius sit, & vtrunque stultiloquium est. Aliqua istorum ponit Apostolus ad Ephes. 5. c. s. stultiloquium, & scurrilitas. De his S. Th. 2. 2. q. 53. art. 5.

I *Quæ sint, & quot species luxuriæ. Quæst. CLXXXVIII.*

QVæritur nunc de partibus, vel speciebus luxuriæ, vt dicetur seq. q. quot sint. Nam dicitur, quod sunt fornicatio simplex, adulterium, incestus stuprũ, raptus, & vitium contra naturam, & an conuenienter assignentur. Quidam dicunt, quod non, quia diuersitas materiæ *1. argum.* non diuersificat speciem, assignatio tamen præcedens sumitur secundum diuersitatem materiæ. s. vt quis virgini, vel coniugatæ commiscetur, vel mulieri alterius conditionis, ergo non distinguentur per hoc species luxuriæ.

Item species vnius vitij non distinguuntur inter se per ea, quæ pertinent ad alterum vitium, quia illa sunt eis accidentalia, *2. argum.* & per accidentalia non constituitur species. Adulterium tamen, & simplex fornicatio non differunt
K nisi per hoc, quod accedit quis ad eam, quæ alterius est, vel quæ nullius est. Et tamen accipere rem alienam, vel vti ea ad iniustitiam pertinet, ergo luxuriæ non dicetur esse pars adulterium, sed iniustitiæ. Item sicut contingit, *3. argum.* quod quis commisceatur mulieri, quæ est alteri viro per matrimonium coniugata, ita etiam contingit, quod commisceatur mulieri obligatæ Deo per votum: sicut ergo ponitur adulterium species luxuriæ, ita debet poni sacrilegium, quod committitur cum ea, quæ vouit castitatem species luxuriæ.

Item sicut ille, qui coniugem habet non solum peccat, *4. argum.* si ad aliam accedat, sed etiam si vxore sua inordinate vtatur, & hoc ad luxuriam pertinet, ergo debet poni, vt vna species luxuriæ. Item Apostolus dicit 2. Cor. 13. c. Ne iterum cum venero humiliet me Deus apud vos, & lugeã *5. argum.* multos ex his, qui ante peccauerunt, & non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudi-

pudicitia, quam gesserunt, ergo debet poni immunditia, & impudicitia species luxuriæ, sicut ponitur fornicatio.

Item diuisum nunquam distinguitur diuidentibus, i. nunquam connumeratur illis, sicut genus nunquam connumeratur differentijs condiuidentibus illud: quia cum qualibet earum est, sed luxuria, cuius dicuntur esse istæ partes, connumeratur eis: nam dicitur ad Gal. 5. Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immūditia, impudicitia, luxuria; ergo non distinguitur conuenienter luxuria per istas partes, quia condistinguitur eis.

Dicendum, quod luxuria conuenienter distinguitur per istas sex partes. Et sic patet 36. q. 1. per tot. & maximo in c. lex illa. Licet alij ponant plures partes, & tamen illæ reducuntur ad istas, vt infra dicetur. Pro hoc considerandum, quod peccatum luxuriæ consistit in hoc, quod aliquis fruitur delectatione venerea, non secundum rectam rationē, quod dupliciter contingit. Vno modo ex parte materiæ, in qua delectationem istam quærit. Alio modo secundū quod materia debita existente, non obseruantur aliæ conditiones, vel circunstantiæ requisitæ ad hoc, quod actus sit licitus. Et quia circunstantia in quantū huiusmodi non dat speciem actui morali, eo quod circunstantia dicit aliquid, quod circunstat, id est, extra, circum, adiacet rei, i. accidentale ei existens quod essentiale est, non circunstat, sed intra eum est. Non accipitur species luxuriæ a circunstantia, [illegible] obiecto, quod est materia actus: ideo oportet species luxuriæ assignari ex parte materiæ, vel obiecti, in quantum non conuenit rectæ rationi. Potest autem materia venereorum non conuenire rectæ rationi dupliciter. Vno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Nam actus venereus, ex quo non potest sequi proles, vitium est, & dicitur contra naturam, quia est contra inclinationem eius. Et ista est vna species luxuriæ. Rursus autem natura non inclinat ad generationem prolis, nisi, vt proles genita conseruetur, & per eam continuetur esse speciei, hoc autem non fit sine educatione, quia alias proles periret. Vnde sicut natura prouidit dando animalibus potentiam generatiuam, & desiderium generandi, ita dedit eis solicitudinem nimiam ad educationem prolis. Ille ergo coitus, qui repugnat educationi prolis, est contra naturam, & talis est coitus vagus, vt dicetur infra q. 189. Et iste coitus vocatur fornicatio simpliciter. Ideo etiam fornicatio simplex est pars luxuriæ, quia contra naturalem inclinationem est. Alio modo consideratur materia, in qua exercetur libido, quod potest esse non conueniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter: primo ex parte ipsius fœminæ, cui quis commiscetur, quia ei honor debitus non seruatur. Et sic est alia species luxuriæ, s. incestus, qui consistit in abusu mulierū, consanguinitate, vel affinitate coniunctarum. Nam per hoc debebatur eis quidam honor, qui tollitur cognoscendo eas carnaliter: quia reuelatur turpitudo earum. Et ob hoc Leuit. 18. vbi ponuntur omnes gradus vetiti ad matrimonium propter consanguinitatem, & affinitatem dicitur semper. Turpitudinem non reuelabis matris, aut sororis, aut mulieris, &c. quia turpitudo reuelatur cognoscendo illas. Secundo modo ex parte eius, in cuius potestate est fœmina. Et si sit in potestate viri, est adulterium, quod est alia species luxuriæ: si autem sit in potestate patris, & puella volens cognoscitur, vocatur stuprum, & est species luxuriæ. Si autem nolens, vocatur raptus, & est alia species luxuriæ. Distinctio ista habetur ex parte fœminæ, & non ex parte viri. Ratio est, quia in actu venereo cum fœmina sit patiens habet se per modum materiæ, & obiecti, in actionibus autem species accipitur ab obiecto, & non ab agente, quod est causa extrinseca, nisi raro, & per accidens. Et quia non est proprie speciem dare, sicut dicitur, quod occidere aliquem hominem iniuste, est homicidium, occidere autem illum a filio suo est parricidium, quasi speciem sumat, & accipitur ab agente.

Sciendum tamen, quod adhuc hic non accipitur proprie species ab agente, sed a patiente, quia licet esse patrem alicuius, & alium esse filium simul sit, & idem sit Sortem esse patrem Platonis, & Platonem esse filium Sortis: tamen Platone occidente Sortem, non dicitur parricidium quia Plato est filius Sortis, sed quia Sortes est pater Pla-

A tonis. Et sic a parte patiente accipitur species, & ita est in incestu: quia si Sortes cognoscat sororem suam non est incestus, quia frater cognouit sororem, sed quia soror cognita est a fratre: licet vtrunque idem sit, & tamen ratio, vel species actus accipitur a patiente. Et ita generaliter est in moralibus: ideo nulla species luxuriæ accipitur ex parte viri, sed ex parte fœminæ, quæ patiens est.

Sed obijcietur, quod sint aliæ species luxuriæ, præter istas. Nam mollities ad luxuriam pertinet, & nulla istarum est. Idem de coitu pecorali. Etiam si quis peccet inhoneste contingendo vasa venerea, ad luxuriam pertinet & tamen non ponitur inter illas species.

Item si fœmina fœminam contingat per abusum quemdam, siue facta defloratione, siue non, ad luxuriam pertinet, & non ponitur inter hæc. Item si modo non consueto hoc fiat, quod multipliciter accidit, de quo infra aliquid dicetur q. 226. 227. 228. & 229. luxuriæ peccatum est sed in prædictis non ponitur, & sic de similibus.

Dicendum, quod istæ sex species luxuriæ sufficienter continent omne peccatum luxuriæ, & tamen non sunt species omnino specialissimæ: quia sub istis possunt esse, aut sunt aliæ species specialissimæ. Et satis est per diuisionem generalem continere omne peccatum luxuriæ sub istis speciebus. Sicut dicimus esse quatuor species qualitatis, sub quibus omnes species qualitatis continentur, siue omnes qualitates continentur, & tamen non sunt ipsæ species specialissimæ: quia sub qualibet earum sunt multæ species, immo multa genera qualitatis.

Ad primum illorum dicendum, quod mollities pertinet ad peccatum contra naturam, eo quod natura ingenerauit coitum propter prolem, in mollitie autem est actus venereus, in quo non potest sequi proles, quia non est aliqua fœmina suscipiens, nisi per accidens aliter fieret, vt in mēbris patet, sicut infra dicetur q. 230. Nos tamen vulgariter solemus vocare sodomiticum solum vitium contra naturam, eo quod natura inclinat ad fœminam speciei humanæ, & ibi est ad virum, & ideo secundum considerationem specialem illud dicitur contra naturam, & tamen ad huc proprie loquendo omnis actus venereus qualiscunque sit, ex quo proles sequi non potest, contra naturā est, & ita est de mollitie.

Ad secundum dicendum, quod etiam coitus pecoralis reducitur, vel pertinet directe ad vitium contra naturam quia ex tali non sequitur proles, vel saltem sequeretur aliquid multum æquiuocum, & monstruosum propter magnam distantiam specierum. Talia autem monstra natura non desiderat: imo nullum monstrum vult, quia natura appetit semper rem perfectam.

Ad tertium dicendum, quod ille actus pertinet ad luxuriam, non quod perfecte sit sub aliqua specie luxuriæ: quia tangere sic indecenter vasa venerea non est actus venereus, & tamen ordinatur ad actum venereum, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut inchoatum ad consummatum, ideo ad eandem speciem pertinent, sicut potentia & actus pertinent ad idem genus, & dispositio, & habitus. Sciendum tamen, quod talis actus potest fieri cum intentione experiendi delectationem veneream, vel sine intentione. Si sine intentione, non dicitur tactus indecens, nisi forte esset indecens per accidens, vtpote non obseruata humana verecundia: vel si cum quis ista non erubesceret alijs patefacere, aut eis cernentibus contingere, quia tunc licet actus non esset secundum se malus, quia tamen scandalizatur proximus, vel offenditur, peccatum esset, & tamen non pertineret ad aliquam speciem luxuriæ, siue aliquem offendat, siue nullum. Si autem fiat cum intentione experiendi delectationem veneream potest dupliciter accidere s. quia vel intendit quis ex contactu procedere vsque ad complementum actus venerei, vel solum intendit delectari in contactu illo, vltra non procedendo. Si primo modo, dicendum, quod pertinet ad speciem mollitiei, etiam si contingat non expleri actum, siue quia ante illud agentem pœniteat de actu suo, vel incidente aliquo impedimento, contingit actum incompletum relinqui.

Nam vtroque modo ad mollitiem pertinet, licet quantum ad grauitatem peccati multum differat ex pœnitentia omittere, vel ex casu impedirente. Si secundo modo,

dicendum, ꝙ etiam pertinet ad molliciem, sed nõ ita sicut in præcedenti casu, sed solum per quandam reductionem magis remotã. Et tñ peccatum satis graue est, cũ ibi velit quis frui, & fruatur realiter quadam delectatione contra rationẽ, & fruatur eo, quo vtendũ est. Istud tñ ad fœminã, quã ad virũ pertinet quantũ ad esse peccatũ: licet ex parte termini actus differat, quia in fœmina nunq̃ põt esse p hũc modũ cõplementũ actus venerei. Rõ satis manifesta est. Pertinet ergo istud peccatũ ad vitiũ cõtra naturã, cũ pertineat ad molliciẽ, & mollicies sit quędã species vitij cõtra naturã. Ad quartũ argumentũ de fœmina cõtingente fœminã etiã dicendũ, ꝙ pertinet ad vitiũ cõtra naturã. Non enĩ propriè, sed per quandã reductionẽ. Nã in tali cõtactu nõ est actus venereus, quia nihil emittitur, nec cõsequitur ibi delectatio venerea, quæ cõsistit in emissione, & susceptione, dr̃ tñ peccatũ cõtra naturã sicut imperfectũ ordinatur ad perfectũ, quia iste actus ordinatur à facientibus ad finẽ experiendi delectationẽ illã. Et licet illa non sequatur, sequitur aliquid, quod pertinet ad istud genus: quia saltẽ est ibi aliqua delectatio, et cũ illa sit contra ordinẽ rõnis, peccatum est. Non põt aũt reduci ad alterũ genus, nisi ad luxuriã: licet natura neget possibilitatẽ, ideo peccatũ luxurię erit: quia tñ sit contra naturæ inclinationẽ, cũ ex tali cõtactu nihil sequi possit, erit peccatũ cõtra naturã. Ad quintũ dicendũ etiã, ꝙ est peccatũ cõtra naturã, quia cognoscere fœminã in vase indebito nõ potest deducere effectũ prolis, ideo sicut si vir cognouerit virũ est scelus contra naturã, quia nihil inde sequitur, siue gignitur, ita etiam si vir cognoscat fœminam in vase indebito, vñ rectè vocabitur hoc vitium sodomiticũ. Sed an sit æqualis culpæ virum cognoscere, aut fœminam in vase indebito, dicetur inf. q. 225. Ad sextum dicendũ, ꝙ mutatio modi consueti aggrauat vitium, vel facit vitium vbi non erat. Et tamen non dat speciem determinatam, quia propriè pertinet istud ad circũstantiam, quæ secundum quòd est circunstantia non dat speciem. Vnde si quis cognouerit vxorem alienam in vase debito: modo tamen non consueto, adulterium solum est, & tamen grauius est, quam aliàs esset adulterium simpliciter commissum, ita si cognoscat solutam, est fornicatio simplex, si tamen modo non consueto, erit grauior fornicatio, quam aliæ simplices. Si autem vxorem suam modo inconsueto cognoscat inquantum vxor erat: nullum peccatum erat, quia tamen modus non consuetus est, peccatum est. Et potest dici, ꝙ pertinet ad peccatum contra naturam, quia ad nullã aliam speciem potest reduci, ad istã autem propriè reducitur. Quia sicut natura dedit certum finem, & sexum, & organum, & speciem in actu venereo, ita & ad certum modũ inclinat; quia quidam modus est, quo generatio per coitum fieri conuenienter potest, alij autẽ modi non sunt ita conuenientes. Ideo quia sunt contra inclinationem naturæ, dicuntur peccata contra naturam. Est tamen leuissimum eorum vitiorum, quæ contra naturam sunt in coitu. Nam grauius est mutare speciem, vt in pecorali, vel sexum, vt in sodomitico, vel vas, vt aliquando in fœmina, quàm modum, quia modus licet sit ex inclinatione naturæ, non tamen tam determinatè, sicut species sexus, & organum. An vero liceat viro in vxore aliquando modum mutare consuetum sine peccato, dicetur inf. q. 225. & vsq; ad 228. Ceteri autem errores facti circa venerea, scilicet, quantum ad tempus, & locum, & causam, & similes circunstantias, licèt sint contra rationẽ, non tamen sunt contra inclinationem naturæ. Ideo non reducuntur ad vitium contra naturam, sed pertinent ad aliquas de alijs speciebus. Vel dicunt solum quandam grauitatem supra quanlibet speciem, in qua sunt, & tamẽ speciem nullam constituunt. Nunc respondendum ad argumenta prima, quæ fiebant in contrarium. *Ad primū arg.* Ad primum dicendum, quod diuersitas istarum specierum accipitur à materia, non secundum rationem materiæ, sed vt inuenitur ibi ratio obiecti. Nam materia solum non faceret differre, nisi in magnum, & paruum, rarum, & densum, vnum, & multa, & similes differentias, quæ sunt intra eandem speciem. Et tamen non confertur per materiam differentia specifica, sed solum à forma. Ratio autem obiecti facit distinctionem in specie, quia est ratio formalis, sicut in omnibus habitibus moralibus, & speculatiuis, ex

F obiecto accipitur species. Materia autem hic accipitur, vt obiectum vitij: ideo possunt distingui vitia in specie per materiam. *Ad secundum.* Ad secundum dicendum, ꝙ non est inconueniens in aliquo vno vitio reperiri deformitates vitiorum diuersarum specierum. Et sic adulterium habet rationem luxuriæ inquantum cum fœmina volente est. Habet tamen rationem iniustitiæ inquantum illa fœmina est alligata alicui, cui fit iniuria per istum coitum. Et tamen nõ distinguitur omnino adulterium ab alijs speciebus luxuriæ inquantum ibi est aliquid iniustum, scilicet, contra proximum. Quia etiam si non consideraretur iniuria proximi, esset ibi adulterium. Vtpotè si vir traderet vxorem suam alteri cognoscendam, & ipsa sponte hoc pateretur, nulli eorum fieret iniuria, quia volenti non fit iniuria. 5. Eth. c. vlt. Et tamen adhuc esset hic adulterium, quia non
G posset dici, quòd esset fornicatio simplex. quia est coniugata, ergo adulterium non distinguitur specie, ab alijs speciebus luxuriæ per istud, quod in ipso inuenitur de iniustitia, sed solum ex parte obiecti, scilicet, inquantum mulier illa est in quodam statu, cui repugnat, & præiudicat iste coitus, & sic non accipitur differentia istarum specierum luxuriæ ex eis, quę pertinent ad alia vitia. Aliter dicit S. Tho. scilicet, quod nihil prohibet in eodem actu diuersorum vitiorum deformitates concurrere. Et hoc modo adulteriorum cõtinetur sub luxuria, & sub iniustitia, nec deformitas iniustitię omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria grauior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, ꝙ etiam ad iniustitiam ducat. Non tamen est sensus, quod solum est maior grauitas propter hoc, quod trahit ad iniustitiam, quia tunc non face-
H ret differentiam in specie, cum etiam vna fornicatio simplex sit grauior alia, & vnum adulterium altero. Sed est grauitas, quæ secum simul habet differentiam in specie. *Ad 3. arg.* Ad tertium dicendum, ꝙ mulier vouens castitatem perpetuam cõtrahit spirituale matrimonium cum Deo, ideo violatio, aut sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam spirituale adulteriũ, sicut est spirituale matrimonium. Ideo nõ oportet, ꝙ sacrilegium sit species per se distincta luxuriæ, sed ad adulterium pertinet. Aliqui autem dicunt pertinere sacrilegium ad incestum, quia incestus est quando in violatione fœminæ non seruatur ei honor debitus propter consanguinitatem, & affinitatem, ita cum quis cognoscit eam, quæ Deo obligata est per votum, non seruat ei honorem debitum pro tali statu, quem tenet. Sed dicendum, ꝙ melius est, quòd re-
I ducatur ad adulterium, quia aliàs quando quis cognosceret Dominam suam, vel seruus libera esset incestus. Quia his statibus debetur honor quidam, et tamen nemo vocat istum esse incestum. Ideo non dicitur incestus cum cõsanguinea, & affini, ex eo solum, ꝙ ei non seruetur honor, sed quia nõ seruatur honor debitus propter cognitionem, & affinitatem. Et quia honor non est idẽ debitus ad omnes, sed alius ad patrem, alius ad Dominum, alius ad sapientẽ, & virtuosum, alius ad senem, & sic de alijs: vt dicitur 9. Ethic. non erit eadem species vitij in subtractione honoris debiti, vel pręuaricatione ad omnes: ideo quantum ad cognatos, & affines debetur quidam honor in abstinendo à mutuis commixtionibus, à quibus si non caueatur est incestus. Ad alios vero non est talis honor debitus, ideo si non deferatur eis honor in carnali commixtione non erit
K incestus. *Ad 4. arg.* Ad quartum dicendum, quòd vir potest peccare cum vxore, non secundum materiam indebitam, sed secundum aliàs circunstantias. Et aliquando erit speciale peccatum. Velut si non sit in vase debito. Et tunc pertinebit ad vitium contra naturam, quod est vna species luxuriæ. Si autem erretur in modo, aut in alijs circunstantijs non mutatur species, vt fiat aliquod peccatum speciale, sed est aggrauatio quædam eius, quod aliàs peccatum esset, si in vxore non fieret. *Ad 5. arg.* Ad quintum dicendum, quòd immunditia, & impudicitia non ponuntur ibi pro peccatis dictis à prædictis speciebus luxuriæ, sed dicit ibi Glos. quòd immunditia est vitium contra naturam, impudicitia est cũ mulieribus liberis à viro, & potest pertinere ad stuprum, fornicatio autem accipitur pro simplici. Vel dicit, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circunstãtes actum venereum, vt amplexus, & oscula, & similia,

quæ

quæ implicitè fiunt, quia indebitè fiunt. Et tunc impudicitia non ponitur in aliqua specie determinata luxuriæ, sed ponitur tanquam quoddam principium eorum, quæ ponuntur in genere luxuriæ: sicut materia, & forma ponuntur in genere substantiæ, & angulus in prædicamento qualitatis, & vnitas in quantitate, quia omnium, vel multorum de illis generibus ista sunt principia, scilicet, angulus figurarum rectilinearum, & vnitas numerorum, & materia, & forma subiectarum corporalium, ita tactus, & oscula sunt principia, vel accidentia quædam coitus in qualibet specie, vel in multis.

Ad 6. arg. Ad sextum dicendum, quod luxuria, cuius sunt istæ partes non connumeratur eis, sed accipitur ibi luxuria pro qualibet superfluitate, vt dicit Glo. & sic potest pertinere ad cibum, & potum, & multa alia: & sic non distinguitur contra illas species fornicationis. Dicit sanctus Thom. 2.2. quæst. 154. art. 4.

An filiæ, & partes luxuriæ differant.
Quæst. CLXXXVIII.

QVæritur, Cum supra dictum sit de filiabus luxuriæ, & de partibus eius, an differant, & in quo differant.

Dicendum, quod differunt, vt ostendunt nomina imposita partibus, & filiabus. Et sic est in omnibus alijs vitijs capitalibus, quia partes eorum sæpe distinctæ à filiabus. Sic patet in ira; nam filiæ iræ ponuntur, rixa, tumor mentis, clamor, indignatio, blasphemia, vt ait Grego. 31. Moralium. Et tamen species, vel partes iræ ponuntur solum tres, scilicet, amari, difficiles, & acuti, vt patet quarto Ethicorum cap. de mansuetudine, & supra declaratum est, cum diceba partes de ira. quæst. 137. & 143. & 145. Ratio autem huius est, quod partes alicuius vitij semper communicant in obiecto eius, filiæ autem non semper communicant. Nam vitium est genus ad species suas, ideo oportet totam naturam, siue essentiam generis inueniri in qualibet specie sua. Filiæ autem alicuius vitij capitalis nō semper communicant in obiecto, vel materia, & ideo non vocantur species, vel partes, sed filiæ, quia filius habet se ad patrem, sicut ad causam efficientem: etiam respectu filiarum, vitium dicitur capitale, scilicet, quia habet respectu vitiorum, sicut caput respectu membrorum, substantia autem capitis non inuenitur in membris: quia alias quodlibet membrum esset caput, sicut quilibet homo est animal: sed inuenitur ibi aliqua causalitas, scilicet, quia membra habent originem à capite, & recipiunt influentiam ab ipso, licet nō sint ipsum caput. Sic etiam filiæ alicuius vitij capitalis originem quādam habent à vitio per modum alicuius causalitatis, non tamen sunt ipsum vitium capitale. Ex hoc sequitur alia proprietas, scilicet, quòd vitiū capitale prædicatur de partibus suis, sed non de filiabus. Ratio est, quia partes eius sunt partes subiectiuæ, sicut species alicuius generis, ideo de eis necessariò prædicatur, filiæ autem non sunt species, nec partes vitij: sed aliquid habens originem ab ipso, sicut membra à capite. Et sicut non prædicatur caput de membris, ita nec vitium de filiabus. Fundamentum istorum est, quia partes vitij communicant in obiecto vitij, à quo accipiunt species, vel natura habitus, filiæ autem non communicant semper in obiecto. Nam aliquæ sunt filiæ iræ, quæ sunt ira, nec pertinent ad obiectum iræ; & ita in luxuria, sed oriuntur ab eis tanquam à causa efficienti, vel conueniunt cum ipsis in fine. Patet de filiabus luxuriæ. Nam cæcitas mentis, præcipitatio, inconsideratio, inconstantia non sunt luxuria, nec communicant in obiecto luxuriæ: quia non sunt circa delectationem veneream, sed potius sunt quidam defectus rationis, vt ostensum est supra q. 186. & oriuntur à luxuria, in qua excæcatur mens propter vehementiam desiderij, & præcipitatur consilium, & iudicium tollitur propter inconsiderationem, & fit homo inconstans non exequens, quod semel bene determinatum est à ratione propter concupiscentiam trahentem in contrarium. Et sic pertinent ad luxuriam istæ filiæ tanquam aliquod efficiens. Aliæ autem, scilicet, amor sui, & contemptus Dei, & desiderium præsentis sæculi, & horror futuri, pertinent ad luxuriam tanquam ad finem, quia sicut ista tendit ad delectationem, ita amor suiipsius, & amor sæculi, & propter ista sequitur contemptus Dei, & desperatio, & horror futuri sæculi, quæ etiam ad luxuriam pertinent, scilicet, ad finem eius per oppositum. Nam sicut pertinet ad luxuriam tendere in finem suum, ita & resistere ei, quod opponitur suo fini, vel cui suus opponitur, sicut autem est Deus, & futurum sæculum, vt ostensum est supra quæst. 185. De filiabus iræ idem est: quia tres sunt species iræ, scilicet, acuti, amari, & difficiles quarto Ethico. cap. de mansuetudine, & ostensum est supra quæst. 186. & 143. & tamen filiæ eius sunt sex, scilicet, blasphemia, indignatio, contumelia, rixa, tumor mentis, clamor, vt ostensum est supra quæst. 143. Et non est quælibet istarum species iræ; nec est ira, sed pertinent ad eam, quia ad finem eius tendunt, scilicet, ad vindictam, quam ira appetit, vel ab ea efficiuntur. Nam clamor non est ira, sed iræ effectus: quia irati interdum in clamorem prorumpunt. Nam si esset clamor ira, esset vindictæ appetitus, & tamen non est, sed est actus quidam appetentis vindictam. Sic etiam de rixa; nam rixa est exterior contentio, scilicet, bellum, & similia, quod non est ira, sed ex ira prouenit. Nam ira passio quædam animi est, bellum autem dicit operationes multas, & apparatus exteriores. Et ita apparet de qualibet filia iræ, quia non est species eius, sed oritur ab ea velut ab efficiente, vel tendit in finem eius.

An simplex fornicatio sit peccatum mortale.
Quæst. CLXXXIX.

QVæritur nunc circa species luxuriæ. Et quoniam inter eas fornicatio simplex prima est, dubium est de illa an sit peccatum mortale.

Primum arg. Dicunt quidem, quòd nō, quia ea, quæ simul numerantur, vnius rationis sunt; sed fornicatio connumeratur quibusdam, quæ nō sunt peccata mortalia. Actu. 15. scilicet, Abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, & sanguine, & suffocato: Et tamen comedere sanguinem, & rem suffocatam, & immolata simulachris peccatum non est: quoniam si cui sit vetitum, aut immundus. primo Timot. quarto. Nihil est reijciendum, quod cum gratiarum actione sumitur. Et ad Rom. 14. dicitur: Nihil esse commune per Christum, et qui nihil putat esse commune, id est, Nullus cibus immundus est, nec vetitur, nisi ei, qui putat esse immundum, & vetitum: ergo fornicatio non erit peccatum mortale, sicut vsus istorum nō est peccatū mortale.

Secūdum arg. Item peccatum mortale nunquam cadit sub præcepto, sed potius sub prohibitione. Et tamen Oseæ primo præcipitur ipsi prophetæ, quòd accipiat mulierem fornicariam, & faciat filios fornicationis: ergo fornicatio non est semper mortale.

Tertium arg. Item omne peccatum mortale repugnat charitati, cum per nihil possit homo æternaliter perire, nisi charitatem perdat. Fornicatio tamen simplex non opponitur charitati. Nam non opponitur dilectioni Dei, eo quòd non est semper contra Dominum: quia in omni peccato conuertimur ad creaturam fruendo illa. Potest tamen quis fornicari accedendo ad mulierem solum desiderio liberorum, & non libidinis principaliter, quod natura desiderat; Etiam non erit contra proximi dilectionem, cum fuerit fornicatio cum ea, quæ libenter hoc patitur: ergo nullo modo est contra charitatem, & consequenter nec peccatum mortale.

Quartum arg. Item omne peccatum mortale ad mortem æternam obligat. Nam ad hoc mortale dicitur: fornicatio autem simplex non obligat ad mortem æternam, quia 1. ad Tim. 4. super illo verbo: Pietas ad omnia vtilis est, dicit Glos. & est beati Ambrosij: Omnis summa disciplinæ in misericordia, & pietate consistit, quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit: ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

Quintum arg. Item idem est de cibo, & potu, quod de coitu, quia, vt dicit Aust. in lib. de bono coniugali, quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et tamen non est peccatum mortale omnis inordinatio in cibis, & potibus: ergo nec omnis inordinatus concubitus. Hoc autem maximè erit de fornicatione simplici, quia illa est minor inter species luxuriæ.

Respondetur ad quæsitum q.

Dicendum, quod fornicatio simplex semper est peccatum mortale. Pro quo considerandum quid sit fornicatio simplex: & dicendum, quod istud nomen, fornicatio, accipitur vno modo, vt est genus ad omnem concubitum, alio modo specialiter pro vsu viduarum, vel concubinarum, aut meretricum, vt patet 36.q.1.c.lex illa. Accipiendo primo modo vocatur fornicatio absolutè, eo quod est genus. Et tunc posset responderi vno modo quando quæritur: an fornicatio sit peccatum, quia cum fornicatio habeat multas species, sicut luxuria, non erit idem modus culpæ, & grauitatis in omnibus. Accipiendo secundo modo vocatur fornicatio simplex, & ponitur illa adiunctio, simplex, ad distinguendum ab omni alia specie luxuriæ, & tunc dicitur fornicatio simplex concubitus quidam vagus inter virum, & fœminam, qui nullo matrimoniali fœdere iuncti sunt. Debet tamen illi esse tales, inter quos aliàs posset esse matrimo- G nium: quia si non possit esse matrimonium secundum legem, non erit fornicatio simplex, sed alia species luxuriæ grauior. Et ob hoc si quis cognoscat consanguineam, vel affinem suam vtroque soluto existente, non est fornicatio simplex, sed incestus: quia inter eos non poterat constare matrimonium impediente consanguinitate, vel affinitate. Vel si alter eorum sit coniugatus, siue coniugata cognoscatur à non coniugato, siue coniugatus cognoscat non coniugata: siue ambo sint coniugati, & non in eodem matrimonio, nō est fornicatio simplex, sed adulterium: quia non possunt matrimonio simul iungi personæ istæ: quia altera earum, vel ambæ alijs matrimonijs tenentur. Hoc modo nunquam aliquis ordinatus in sacris poterit committere fornicationem simplicem: etiam si accedat ad nō coniugatam, quia inter eos non potest matrimonium con- H stare; quia talis tenetur ad continentiam: vnde non vocatur fornicatio simplex, sed sacrilegium. Idem quandocunque monialis ab aliquo cognoscatur, quicunque ille sit, non potest esse simplex fornicatio, quia illa tenetur ex voto ad continentiam. Et est ibi adulterium spirituale, siue sacrilegium. Nam non potest inter has personas matrimonium constare. Secunda conditio est, quod fœmina, cum qua fornicatio est, sponte cognoscatur. Nam si violenter cognoscitur, non vocatur fornicatio simplex, sed raptus: vt quando puella de domo patris rapitur, & cognoscitur: quia, licet aliàs posset inter captorem, & raptam constare matrimonium, non vocabitur fornicatio simplex, sed alia species luxuriæ, scilicet, raptus. Tertia conditio est, quod fœmina, cū qua fornicatio fit, iam à viro cognita est, quia cum illa, quæ est incognita, non committitur fornicatio I simplex, sed stuprum. Vt quādo puella virgo cognoscitur in domo patris, & nulli erat desponsata. Nam licet vterque consenserit, & poterat matrimonium constare inter eos, non vocatur fornicatio simplex, sed stuprum: quod per se species luxuriæ est. Cum his tribus conditionibus vocabitur concubitus aliquis fornicatio simplex. Cum autem communiter dicitur, quod fornicatio simplex sit concubitus soluti cum soluta, non sufficienter diffinitur, nisi subintelligantur omnes istæ conditiones: quia per hoc sola prima intelligitur: cum solutus, & soluta dicantur illæ personæ, inter quas matrimonium esse non prohibetur diuino. Et ob hoc dicitur 36.q.1.c.lex illa, quod fornicatio specialiter accipitur pro vsu meretricum, vel cōcubinarum, aut viduarum, quia cum istis licet cuilibet cōtrahere, qui non sit alias impeditus consanguinitate, vel affinitate, aut K voto, vel ordine sacro obstante. Et non potest esse fornicatio simplex, nisi cū istis tribus. Cum vidua enim fornicatio simplex est, & non adulterium, quia soluta est à lege viri per mortem. ad Rom. 7. & 1. Corin. 7. Cum concubina eodem modo, quia si propriè concubina est, talis debet esse, cum qua alias matrimonium constare posset viro nō impedito. Si enim consanguinea, vel affinis est, aut monialis, concubina propriè non erit, licet ad concubinatum assumatur: sed erit incestus, aut sacrilegium. Et solum distinguitur concubina ab vxore per hoc, quia cum ea nulla matrimonialia fœdera extant, licet esse possent, vt dicetur infra. q. sequenti, & 191. & 192. de meretrice idem patet, quia nullum impedimentum spirituale debet esse inter meretricem, & eum, à quo meretricio affectu cognoscitur. Quia alias plusquam meretrix est, scilicet, erit incestus,

F concubitus; vt si meretrix cognoscatur ab aliquo cognato suo. Vel si fuerit monialis & se huic turpitudini exposuerit, de quo magis dicetur infr. 190. & 193. Et sic in his includuntur omnes modi fornicationis simplicis: quia cum qualibet istarum possunt inueniri tres conditiones fornicationis: & cum nulla alia omnes tres inueniri possunt. Sed obijcietur, quod sit interdum fornicatio simplex cū illa, quæ nō est de istis tribus. Vt si quis mulierem nō viduam, nec meretricem, defloratam tamen, cognoscit, quam tamen non habeat in concubinam. Nam hic non erit alia species luxuriæ, nisi fornicatio simplex suppositis conditionibus tribus superioribus. Dicendum, quod necesse est pertinere ad vnum de istis tribus modis, quia aut talis mulier iam deflorata, ab isto solo cognoscitur, aut etiam ab alijs. Si ab isto solo, cōcubina dicitur: quia ei soli commiscetur, G sine fœdere tamen matrimoniali. Si autem etiam ab alio, vel ab alijs cognoscatur, licet non se prostituat publicè, meretrix dicitur, quoniam multorū libidini patet, etiam si hoc occultum sit, licet vulgariter eam meretricem appellemus, quæ publicè se prostituit, & pro mercede hoc facit à quo nomen accepit. Hoc supposito, dicendum, quod fornicatio simplex peccatū mortale est, quia Tobiæ 4. dicitur, Attēde tibi ab omni fornicatione, & præter vxorem tuā, non patiaris crimen scire. Et sic dicit vitandum esse omnē concubitum, qui fit cum aliqua, præterquam cum vxore: quod nō fieret, si non esset peccatum mortale. Etiam quia dicitur, quòd crimen est omnis concubitus, qui præterquam cum vxore fit. Crimen tamen dicitur esse peccatum mortale: & est tale, de quo potest accusari, qui committit. Ergo fornicatio simplex peccatum mortale est. Item non H excluditur homo ab ingressu vitæ æternæ, nisi per mortale peccatum: fornicatio tamē simplex excludit eum à vita æterna. Ad Gala. 5. vbi posita fornicatione, in alijs peccatis subditur: Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Si autem dicatur, quòd accipitur ibi fornicatio generaliter pro omni luxuria, intra quam sunt multi modi peccandi, & non pro fornicatione simplici: dicendum, quòd oportet accipi pro simplici fornicatione: quia ibi ponuntur quædam aliæ species luxuriæ, scilicet, immundicia, & impudicicia. Ideo, necesse est fornicationem accipi pro specie quadam luxuriæ, scilicet, pro simplici fornicatione. Item 22.q.1.cap. Prædicandum. dicitur talem de periurio imponi pœnitentiam debere qualem de adulterio, & fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de cæteris criminalibus vitijs: ergo fornicatio simplex pecca- I tum capitale, siue mortale est. Nam oportet ibi accipi pro simplici fornicatione: cum distinguatur ibi contra adulterium. Item ad Hebr. 13. dicitur. Fornicatores, & adulteros iudicabit Deus, idest, condemnabit. Nam non accipitur iudicatio simpliciter, quia aliàs nō solum fornicatores, & adulteros, sed oēs homines boni, & mali à Deo iudicandi sunt. De istis ergo dicitur, quod iudicabuntur, idest, condemnabuntur, sicut dicitur de iniquis. Psal. 108. Cum iudicatur, exeat condemnatus. Item patet, quia fornicatio simplex est contra Christi legem: ergo est mortale peccatum. Nam supra in litera dicitur: Qui viderit mulierē ad concupiscendum eam, iam mechatus est in corde suo. Hic intelligitur de omni muliere; quæ matrimonialiter iuncta non est. Si ergo illam cōcupiscere peccatum est, à fortiori maius peccatū erit commisceri ei. Et tñ pōt esse fornicatio K simplex in multis: ergo etiā illa peccatū est. Pro hoc considerandū, quod fornicatio simplex peccatū mortale est, quia mortale dr̄ id, quod mortē inducit: quia contra charitatē militat: sic aūt est de fornicatione, quia importat quandā deordinationē, quæ vertit in nocumentū illius, qui ex tali cōcubitu nascitur, aut nasci pōt. Est. n. fornicatio simplex concubitus vagus, idest, non cum muliere certa. Nam certitudo est per matrimoniale fœdus, quo vir, & fœmina adinuicem astringuntur, ita vt alteri se copulare non liceat. Vbi autē non est aliquod fœdus non astringitur vir ad aliquam fœminā, nec è contrario. Ideo si liceret accedere ad vnam, liceret accedere ad oēs, quod valde repugnat proli nasciturę quātum ad educationē: quia educatio in specie humana fit à patre, & matre: quia neuter eorū per se sufficit, sicut in animalibus quibusdam, in quibus sola fœmella non sufficit ad fœtus educationem, manet simul masculus,

Fornicatio simplex est semper mortale peccatum

lus, & femella vsque ad perfectam educationem filiorum scilicet quousque per se viuere possint, vt dicetur seq. q. Fornicatio autem simplex cum sit concubitus vagus tollit istud bonum. Nam cum non obligetur vir manere cum femina, nec è contrario, non prouidebitur sufficienter natis, quia tam patris, quam matris cura longo tempore necessaria est: Cum ergo fornicatio simplex inquantum huiusmodi tollat ista, peccatum erit, de quo magis dicetur seq. q. De hoc sanctus Tho. 2. 2. q. 154. art. 2.

Ad primũ arg. Ad primum dicendum, quòd fornicatio non est eodem modo prohibita, quo comedere suffocatum, vel sanguinẽ, aut immolatum idolis. Sed illa possunt esse sine peccato, sed non fornicatio. Vnde S. Tho. dicit, quòd licet ista non sint eiusdem culpæ, prohibentur simul, quia poterant inter Iudæos, & conuersos de gentilitate discordiam facere. Nam gentiles non reputabant fornicationem simplicem esse peccatum. Iudæi autem instructi in lege Dei tenebant eam, vt peccatum, & abhominabantur gentiles propter illam. Istud satis conuenienter stat. Nam verum est, quod illud decretum Apostolorum non fuit impositum, nisi ad tollendam discordiam conuersorum ad Christum de Iudæis, & de Gentilibus.

Nam cum Iudæi vellent obseruare legem Moysi simul cum lege Christi, volebant quòd etiam conuersi de Gentilibus eam obseruarent: in quo grauabantur gentiles. Quo discusso, diffinitum est non teneri conuersos de Gentilitate obseruare legem Moysi. Act. 15. & consequenter non teneri ad aliquam cæremoniam, quia si vna cessat, omnia cessant: cum nulla illarum ex se obliget, sed ex positione legislatoris. Cum ergo cessat obligare vna lex propter legislatorem scilicet quia ipse aliquas personas obligare non voluit, aut iam non vult, peribunt omnes leges suæ. Et sic non tenebantur conuersi de Gentilibus ad aliquam cæremoniam. Quia tamen Iudæi erant multum assuefacti ad non comedendum sanguinem, nec suffocatum, immolata idolis horrescerent, si quis ista comederet: non quidem quasi essent legi contraria, sed quia erant eis ad horrorem.

Vnde non possent delectabiliter communicare cum talibus. Et istud est causa magnarum discordiarum in ecclesia, quod pessimum erat potissimè in exordio nascentis fidei. Ideo ecclesia per Spiritum sanctum diffiniuit teneri gentiles ad abstinendum à sanguine, & suffocato: & immolatis simulachrorum. Act. 15. Ex quo apparet, quòd non præcipiebantur ista seruari tanquam essent de lege Moysi, quia tunc abstineretur ab omnibus cibis vetitis in ea. Leuit. 11. & Deuter. 14. quod non factum est.

Sed propter horrorem Iudæorum istud fiebat, qui non possent delectabiliter conuiuere eis, qui talia facerent. De hoc dictum est. sup. q. 98. De fornicatione idem vult S. Tho. Et verum est, quòd apud Gentiles erat multum frequentata quasi non esset peccatum, quod apud Iudæos nõ fiebat, & tamen non est aliquid, de quo apud Iudæos posset causari horror in communicatione; nisi forte Gentiles vellent fornicari cum vxoribus, aut filiabus conuersorum de Iudæis. Quod iam non pertineret ad simplicem fornicationem, sed ad adulterium, vel ad aliam speciem luxuriæ. Et tamen satis conuenienter stare potest, quòd fortè propter aliquod scandalum prohiberetur. Aliter dici potest, quòd ecclesia voluit nunc ordinare totum statum ecclesiæ quantum ad conuersos de gentilitate.

Et primo ordinauit eos ad mutuam pacem cum conuersis de Iudaismo per hoc, quòd conformarentur eis in cibis abstinendo à sanguine, & suffocato, & immolatis simulachrorum. Erant etiam ordinandi quantum ad bonã vitam simpliciter per hoc, quòd cauerent ab omni peccato mortali obseruando omnia præcepta. Apostoli tamen noluerunt nunc replicare omnia præcepta legis, quia superuacuum erat: sed admonuerunt Gentiles de eo, in quo maximè ad peccandum prompti erant, & hoc erat in simplici fornicatione, quia Gentiles quasi non reputabant eã esse peccatum, vt innuit. 1. Pet. 4. Sufficit enim præteritum tempus ad voluntatem gentium consumandam, quæ ambulauerunt in luxurijs, & desiderijs. Quasi dicat: non est iam tempus vacare libidini, sicut fuit ante hoc, cum Deus permisit gentes errare circa luxuriam, & desideria sua, vt

A dicetur seq. q. in responsione ad secundum arg. Ob hoc igitur fuerunt sæpius admonendi conuersi de gentilibus abstinere à fornicatione potius, quam ab alijs vitijs, ad quæ non erant tantum inclinati, & assueti. Ideo hoc solum vitium Apostoli nunc eis vetuerunt, licet omnia alia vetita esse intelligantur. Et sic fornicatio simplex peccatum est mortale. Et illa, cum quibus ponitur, non erant peccata mortalia de se, nisi solum inquantum prohibita per ecclesiam eo tempore, quo durauit ista prohibitio, de qua dictũ est sup. q. 97. Postea autem fuerunt licita semper, sicut nũc sunt. Fornicatio autem semper mansit illicita, quia non erat mala ex eo, quòd ab Apostolis prohibita fuerat, sed quia de se aliàs erat mala.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quòd fornicatio est peccatum inquantum est contra rectam rationem. Est autem ratio
B hominis recta secundum, quòd regulatur à voluntate diuina, quæ est prima regula simpliciter, & ideo istud, quod homo facit ex voluntate Dei obediendo eius præcepto, nõ est contra rectam rationem, licet videatur esse contra communem ordinem rationis. *De fornicatione Osea.* Sicut non est contra naturam, quod miraculose fit diuina virtute, quamuis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccauit volendo occidere filium suum innocentem, quia in hoc Deo obediebat, quamuis hoc sit communiter contra rectitudinem rationis: ita etiam Osee non peccauit fornicando ex præcepto diuino, nec talis concubitus propriè fornicatio dici potest, licet sic appelletur referendo ad cursum communem. *Lib. 3. ca. 8. parum post prin. to. 1.* Vnde dicit Augu. 3. confessionum, quòd cum Deus contra morem, aut pactum quodlibet aliquid fieri iubet, & si nunquam factum est, faciendum est. Et dat cau-
C sam huius, dicens: Sicut enim in potestatibus societatis humanæ maior potestas minori ad obediendum præponitur, ita Deus omnibus. Et ex hoc innuitur, quòd etiam si esset ista fornicatio Oseæ, quia tamen Deus illam iussit, non esset peccatum. Sic respondet sanctus Tho. 2. 2. q. 154. art. 2. Ipse tamen. 3. Sen. dist. 37. q. 4. respondet ad idem argumentum dicens, quòd lex humana potest interdum facere, quòd furtum non sit peccatum, & etiam omnes habentes auctoritatem à lege, rem, quæ vnius est ex causa alteri conferendo, & per hoc mutatur dominium, & iustè auferetur res alicui, & possidebitur ab altero. De Deo autem dicit, quòd potest mutare conditiones rerum, quod homo facere non potest. Sicut ab ea, quæ non est matrimonio cõiuncta, potest auferre hanc conditionem, scilicet, non esse suam sine hoc, quòd vxor plenariè fiat. Et sic accedere ad
D eam non est contra decalogum, & ita innuit potuisse fieri in Osea. Potest tamen dici, quòd Osea non fornicatus est, quia dicitur: accipe vxorem fornicationum, idest, accipe in vxorem illam, quę fornicaria esse solebat. Et cum iam accipiatur in vxorem, peccatum nullum est: immo est charitatis opus, quòd quis accipiat meretricem in vxorem, vt reuocet eam ab errore suo, extra de sponsa. c. inter opera. Quomodo tamen intelligendum sit: dicetur Osea. 1. Sed quomodocunque accipiatur, semper dicendum est, quòd Osea non fornicatus est: siue hoc acciderit ex lege cõmuni, siue ex speciali, scilicet, per diuinũ pręceptum, quòd potest conditionem rerum mutare.

Ad tertiũ arg. Ad tertium dicendum, quòd per opera pietatis ille, qui patitur lubricum carnis, non liberabitur à morte ęterna, si in hoc vitio decedat. Sed dum hic manet profi-
E ciunt ei opera pietatis, quia per hoc disponitur ad gratiam, scilicet, vt Deus facilius illuminet cor eius, & recedat à vitio, & sic liberabitur: Et per huiusmodi opera pietatis aliquo modo satisfaciet de lubrico carnis commisso, & sic manet ei minor pœna purgatoria: si pęnitens decesserit, & est hoc vapulare, idest, leuiter percuti pœna purgatoria.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quòd non est simile de cibo deordinato, vel potu, & de coitu deordinato, quia ex quolibet coitu fornicario potest nasci proles, & contra bonum illius est iste concubitus inquantum obuiat educationi illius. Ideo fornicatio ex ipso genere actus peccatum mortale est: etiamsi non consideraretur inordinata concupiscentia. Non est autem sic de cibo inordinato, quia ex vna comestione inordinata non impeditur bonum totius vitæ hominis. Et ideo actus gulæ ex suo genere non est pec-

catum mortale. Esset tamen si quis scienter comederet cibum aliquem, qui totam vitæ eius conditionem mutaret. Sicut fuit de Adam; ideo aliqua inordinatio potest accidere in cibo, quæ non sit peccatum mortale. In fornicatione autem simplici semper est peccatum mortale. Cum autem dicitur, quòd fornicatio simplex est minimum omnium peccatorum, quæ assignatur sub luxuria.

Dicendum, quòd falsum est: nam licet inter species suprapositas, & communiter assignantur, fornicatio simplex sit minoris culpæ, multi tamen coitus sunt inordinati, & minoris culpę, quam fornicatio simplex, sicut coitus, qui fit cum vxore ad solam libidinem saturandam: ideo facilius isti coitus possent excusari, quàm fornicatio simplex.

An habere concubinam sit contra legem naturæ.
Quæst. CXC.

QVæritur autem: dictum est enim preced. q. fornicationem simplicem esse solum commitu cum concubinis, & viduis, & meretricibus: est modò dubium, an habere concubinam sit contra legem naturæ? Aliqui dicunt, quòd

Primum arg. non: quia lex naturalis non prohibet, quo illud, quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, & secundum quid. Sed mulier, quæ solota est, potest dare alicui soluto potestatem sui corporis in perpetuum, vt vtatur ea licitè, cum voluerit: ergo non erit contra legem naturæ si dederit ei potestatem sui corporis ad horam, vel ad tempus paucum.

Secundū. Item ius positiuum, vt Tullius dicit, à iure naturali perfectum est, & tamen ius positiuum non prohibet fornicationem, sed interdum illam infligit in pœnam: ergo habere concubinam non est, contra legem naturalem, quia aliàs

Tertium. ius positiuum inde profectum illam prohiberet. Item quicunque vtitur re sua quomodo vult, nemini facit iniuriam: sed ancilla est res domini: ergo si dominus vtatur ea ad libitum, non peccat. Et sic poterit tenere eam in concubinam,

Quartū. & non erit contra legem naturalem. Item quilibet potest dari alteri quod suum est: vxor tamen habet potestatem super corpus viri. 1. Cor. 7. ergo si voluerit vxor, poterit vir accedere ad aliam sine peccato. Confirmatur hoc, quia Liæ dixit Rachel. Dormiat tecum hac nocte vir meus pro mandragoris filij tui. Gen. 3. Vnde non solum tradidit potestatem viri sui alteri, sed etiam pro mercede vendidit. Ideo filius inde conceptus vocatus est Issacar, quod significabat mercedem, vel mercenarium. Vnde dixit Lia: dedit Deus mercedem mihi, appellauitque nomen eius, Issacar. Et ẽt ad ipsum Iacob dixit Lia. Ad me intrabis, quia mercede conduxi te pro mandragoris filij mei eod. c.

Dicendum, quòd fornicatio simplex est contra naturã. Primò, quia illud, quod est contra finem, ad quem natura inclinat, dicitur esse contra naturam: fornicatio autem est huiusmodi. Nam natura non ingenerauit coitum, nisi ad generationem: in illis autem, in quibus non potest esse cognitio finis, vt in pecoribus, nõ est motus ad generandum, sed ad experiendum delectationem, quæ est in coitu. Ideo natura posuit delectationes in coitu, vt animalia, quæ non poterant habere considerationem de fine, & operari propter istud, mouerentur propter delectationes: quia erant quædam bona in sensu, vt ostensum est sup. 49. Homo autem per rationem apprehendit finem: ideo debet regulare actum ad finem, ad quem naturaliter est. Et tamen coitus non ordinatur naturaliter ad delectationem, sed ad generationem: immo potius delectatio ordinatur ad coitum vt ea. q. dictum est. Quòd ergo aliquis homo velit coitum propter solam delectationem, contra naturam vult, ideo fornicatio, quæ ordinatur ad delectationem, est contra naturã. Et ita est de concubinis. Nam ad hunc vsum accipiuntur. Nam qui vult solum filios, vel principalius illos vult, quã delectationem, non accipit concubinam, sed vxorem: quia filij nobiliores nascuntur ex vxore: cum illegitimi, qui sunt ex concubinis in multis patiantur defectum honoris secundum leges humanas, quod non fit in filijs legitimis. Etiam certiores filios quis gignere potest ex vxore, quam ex concubina. Qui ergo filios intendit vxorem accipit, qui verò accipit concubinam, taliter solam libidinem intendit, vel ipsam principaliter. Ideo matrimonium, quod cum vxore est, nominatur ab ipsa prole. Quia dicitur matrimonium à

F matre, quasi nihil aliud optetur principaliter per illum copulam, nisi, vt mulier illa mater efficiatur scilicet prolem gignendo. Concubina autem à concubitu dicitur, quasi nihil in ea quæratur, nisi ipse cõcubitus, idest, delectatio, quæ habetur in concubitu; ideo concubinatus ex hac parte contra naturam est. Secundo est contra naturam, quia etiam est contra bonum prolis, quod natura intendit. Nam sicut natura per coitum intendit, quod fiat generatio: ita etiam intendit, quod proles genita educetur, quia aliàs non viuerent. Si ergo generatio non sit propter se, sed est via ad rem genitam, & natura intendit complementum in vna quaque re, & non potest complementum istud animalibus aduenire, nisi per cibum, qui ab eis quæri non potest, quando paruula, & tenera sunt; ordinauit naturam ipsam educationem, scilicet, quòd animalia paruula nutriantur à genitori

G bus, quousque efficiantur solida, & perfecta ad per se cibũ acquirẽdum. Quidquid ergo est in coitu, quod obuiet educationi prolis nasciturae, est contra intentionem naturæ: sicut quidquid est in coitu, per quod coitus ille non possit ad generationem pertinere. Et apparet hoc amplius, quia sicut natura omnibus perfectis animantibus desiderium ad coitum tribuit: tanquam hac sola via species cõseruari possit, ita & omnibus inclinationem magnam tribuit ad educationem natorum. Videmus enim in animalibus, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quòd in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam vnam, vel plures, sicut patet, vt communiter in auibus. Nam quidam masculi auium determinant sibi vnicam femellam, sicut de turturibus dicitur: alij autem determinant plures, sicut galli. Et tamen in omnibus est concu

H bitus certus, & etiam manet in eis communis cura educationis. Tam masculus enim, quàm femella simul de quærendo cibo laborant. In animalibus autem, in quibus solius femellæ cura sufficit ad educationem est concubitus vagus, sicut communiter fit in omnibus quadrupedibus.

Nam masculi ibi de quærendo cibo nihil laborant: sed sola femella prouidet, ideo concubitus vagus, & indifferens in illis est. In hominibus ad conuenientem prolis educationem requiritur maior cura, quàm in alijs animalibus, inquantum homo valde pluribus indiget, quàm cetera animalia. Et sic non sufficit ibi sola mater, sed etiam patri: vtrique ergo de educatione cura est. Non tamen potest fieri educatio conueniens si concubitus vagus sit ita quòd indifferenter vir possit accedere ad istam, & ad illam, quia tunc cum nulla earum tenebitur manere. Et sic incumbet

I soli fœminæ educatio liberorum, ad quam non sufficeret. Turbaretur ergo naturæ intentio, si coitus humanus vagus esse deberet. Oportet ergo masculum in specie humana determinari ad certam fœminam, cum qua maneat semper: aut longo tempore, vt simili generationi vacent: & natos inde liberos educent: Fornicatio autem simplex, est concubitus vagus, & habere concubinam similiter: quia potest quascunque voluerit habere. Illa quoque cum non sit ei alligata, potest quencunque alium recipere. Ideo etiam concubinatus obuiat educationi liberorum, & sic est contra intentionem naturæ. Item patet hoc, quia masculis in specie humana inest naturaliter inclinatio ad educationem; nam habent viri solicitudinem magnam de certitudine prolis, quia siue genuerit de vxoribus, siue de concu

K binis, semper desiderant scire, an proles suę sint. Et quanto magis cognoscunt per certitudinem, tanto magis diligunt sic dicitur 4. Ethico. quòd ideo mater magis diligit filium, quàm pater, quia magis certa est quis sit filius eius, quàm vir.

Non desiderant tamen hoc scire masculi, nisi propter educationem, scilicet, vt si sui fuerint allegat eos: si vero alieni contemnant illos. Si tamẽ nulla solicitudo naturalis inesset masculis de educatione filiorum, nihil potius curarent, qui essent sui, quàm qui essent alieni, cum circa neutros laborandum esset, sicut videmus in masculis quadrupedum, qui nõ curant distinguere, qui sint sui, & qui alieni: & tamen femellæ distinguunt, quia eis inest solicitudo, & onus educandi: ergo sola solicitudo facit habere curam de cognoscendo qui sunt sui. Istud tamen desiderium inest viris, ergo incumbit illis naturaliter cura educandi genitos: & sic concubitus vagus, qui est forni

catio,

catio, si est contra educationem, est contra inclinationem A naturæ. Amplius considerandum, quòd homo cum sit naturaliter rationalis in potentia existentes ad actum rationis, oportet ipsum erudiri: quia intellectus est sicut tabula rasa, vt dicitur. 3. de Anima: Eruditio autem fit per illum, qui est actu vtens ratione: ergo oportet non solum educari paruulos in specie humana, ita vt viuant, sed etiã vt intelligant: qui aliàs nescirent ea, quæ ad vitam sunt necessaria procurare: sicut cetera animalia, quibus natura indidit perfectam cognitionem eorum, quæ sibi necessaria sunt, & non oportet illa erudiri.

Ad istam autem eruditionem magnum tempus necessarium est: ideo natura inclinat, vt pater, & mater longo tempore manere debeant; quia aliàs proles non perficietur: ideo concubitus vagus multum repugnat intentioni naturæ: sed oportet esse determinationem maris, & fœ- B minæ, qui simul longo tempore maneant.

Sic dicitur 8. Ethic. quòd filij recipiunt à parentibus esse, & educationem, & instructionem, pro quibus tenentur eis ad honorem, & reuerentiam. Educatio tamen, & instructio longo tempore fiunt, ideo oportet marem, & fœminam semper, aut longo tempore manere: ista autem societas ad communiter viuendum propter hunc finem vocatur matrimonium.

Ideo de iure naturæ est non debere aliter conuenire marem, & fœminam nisi per matrimonium: sed concubinatus est contra hoc: ergo est contra legem naturę habere concubinam.

Sed obijcietur contra praecedentia, quòd interdum concubinatus non sit peccatum, vel alia fornicatio: quia potest quis adhærere concubinæ intentione gignendi li- C beros, & non propter delectationem, sicut legitur de Abraham. Gen. 16.

Dicendum, quod licet contingeret aliquem propter solum desiderium gignendi filios cognoscere fœminam aliquam: tamen non ex hoc excusatur actus: quia natura non solum desiderat gignere, sed etiam conseruare genitum. Ideo concubitus illi, qui obuiant educationi, sunt contra naturam: & ita est de coitu cum meretrice, & de omnibus illis, cum quibus nõ est longa mansio viri. Nam repugnat educationi, ideo peccatum est. Sed obijcietur, quod aliquis est coitus fornicarius, in quo potest educatio conuenienter fieri: sicut siquis accipiat concubinam, cum qua proponat manere per totam vitam. Nam ibi poterit fieri educatio liberorum, sicut accipiendo vxorem, & sic non erit peccatum.

Dicendum, quòd homo est animal vtens ratione, & non insunt ei perfectè in actu omnia, quæ sunt sibi naturalia, sicut ceteris animalibus, quæ non possunt per iudicium inquirere ea, quæ sibi non insunt, scilicet, inquirere, an bona, vel mala sint: homini autem ratio est natura, quia est sibi substantialis, ideo non sunt sibi omnia necessaria, cum per rationem possit illa acquirere. Quidquid ergo iudicat ad vitam cõueniens esse, vel ad benè viuere, est naturale homini. Et quia naturaliter est homo animal ciuile. 1. Poli. & ea, quæ sunt communia, oportet regi per communem determinationem, quæ est lex: est ergo naturale homini, quòd opera eius secundum quòd potest se habere ad alterum, ordinẽtur per legem. Lex autem circa humanos concubitus, vt fierent conuenientius ad naturæ intentionem, matrimonium instituit, per quod vir, E & fœmina simul manent, & inuicem sunt obligati quantum ad actum generandi, ne possint alijs commisceri: & etiam quantum ad actum educandi, & instruẽdi liberos, vt propter hunc semper maneant simul, vel tempore longo secundum illas leges, quæ libellum repudij permittebant. Quod ergo aliquis manere velit in concubinatu: etiam si velit educare prolem, est contra legem determinatam secundum rationem naturalem: ideo sic manere peccatum est, & cõcubinatus semper est peccatum. Licet ergo velle liberos bonum sit, tamen velle eos eo modo, quo ratio, & lex non permittunt, malum est. Ideo desiderium illius boni cum aliter posset haberi, scilicet, accipiẽdo in vxorem, quam accipit in concubinam, non excusat actum. Sed obijcietur, quod quis interdum habens vxorem non potest ex ea gignere; quia forte sterilis est, & vt A gignat, vult accipere concubinam, nunquid erit illicitum: nam hoc Abraham fecit.

Dicendum, quod malum est: quia etiam si bonum sit liberos gignere: melius est tamen sine illis mori, quàm eos ex illicito concubitu gignere, vt ait August. libro de bono coniugali. & habetur 32. q. 4. c. Sicut satius est. Et tamen malum est liberos velle gignere contra legem: ergo non licet habere concubinam, vt inde habeatur proles etiam in casu, quo non potest vir gignere ex vxore. De Abraham vero an peccauerit sic accipiendo ancillam ad concubitum, dicetur infra quæst. 191. Est ergo semper concubinatus illicitus.

Item patet, quia secundum omnes leges humanas filij nati ex concubinis sunt vituperabiles, & non succedunt in bonis paternis: etiam si patres nullos filios legitimos B habeant: etiam ad honores paternos non admittuntur, nec ad alios quoscunque honores publicos ecclesiasticos, vel seculares: hoc autem est, quia lex detestatur talem concubitum, & propter hoc punit proles inde natas: vt per hoc homines dissuadeantur à tali concubitu. Hoc autem non esset si lex non iudicaret concubitum illum illicitum: ergo concubinatus secundum se malus est, quia aliàs leges diuinæ & humanæ, generaliter non detestarentur eum si malus non esset: cum non sit in præiudicium alicuius. Etiam quia est matrimonium de lege naturæ, concubinatus tamen non potest esse sine præiudicio matrimonij: ideo non potest esse concubinatus, quin sit contra naturam, & sic peccatum.

Considerandum tamen, quod cum dicimus fornicationem esse multipliciter contra naturam, non est eo modo C contra naturam sicut quædam alia, quæ dicimus esse contra naturam, quia licet in coitu cõtingat multipliciter esse aliquid contra naturam: istud tamen dicitur per excellentiam contra naturam, quod principaliter est contra intentionem naturæ.

Intentio autem eius præcipua est gignere: ideo ille concubitus, ex quo nullo modo possit sequi generatio: dicitur esse contra naturam absolute: ceteri autem modi non dicuntur contra naturam absolutè. Et sic fornicatio non dicitur simpliciter concubitus contra naturam, quia ex illa potest sequi proles. Et ideo vitium contra naturam absolute loquendo dicitur solum illud in concubitu, quando nihil potest gigni ex coitu. Fornicatio autem quando debet dici contra naturam, dicitur cum determinatione, vt supra declaratum est, scilicet, quia natura inclinat ad ge- D nerationem, & ad educationem, & fornicatio est contra illas maxime contra educationem.

Ad primam argumentũ. Ad primum dicẽdum, quod licet posset quis dare rem ad tempus, quam potest dare simpliciter, quando est contra legem non poterit hoc facere: si dare sit contra legem. Ita nunc dare potestatem alicui corporis sui ad tempus: non affectu coniugali, contra legem est, quæ matrimoniũ instituit: ideo peccatum est. Et potest dare fœmina viro, vel è contrario potestatem corporis sui ad semper: quod lex non prohibet, & non potest dare ad tempus prohibente lege.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod leges humanę fuerunt datæ ad humanam communicationem, in qua homines viuunt per hoc, quod mutuo sibi benefaciunt, & non nocent: lex autem humana sola illa prohibet, in quibus ho- E mo potest præiudicare alteri, & per quæ turbabitur pax publica. Ea vero, quæ non turbant pacem publicam, nec possunt esse in præiudiciũ alterius directè, aut indirectè, lex humana non prohibet, licet simpliciter mala sint: immò prohibere non debet, vt ostensum est, supra q. 187. & q. 188. Ita autem est de concubinatu, qui potest fieri sine præiudicio alicuius, & non præiudicat etiam reipub. Ideo leges humanæ non vetuerunt illam: immo dicendum, quod fuit necessarium, quod non vetarent. Quia si lex humana vetaret omnem fornicationem puniẽdo illam: facilè erat omnia matrimonia periclitari, aut suspecta reddi propter libidinem hominum imperfectorum, quæ frenari non potest. Vnde ex hac causa non solum leges humanæ ante Christi aduentum, sed etiam nunc leges catholicorum fornicationem cum meretricibus non puniunt, ne libidinibus turbent statum publicum.

Sic

Fornicationem apud gentiles.

dicit Aug. lib. de libero arbitrio. Aliter potest dici, quod leges gentilium non vetuerunt concubinatum, nec fornicationem aliquam simplicem, quia illam non iudicabant esse peccatum. Et nõ solum legislatores, sed etiam nec philosophi, qui de moralibus tractauerunt, voluerũt fornicationem simpliciter esse malam: immo & ipsi cum de virtutibus excellentibus agerent, fornicari simpliciter non erubescebant, vt de quibusdam eorum legitur. Et ob hoc omnes gentiles huic vitio dediti erant, tanquam rei licitæ, quæ in nullius præiudicium vergebat. Sic dicitur 1. Pet. 4. Sufficiat tempus præteritum ad voluntatem Gentium consumandam, quæ ambulauerunt in luxurijs, & desiderijs suis, quasi dicat, quòd hoc habebant gentes quasi quoddam commune. Et ob hoc cum in principio legis Christi cœperunt Christiani multum abstinere ab hoc vitio, mirabantur Gentiles, quomodo poterant abstinere, & nolebant se sic affligere. Vnde dicitur eod. cap. in quo admirantur non concurrentibus vobis in eandem luxuriæ confusionem blasphemantes, idest, Gentiles mirabantur quomodo Christiani non fornicabantur, sicut ipsi, & blasphemabant de eis. Ideo dicitur ibi: Qui reddent rationem ei, qui paratus est iudicare viuos, & mortuos, idest, Gentiles pro hac fornicatione reddent rationem Deo.

Ex quo innuitur, quòd fornicatio simplex sit peccatũ, quia aliàs non redderetur ratio Deo de illa. Nam non agitur ibi de alia fornicatione nisi de simplici, quia adulterium, & aliæ fornicationes puniebantur apud gentiles. Putabant autem gentiles fornicationem simplicem non esse peccatum: quia ratio eorum offuscata erat propter contrariam consuetudinem, quia in omnibus gentibus, H & in omni tempore fornicatio fuerat in consuetudine, & nulla lex eam prohibuerat. Ea verò, ad quæ quis semper assuetus est, bona sibi videntur, quia effecta sunt sibi quasi naturalia per consuetudinem, quæ est altera natura. 7. Ethic. ea autem, quę naturalia sunt, bona sunt. Alia etiam causa fuit, quia Deus permisit eos obfuscari propter iniquitatem suam. Et potissimè fuit hoc in viris excellẽtibus apud gẽtiles, scilicet, in prophetis, qui cum præclarissima de virtute: & de sapientia dicerent circa fornicationem errauerunt. Et hoc fuit propter superbiam. Quia cum cognouissent Deum, non coluerunt eum, ad Rom. 1. scilicet. Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt: sed euanuerunt in cogitationibus suis, & obscuratum est insipiẽs cor eorum. Propter quod tradidit illos Deus in passiones ignominiæ, & in I immunditiam, & ponuntur ibi multa de delictis carnis. in lege autem Christi reuelata fuit veritas, ideo ibi fuit prohibita fornicatio simplex, & concubinatus, & omnia, quæ sub fornicatione intelliguntur.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quòd vtendo re sua potest quis facere iniuriam alicui: licet non faciat iniuriam proximo. Sicut qui se occidit iniustum facit: non tamen facit sibi iniustum. 5. Ethic. c. vlt.

De coitu Domini cũ ancilla

Pro quo sciendũ, quod iniuria opponitur iustitiæ: ideo quandocunque quis iniustum facit iniuriam facit. Et quia quicunque agit contra legem naturalem facit contra iustum: quia lex naturalis est simpliciter iusta, dicitur iniuriam facere, qui contra illam facit. Fornicatio tamen simplex quæcunque, & ipse concubinatus, qui est pars eius, contra legem naturæ est, vt ostensum fuit, ideo vtendo K ancilla ad coitum, licet vtatur quis re sua, iniuriam facit alicui, scilicet, legi. Maximè quia non est verum simpliciter, quòd quis vtendo re sua non facit malum: quia qui comedit de rebus suis, & crapulatur, vel inebriatur, peccat, licet rebus suis vtatur.

Item non est verum simpliciter, quòd vtens ancilla ad coitum vtatur re sua, quia ancilla non est simpliciter alicuius quantum ad totum, quod ipsa est, sed solum quantum ad seruitium. Totum ergo seruitium, quod illa præstare poterit licebit Domino ab ea exigere: coire tamen non est opus ancillæ, sed mulieris, siue fœminæ: ideo ancilla non debet exhibere corpus suum ad coitum, sed solum ad seruitium. Et sic licet ei recusare, si Dominus hoc ab ea petierit: immo si potuerit potius debet mori, quam hoc permittere. Cum ergo Dominus ancillam cognouerit, F non vtitur quantum ad hoc re sua, sed aliena, quia quantum ad coitum aliena est: cum sui iuris sit illa, licet si aliquid ancilla conceperit, à quocunque conceperit, pertinet ad Dominum, quia secundum leges humanas partus sequitur ventrem.

Aliter etiam potest dici, quòd non solum ancillæ facit Dominus iniuriam, si cognoscat eam: cum sit quantum ad hoc iuris sui, sed etiam proli inde nasciturae iniuriam facit, quia impedietur educatio eius: cum ancilla & Dominus non pertineant ad talem communicationem, in qua conuenienter educari possint nati: quia hoc fit per quandam societatem maris, & fœminę: Dominus tamen, & ancilla non habent societatem, quia illa solum seruit, & ille solum imperat. Hoc tamen posset aliqualiter tolerari si nihil aliud obstaret, cum Domini possint accipere totum G onus educandi, vel faciendi educari natos, vel possent releuare ancillas quantum ad hoc, vt possent eos educare. Sed obijcietur, quòd Domino liceat vti ancilla ad omnẽ modum: Quia ancilla est ipsius Domini per omnem modum, ideo qualitercunque vtatur ea; vtitur re sua, quia dicitur 1. Polit. capit. 2. quòd seruus est organum animatum homo existens simpliciter alterius, idest, totaliter alterius, scilicet, Domini.

Dicendum, quòd est totaliter eius, idest, quòd omnis operatio sua est ad vtilitatem Domini, & non ad vtilitatẽ suipsius. Et hoc modo verum est, quòd Dominus potest vti seruo quocunque modo voluerit, idest, ad quemcunq; actum, vel opus. Non est tamen seruus ipsius Domini quantum ad vitam suam, vel quantum ad membra sua. Vnde non licet Domino mutilare seruum, vel occidere H cum immo Exo. 21. dicitur, quòd qui percuteret seruum, vel ancillam, & luscos eos faceret, debebat eos dimittere liberos: si tamen esset simpliciter ipsius Domini vita serui, vel membra eius, posset vti illis ad libitum suum. Ita est de coitu quantum ad ancillam, quia est vsus organorum generatiuorum, qui non pertinet ad obsequia, vel opera, quæ seruus debet Domino. Ideo quantum ad hoc quilibet seruus est sui iuris.

Dicendum tamen, quod apud Gentiles bene liceret Domino accipere ancillam in concubinam, etiam ea inuita: quia fornicatio apud eos non indicabatur esse peccatum. Nunc vero fornicatio peccatum iudicatur: ideo non licet Domino habere ancillam in concubinam.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod mulier non potest tradere alteri mulieri ius in corpus viri sui, quia ipsa non habet potestatem simpliciter in corpore viri sui: sed solum I quantum ad actum matrimonialem, vt possit debitum exigere. Dare autem alteri potestatem corporis eius non solum non potest, immo istud est maximè contra matrimonium, in quo debet seruari fides ab alterutro. Sicut ergo vir non potest tradere vxorem alteri cognoscendam, ita nec vxor poterit alteri mulieri dare potestatem in corpore sui viri.

Ad confirmationem dicendum, quod non est simile, quia tam Lia, quàm Rachel erant vxores Iacob, & cum qualibet earum licitè poterat Iacob coire. Cum ergo Rachel dedit potestatem Liæ super Iacob, non dedit nisi ius, quod ei competebat pro illa nocte. Cum enim Iacob haberet illas duas vxores præcipuas, vt non esset inter eas discordia super debito exigendo, & reddendo, determi- K nauerat forte eis Iacob tempora, in quibus apud quamlibet earum manere deberet, quia eo tempore non licebat alteri exigere debitum. Ita erat quando Ruben filius Lię attulit mandragoras de agro: nam eo tempore tenebatur Iacob manere apud Rachel, & habebat ipsa ius petendi debitum tunc, & non Lia. Potuit autem hoc ius transferre in Liam: quia in hoc non præiudicabat matrimonio, quia vtraque erat vxor, nec etiam ipsi Iacob, qui tenebatur reddere debitum Racheli, & posset reddere idem Liæ: ideo illud fuit licitum. Secus autem est, quod vxor det licentiam viro coeundi cum aliqua, quæ non sit vxor, vel det alicui mulier ius petendi ab eo coitum. Nam hoc repugnat legi matrimonij, ideo est illicitum. De hoc sanctus Thom. 4. senten. distin. 33. artic. 3. sub artic. 1.

An accedere ad concubinam sit verè peccatum mortale. Quæstio CXCI.

Queritur, An accedere ad concubinam sit verè peccatum mortale.

Primum arg. Dicunt quidam, quòd non: quia maius peccatum est mendacium, quàm fornicatio simplex, cum Iudas nō horruerit committere fornicationem cum Thamar, recusauit tamen mendatium mittens sibi edum, & dicens: Certè nos mendacij arguere non poterit. Gen. 38. Mendacium tamen non est semper peccatum mortale: ergo concubinatus, qui est fornicatio simplex, non erit semper peccatum mortale.

Secūdum arg. Item, lex vetus non puniebat coitum cum concubina pœna mortis, nec etiam aliam fornicationem simplicem, ideo non erat peccatum. Solum enim prohibebat meretrices, & scortatores: pœnam tamen apponebat Deut. 23. ergo non est peccatum mortale.

Tertium arg. Item, vt ait Gregor. Peccata carnalia sunt minoris culpæ, quàm spiritualia: sed superbia, & auaritia, quæ sunt spiritualia non sunt semper mortalia peccata: ergo nec concubinatus, aut aliqua alia fornicatio erit mortale.

Quartum arg. Item vbi est maius incitamentum ad peccandum est minus peccatum: quia magis peccat, qui ex minori tentatione ad fornicationem inducitur, quàm qui ex maiori. Concupiscentia tamen vehementius inclinat ad veneream, quàm ad alia delectabilia, scilicet, ad cibum, & potum, & plus quàm aliæ passiones ad sua obiecta, & tamen actus gulæ non est semper peccatum, licet fiat à minori incitamento: ergo nec fornicatio quælibet erit peccatum. Et sic nec concubinatus, qui non addit aliquam grauitatem super simplicem fornicationem.

Dicendum, quod fornicatio semper est peccatum mortale, & sic concubinatus semper erit peccatum mortale. nam semper est contra legem naturæ, vt ostēsum est præced. q. lex tamen naturæ semper obligat, vt innuitur ad Rom. 2.

Item concubinatus, & quæcunque fornicatio semper est contra legem Dei. 1. Corin. 6. Fugite fornicationem: ergo nunquam erit quin sit peccatum.

Item patet, quia quandocunque aliquis actus est malus ex genere suo semper est peccatum mortale. Sunt autem mala ex genere suo illa, per quæ totaliter fœdus inter hominem, & hominem, & inter Dominum, & Dominum. Nam ad vtrumq; charitas habenda est. Et istud, per quod charitas tollitur semper malum est. Fornicatio autem siue sit in concubinatu, siue aliàs, semper est in præiudicium prolis gignendæ, quia non potest illa debitè educari. Et est proles illa proximus quidam: ideo non est dubium, quin fornicatio simplex siue in concubitu, siue alias semper sit peccatum mortale. Sed obijcietur, quod aliquis habens concubinam velit semper cum ea manere, & prolem educare, sicut si esset illa vxor.

Dicendum, quod licèt hoc velit, non tollitur, quin sit peccatum, quia semper manet deordinatio respectu prolis gignendæ. Qui licet velit eam educare manēdo cum concubina, sicut cum vxore, non est obligatus manere cū illa sicut si esset vxor. Et sic ex conditione ipsius status cōcubinalis potest impediri educatio prolis, quod non fieret existente matrimonio, cum matrimonium ad hoc ordinetur. Sed obijcietur, quod interdum realiter aliquis manebit cum concubina per vitam, sicut cum vxore, & proles susceptas educet sicut si legitimæ essent: tunc non videbitur esse peccatum, quia nihil differt ibi copula concubinalis à coniugali quantum ad prolem. Et tamen ista erat causa, quia faciebat fornicationem illicitam.

Dicendum, quod status concubinalis de se malus est, quia repugnat educationi prolis, vt dictum est. Si autem per accidens interdum sequatur idem effectus in fornicatione, qui in matrimonio, nō excusat fornicationem, quia quod per accidens est non tantificat actum. Et ideo lex, quæ considerat istud, quod est, vt communiter & generaliter damnauit concubinatum; ita vt semper inde proles natæ consequantur ignobilitatem quandam, & dedecus: ideo quomodocunque fit, semper erit malus concubinatus. Maximè quia ipsa ratio naturalis ordinās humanum

A statum induxit matrimonū generaliter tanquam statum conuenientem proli educandæ, & vetuit generaliter concubinatum, sive damnauit proles inde natas: ergo semper erit concubinatus peccatum. Et ob hoc Sapien. 4. laudantur proles natæ, scilicet, ex matrimonio, dicens. O quam pulchra est casta generatio, idest, proles nata ex casto concubitu, scilicet, matrimoniali. Et vituperantur proles natæ ex concubitu non matrimoniali. Vnde dicuntur proles iniquorum, scilicet. Ex iniquis enim, qui nascuntur, omnes filij testes sunt nequitiæ aduersus parentes. Sic inducit Ambro. in quodam sermone. & habetur 32. quæst. 4. cap. Dicat aliquis. Ecce ergo natos ex concubitu, vel ex quolibet coitu præter matrimonialem dicit natos ex iniquitate. Et dicit, testes esse nequitiæ aduersus parentes. Est ergo concubinatus, & quæcunque fornicatio semper

B mala.

Ad primū arg. Ad primum dicendum, quod ille actus Iudæ non probat mendacium esse deterius fornicatione, quia Iudas nō fuit regula operationum, cum constet eum in aliquo peccasse. Et in peccātibus videmus, quod interdum quidam homines cauent quædam peccata parua, & committunt quædam grauia: hoc autem est, quia sunt inclinati ad illa magna, & non iudicant ea mala. Ad parua autem nō sunt inclinati, vel parum inclinati, ideo illa vitant. Et sic interdum vitat quis peccatum veniale, qui non cauet à mortali. Et ita fuit de Iuda, qui forte erat ad fornicationem inclinatus, & nō ad mendacium, ideo vitauit mendacium, & non fornicationem.

Dicendum tamen, quod hic tam mendacium, quàm fornicatio mortalia erāt. Nam promissio mercedis facta

C fuerat pro cōcubitu, & tenebatur Iudas dare promissum: quia licet meretrix turpiter lucretur, scilicet, ex turpi actu, tamen verè acquirit sibi quod pro mercede datur, & defraudans mercede promissa spoliat proximum iure suo, & sic est peccatum mortale. Ideo Iudas soluendo ei promissum, benefecit, & vitauit mortale peccatum: licet cognoscendo eam, & promittendo mercedem, vt se permitteret cognosci, peccauerit.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quod licet non puniatur fornicatio pœna mortis in lege veteri, erit peccatum mortale: quia non dicitur mortale, pro quo mors temporalis infligitur, sed pro quo datur mors æterna: quia plurima alia sunt, quæ morte non vindicantur, & sunt mortalia: immo lex non imponit aliquam pœnam nisi pro peccato, quod regulariter mortale est. Nam peccatum veniale est ita le-

D uis culpa respectu legis humanæ, & etiā veteris, quæ erat quasi humana, eo quod dabatur hominibus imperfectis; ideo nō puniuntur ibi aliqua pœna etiam leui: nisi ea, quæ communiter sunt peccata mortalia.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod peccata spiritualia ex genere suo sunt maiora, quàm peccata carnalia. Et tamen interdum ea, quæ carnalia sunt, mortalia erunt, & spiritualia erunt venialia: sicut aliquis motus superbiæ est qui erit venialis. Ita etiam potest esse aliquis motus ad libidinem venialis, sicut respectu vxoris. Ipsa tamen fornicatio simplex actualiter non potest esse sine peccato: ex genere tamen suo minor est, quam superbia, & alia spiritualia. Vnde erunt multi actus superbiæ valde grauiores, quàm quæcunque fornicatio simplex.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod peccatum sicut accipit speciem ab obiecto, & non à circunstantia inquantum est

E circūstantia, ita & magnitudinem accipit ab obiecto potius, quàm à circunstantia. Et quando accipit aliquam magnitudinem à circunstantia, accipit ab illa potius, quæ magis appropinquat ad speciem peccati, scilicet, ad rationem obiecti. Agere autem ex magno incitatiuo, vel paruo, circunstantia quædam est in fornicatione dans magnitudinem, vel paruitatem respectu aliorum peccatorum. Et tamen magis habet differentiam magnitudinis ex obiecto. Et sic gula, & fornicatio magis differunt ex obiecto, quàm ex vehementia appetitus mouentis ad illa. Fornicatio autem est circa ea, quæ pertinent ad fœdus humanæ societatis, & habet se per eam homo malè ad alterum, scilicet, ad prolem gignendam cuius educatio perturbatur per coitum fornicarium: gula autem pertinet ad ea, per quæ corpus fouetur. Maius autem est nocere homini, quam

quam nocere solum corpori: ideo ex obiecto etiam fornicatio quæcunque est deterior, quam gula (licet per accidens sit gula interdum grauior, quam fornicatio. Et sic licet ex minori tentatione impellatur quis ad peccatum gulæ, erit minus, quam peccatum fornicationis, ad quod ex maiori incentiuo homo impellitur. Et sic interdum actus gulæ inordinatus erit peccatum veniale, & fornicatio nunquam est nisi mortale.

An aliquo tempore licuerit habere concubinam.

Quæstio CXCII.

Quæritur, an aliquo tempore licuit habere concubinam?

Dicunt quidam, quòd sic, quia habere vnam vxorem de lege naturæ est, & tamen interdum habuerunt viri simul multas licitè: igitur idem licebit aliquando habere concubinam, vel licuit.

Prima ratio. Item patet, quia Abraham habuit concubinas: nam Agar concubina eius fuit, & etiam Cethura. Gen. 25. Nō tamen vituperatur, quia habuit: ergo licuit sibi habere concubinas. Dauid quoque concubinas multas habuit. 2. Reg. 5. & 1. Paralip. 3. Et tamen de ijs non accusatur: nec videtur peccasse, quia dicitur 3. Reg. 15. quòd Dauid nō declinauit ab omnibus, quæ præceperat Dominus cunctis diebus vitæ suæ excepto sermone Vriæ Hethei. Et sic habendo concubinas non peccauit.

Secunda ratio. Item non potest aliqua simul esse vxor, & ancilla secundum legem: quia ex hoc ipso, quod in vxorem accipitur libera reddebatur. Abraham tamen, & alij habuerunt ancillas ad concubitum, & manebant tunc ancillæ: ergo nō erant vxores, sed concubinæ. Patet, quia Agar semper vocatur ancilla: licet cognita fuerit, & conceperit de Abraham. Gen. 16. & 21.

Tertia ratio. Item illa, quæ in matrimonium ducitur, non potest eijci, quia vxor est. Et tamē Abraham eiecit Agar, & filium eius, vt non esset hæres. Gen. 21. ergo non erat Agar vxor Abrahæ, & tamen cognoscebat eam: ergo erat concubina, & sic licebat concubinam habere.

Quarta ratio. Item non solum tunc licuit, sed etiam nunc generaliter videtur licere cuilibet Christiano habere concubinam. Sic dicit Isidor. in libro de distantia noui, & veteris testamenti, & habetur 34. distin. capit. Christiano. dicit, Christiano homini non dicam multas, sed nec duas simul habere licitum est, nisi vnam tantum, aut vxorem: aut loco vxoris, si coniux deest, concubinam. Idem ead. dist. cap. Si quis: scilicet. Si quis non habet vxorem, & pro vxore habet concubinam à communione non repellatur: tantum vt vnius mulieris, aut vxoris, aut concubinæ sit coniunctione contentus. Si tamen habere concubinam esset peccatum, manens publice in concubinatu deberet excommunicari. Iubetur tamen, quòd non priuetur communione: ergo non est peccatum habere concubinam.

Dicendum, quòd sicut quidam volunt, ante tempus legis Moysi, fornicatio simplex non erat peccatum. Et hoc tenet Rabbi Moyses probans ex hoc, scilicet, quia Iudas concubuit cum Thamar.

Dicendum falsum esse: quia concubinatus, & quæcunque fornicatio est contra legem naturalem, vt ostensum est supra q. 190. Lex tamen naturalis semper obligauit: ergo semper fuit peccatum habere concubinam, aut quomodocunque fornicari. De Iuda dicendum, quod ipse peccauit cognoscendo Thamar, & peccatum eius plus erat, quam fornicatio simplex, quia erat incestus, eo quod cognoscebat nurum suam. Quia tamen Iudas nesciuit esse nurum suam: sed putauit esse meretricem, cum sederet in biuio, fornicatus est simpliciter, sicut se credidit fornicari. Et non oportet excusari Iudam ab hac fornicatione, de qua, Gen. 38. quia necesse est confiteri eum peccasse in venditione Ioseph, quia ipse fuit auctor venditionis, Gen. 37. Etenim de crimine pessimo accusauit eum, & ceteros fratres suos Ioseph eod. cap. Non oportet ergo excusare à leuibus eum qui peccabant in grauissimis.

Determinatio auctoris. Est igitur tenendum, quod sicut nunc concubinatus, & fornicatio quæcunque peccatum est, ita semper fuit: cum sit contra legem naturæ, vt dictum est. Licet aliquando apud anti-

F quos: maximè inter gentiles propter consuetudinem ad istud vitium, & quia lex istud non prohibebat, reputabatur quasi non esset vitium, & ita habebatur tanquam licitum habere concubinam, sicut habere vxorem. Nunc autem manifestatum est per legem Christi omnem fornicationem esse peccatum; & generaliter esse fugiendam. Ideo nunc non potest ab aliquo haberi tanquam licita: Quicunque ergo habuit aliquando concubinam, peccauit, quia faciebat contra præcepta decalogi, scilicet: non mœchaberis, quod est indispensabile.

Ad primū arg. Ad primum dicendum, quod habere duas, vel plures vxores fuit aliquando licitum, quia non videtur esse contra naturam: de quo dicetur infra 19. Habere autem concubinam est semper contra legem naturæ, quia secundum se, ille concubitus semper impedit, vel turbat educationē

G prolis, vt ostensum est supra q. 190. & 191. Ideo habere concubinam nunquam fuit licitum.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum; quòd Abraham non habuit aliquam concubinam, sed vxores multas, quia simul habebat Saram, & Agar, & post illas habuit Cethuram. Gen. 25. Et quando dicitur, quod erant illæ concubinæ: dicendum quòd non erant, sed veræ vxores: scriptura tamen vocat eas interdum concubinas, quia non erant assumptæ secundum ritum vxorum. Eo quòd vxor ad hoc, quòd legitimè duceretur debebant intercidere pacta dotalia, & legalia instrumenta, alias etiam si mulier esset vnica, & acciperetur affectu coniugali, concubina, & nō vxor vocaretur: sic dicitur 34. dist. c. concubina, scilicet. Concubina intelligitur ea, quæ cessantibus legalibus instrumentis, vnica est, & coniugali affectu accipitur. Hanc coniu-

Concubina, & vxor qualiter accipiuntur.

H gem facit affectus: concubinam tamen lex nominat. Quia tamen ad matrimonium verum nihil requiritur nisi consensus mutuus inter personas non prohibitas de iure contrahere, etiam si nihil aliud interueniat: nec sit ibi dos, vel donatio propter nuptias, nec dotalia instrumenta, verum matrimonium erit, & non debet dici cōcubina, quæ sic accipitur. Lex tamen voluit illam sic vocare. Quia quandocunque non apparent ista secundum leges humanas, si personæ ipse sint inæquales non præsumitur matrimonium, sed concubinatus. Vt patet. cap. de nup. l. imperialis. Secus autem quando personæ sunt pares: quia etiā si ista non appareant: lex præsumit esse matrimonium. ff. de ritu nup. l. in libere. Quando tamen constat omnino, quòd ista non interuenerint: etiam si constet coniugali affectu mulierem ductam, non vocat eam lex vxorem,

I sed concubinam. 34. dist. c. concubina, scilicet. Hanc coniugem facit affectus: concubinam tamen lex nominat. Modo autem non vtimur tali nomine, sed coniugem vocamus vbicunque verum matrimonium intercidit: licet apud antiquos in ecclesia, & apud viros sanctos erat illud nomen, vt patet ex gestis concilij Toletani, 34. dist. cap. Si quis, & idem Isidor. lib. de distantia noui, & veteris testamenti, & habetur ead. dist. cap. Christiano homini. Nunc autem tam nos vulgariter, quam ipsa iura canonica vocamus matrimonium vbicunque legitimus consensus est. Et tamen quantum ad præsumptionem, ecclesia semper præsumit fornicationem nisi constiterit de matrimonio, quando non apparent legales solemnitates, vt patet 30. q. 5. cap. abeet.

Ad talem autem concubinam, qualem lex vocat accedere, peccatum non est, quia vxor vera est. Sic autem erant

K in illis, quæ vocantur concubinæ sanctorum patrum, quia erant veræ coniuges, & vocantur concubinæ propter causam dictam. Et ad ostendendum hoc scriptura aliquando vocat eas concubinas, & aliquando vxores: patet de Agar, de qua Gene. 16. dicitur: tulit Agar Aegyptiam, & dedit eam viro suo vxorem.

Quo Abrahā Iacob: & Dauid habuerūt cōcubinas. De Cethura patet Gen. 25. scilicet: Abraham verò aliā duxit vxorem nomine Cethuram. Et istæ duæ vocantur postea concubinæ eod. c. scilicet: dedit Abraham cuncta quæ possederat Isaac: filijs autem concubinarum largitus est munera. Et vocat filios concubinarum filios Agar, & Cethuræ: ibi enim vocauit eas scriptura concubinas ex eo, quòd filij earum non sequebantur æquale ius in hæreditate paterna, sicut Isaac, qui erat filius Saræ. In quo innuitur, quòd Agar, & Cethura quantum ad leges humanas

nas non erant ita vxores propriè: sicut Sara: quia filij earũ non succedebant, sicut Isaac filius Saræ: sed solum munera acceperunt: eo quòd Sara erat vxor accepta secundum solemnitas legis humanę, scilicet cum legalibus solemnitatibus, & pactis dotalibus. Et ob hoc Sara nunquam vocatur concubina Abrahæ, sed semper vxor. Agar autem, & Cethura indotatæ, & sine solemnitatibus datæ fuerant. Ideo licet essent vxores ex affectu coniugali, vocantur tamen interdum concubinæ. Ideo vbi ipsa coniunctione corporali agitur, quæ non potest excusari nisi per matrimonium, vocantur vxores. Et hoc est à principio, quando accipiuntur, vt si quis legeret, Agar & Cethuram concepisse de Abraham, & non legeret eas vxores: non putaret Abraham fornicatum. Postea vero cum de iure succedendi ageretur: quod ius per leges humanas limitatur, & datur, vocantur illæ concubinæ, quarum filijs ex iure cõpetit successio. Quia sicut in eis non interciderunt solemnitates viri, per quas vocatur aliqua vxor, ita proles ex eis natæ non habent ius succedendi, quod ex humana lege natis ex vero matrimonio secundum legis ceremonias conceditur.

Et sic non oportet excusare Abraham de concubinis: quia non fuerunt concubinæ, sed vxores: accipiendo, vt nos accipimus concubinam. Idem dicendum de Iacob, qui dicitur habuisse concubinam Gen. 35. c. scilicet: abijt Ruben, & dormiuit cum Bala concubina patris sui, scilicet, Iacob. Ista enim verè fuit vxor, quia Gen. 30. c. dicitur dedit Rachel illi Balam in coniugium, idest, in cõiugem, & tamen scriptura vocauit eam coniugem, & concubinã. Coniugem quidem à principio, vt non putaretur fuisse fornicatio: postea autem Gene. 35. vocatur concubina ad excusandum, vel minuendum infamiam. Nam infamia erat Iacob, quòd filius suus cognosceret vxorem eius, & tamen minor infamia erat, si esset illa vxor minus principalis, quàm si esset præcipua, scilicet, ducta secundum solemnitatem legis. Ideo ibi, vbi de fornicatione Balæ cum Ruben agitur, vocauit illam scriptura concubinam. Et iste modus loquendi de vxore, & de concubina est in sacra scrip. multum frequentatus.

Sic enim Iudicum 19. c. dicitur, quòd Leuita accepit vxorem de Bethlehem Iuda, & eadem vocatur ibi sępè vxor, & sępè concubina, scilicet quia non erat accepta secundũ legales solemnitates. Et istud in Iacob fuit quantum ad Balam, & Zelpham, quia erant ancillæ vxorum suarum, & non accepit eas, nisi ad preces vxorum. Genes. 30. Ideo accepit eas indotatas, & sine aliqua legali solemnitate. Vnde vocantur concubinæ, scilicet sine solẽnitate ductæ: licet essent veræ coniuges ex affectu, & ita eas scriptura nominat. Nos quoque illas non concubinas, sed vxores dicimus: sic dicit Ambro. lib. de Patriarchis. Obijciuntur Iacob quatuor vxores, quod quando mos erat, crimen nõ erat, & habetur 32. q. 4. cap. obijciuntur. Sed obijcietur, quòd filij istarum duarum vxorum Iacob, quæ non erant legaliter ductæ successerunt in bonis paternis æqualiter, quia factæ sunt eis sortes terræ cuilibet tribui vna sors, Iosue 18. & 19. c. & tamen filij vxorum non ductarum legaliter non succedunt, sicut dictum est de filijs Agar, & Cethuræ.

Dicendum, quòd istud est verum secundum leges humanas: secus autem secundum Dei voluntatem. Successio tamen ista, & diuisio sortium fuit secundum Dei dispositionem, quia ipse iussit quibus terra diuideretur, & qualiter, & per quos, Nu. 26. & 34. & Iosue 14. c. De hoc Aug. super Ioan. & habetur 32. q. 4. Recurrat animus: dicit factum esse ad ministerium, vt signetur Christum habere bonos filios, & successores, aliquando natos de libera idest instructos, & baptizatos per bonos: aliquando per ancillam idest per hereticos, cum dicitur: Non illis obfuerunt natales ancillarum, sed præualuit semen paternum. Sic quicunque per malos baptizantur tanquam de ancillis videntur nati. Sed quia tamen ex semine verbi Dei nascuntur, quod signatur in Iacob, simul hæreditatem cum filijs possidebunt. Aliter potest dici, quòd illud est verum de successione in bonis paternis, quæ sunt propriè paterna. Secus autem est hic: quia terra, quæ diuisa est filijs Iacob, non erat ipsius, quia non acquisiuit eam: nec tempore suo

A acquisita est, sed Deus illam dedit eis. Vnde magis recipiebant eam à Deo, quàm succederent patri suo in iure eius. Ideo debebat ista diuisio fieri, non sicut in bonis, in quibus filij succedunt patri, sed sicut disponeret ille, qui terram eis dabat, & ille fecit eam diuidi æqualiter inter eos, non considerata disparitate natalium. Num. 26. De filijs Abrahæ secus erat, quia succedebant in bonis eius, quæ ipse possederat, & acquisierat. Ideo Isaac, qui solus, erat natus de matrimonio legaliter contracto, successit in omnibus: alijs autem filijs dedit Abraham munera. Gen. 25. c. Ad hoc etiam adiuuabat diuina dispositio: quia sicut Sara dixerat: eijce ancillam, & filium eius: non enim erit hæres filius ancillæ, cum filio meo Isaac: ita Deus confirmauit iubens eijci ancillam, & filium, dicens: In Isaac vocabitur tibi semen. Et quia progenies Abrahæ erat tota

B nominanda per Isaac, iustum erat, quod Isaac succederet, & non alij. Etiam si non haberet aliud ius succedendi nisi istam diuinam dispositionem. Quia etiam si fuisset Isaac filius ancillæ, & Ismahel filius liberæ, ex Dei dispositione potuisset priuari successione Ismahel, & succedere Isaac. Nam sic factum est in filijs Iacob, quia Leui erat filius Liæ. Gen 29. quæ erat vxor principaliter, & legaliter ducta eod. c. & priuatus est successione, quia Leuitæ nullam habuerunt possessionem inter Israelitas. Num. 18. & Deut. 14. Filij autem ancillarum, scilicet Balę, & Zelphę, quæ non erant vxores legaliter ductæ, habuerunt hæreditatem, quia datæ fuerunt eis sortes, & hoc, quia diuina dispositione factum est.

Ad illud quod obijcit de Dauid, dicendum, quòd non habuit concubinas propriè dictas, sicut nos accipimus, sed

C habuit vxores: illæ tamen vocantur concubinæ: quia non erant legaliter ductæ: ita vt essent reginę, sed erant minoris status, affectu tantum coniugali accipiebantur. Quod patet: quia 2. Reg. 20. c. dicitur de decẽ cõcubinis Dauid, quas cognouerat Absalom, quod fecit eas manere Dauid in viduitate. Et tamen non dicerentur viduæ, si maritum haberent, quia vidua dicitur, cuius maritus mortuus est post copulam carnalem, vt ait Hiero. ad Sabiolam, & habetur 34. dist. cap. vidua, scilicet. Vidua est, cuius maritus mortuus est, & ead. dist. cap. Vidua verò intelligenda est, quæ interueniente morte, à viro suo diuisa est, si antè concubina relinquatur non dicitur manere vidua.

Ergo istæ concubinæ Dauid non erant propriè concubinæ, sed vxores: licet concubinæ vocentur propter causam dictam: ideo non oportet excusari Dauid de eis. An

D vero posset dici factum per dispensationem, ita quod essent verè concubinæ. Aliqui volunt, sed non est omnino firmum: de quo dictum est. 2. Reg. 5.

Ad tertium dicendum, quòd ancilla, si accipiatur in vxorem efficitur libera, cum à Domino suo accipitur. Et tamen ancillæ assumptæ ab Abraham, & Iacob in vxores non efficiebantur liberæ: eo quod apud antiquos erant duo modi habendi vxorem, scilicet, legaliter, & sine cęremonijs legis.

Isto secundo modo poterat ancilla accipi à Domino in vxorem, & quod maneret ancilla, ita erat de Agar: licet si vellemus dicere, quod per hoc liberæ efficiebantur, posset aliqualiter tolerari, & tamen verum est, quod non efficiebantur liberæ. Nam postquam Agar accepta fuerat ab Abraham in vxorem, & conceperat, & conquæreretur

E Sara dicens: dedi ancillam meam in sinu tuo, quæ videns, quod cóceperit, despectu me habet, dixit Abraham: ecce ancilla tua in manu tua est: vtere ea, vt libet. Gene. 16. Et etiam Angelus Domini vocauit eam tunc ancillam, quando apparuit ei, dicens: Agar ancilla Sarai vnde venis? Et etiam ipsa se ancillam confessa est post matrimonium dicens: à facie Sarai Dominæ meæ ego fugio. eod. cap.

Dicendum tamen, quod cum ancilla poterat esse matrimonium. Nam duplex actus est in matrimonio. Vnus est copula carnalis ad generationem ordinata manens ad semper, vel longo tempore, alius est quædam societas vitæ secundum quam vir, & vxor conferunt simul ad educationem prolis.

Primum potest esse inter ancillam, & Dominum quãdiu ancilla est: secundus nõ potest esse: quia societas dicit quandam æqualitatem; quæ non est inter Dominum, & ancillam.

ancillam. Quia tamen actus precipuus matrimonij potest esse inter Dominum, & ancillam, poterit inter eos esse matrimonium. Et ita fuit inter Abraham, & Agar. Alias non licet alicui ancillam cognoscere, etiam intentione habendi filios, si eam in vxorem non accepit: vt ait Amb. in quodam sermone, & habetur 32.q.4.cap. dicat aliquis. Et assignat causam peccati Ambr. scilicet quia poterat accipi ancilla in vxorem, & nascerentur inde filij, sicut si esset concubina, dicens. Mulier tua si talibus moribus prædita est, vt mereatur consortium, mereatur, & nomen vxoris, præsta concubinæ tuæ libertatem, & nomen vxoris, ne tu adulter potius sis, quàm maritus.

Ad quartum dicendum, quòd Agar, quæ erat vxor Abrahæ, non poterat ejici, ex eo, quod erat vxor, quia licebat ei petere debitum semper, quamdiu maneret vxor. Dispensatione tamen Dei factum est. Nam ipse iussit ejici
G illam: quia aliàs nolebat ejicere illam Abraham, etiam conquerente Sara, quousq; Deus dixit: Non tibi durum videatur super puero, & ancilla tua: Omnia, quæ dixerit tibi Sara, audi vocē eius. Aliter potest dici, quod poterat Abraham ejicere Agar, etiam si esset libera, & hoc per libellū repudij: cuius vsus erat apud gentiles, vt ostēdemus infra 19. Et tamen nō eiecit eam, nisi propter mandatum Dei. Et hoc erat ad significandum mysterium, quod Apostolus ad Gala.4. explicat: quia etiam filius ille hæres non fuit ad Rom.9. Aliquando tamen filij ancillarum retinentur, sicut filij Iacob ex ancillis, & liberis nati æquales fuerant, vt supra dictum est. Et hoc, quia dicit August. super Ioan. & habetur 32.q.4.cap. Recurrat animus, q̄ Christo nascuntur filij in baptismo, & hæredes tam per bonos ministros, quos liberæ significant, quàm per malos, qui per
H ancillas significantur. Ita enim sunt mysteria allegorica. Et quinen causa localis fuit mandatum Dei, siue fuerit datum propter aliquod mysterium futurorum, siue non.

Ad quintum dicendum, quod nulli licet habere concubinam, cùm omnis fornicatio sit vetita: accipitur tamē concubina in allegato cap. si quis, & capit Christiano pro muliere non solenniter ducta, cum qua tamen mutuo consensu intercedit, vt dicit ibi Gl. & patet ead. dist. capi. concubina, scilicet Coniugali affectu habetur; & hanc coniugem facit affectus, concubinam vero lex nominat, vt supra expositum est. Aliter autem habere cōcubinam, cum qua non sit consensus coniugalis, nulli licet, vt ait Amb. lib. de Patriarchis. Quidquid in eam, quæ non sit legitima vxor commissum fuerit, adulterij damnatur crimine. Nulli licet scire mulierem præter vxorem, idest cognoscere aliquam mulierem, præter vxorem. Et habetur 32.q.4.c. nemo tibi. Vnde dicit Amb. lib. eod. quod si quis licere dixit accedere ad concubinam, accipiat eam in vxorem, scilicet præsta concubinæ tuæ nomen vxoris 32.q.2. Dicat aliquis. Accipiendo ergo concubinam, vt nos accipimus: nulli hominum licet habere concubinam: etiam si leges humanæ illud [illegible] non puniant, quia punit illud lex diuina. Vnde dicit Ambro. ibidem: Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: non licet viro quod mulieri non licet; eadem à viro, quæ ab vxore debetur castimonia, idest [illegible] Tantum castitatem tenetur seruare vir, sicut vxor. Et licet lex humana non puniat fornicationem, nemo debet sibi des [illegible] blandiri, idest putare, cum hoc se apud Deum excusabilem; [illegible] quia non excusabitur. De his S. Thom. 4. Senten. dist. 33. quæst. 1. artic. 4. [illegible] artic. [illegible]

[illegible]

[illegible] fornicatio facta cum meretrice sit peccatum.

Quæstio CXCII [illegible]

QVæritur igitur, secundum modum fornicationis simplicis, quæ fit cum meretrice, an sit semper peccatum. [illegible]

Primum arg. Aliqui dicunt, quòd nō, quia Iudas, qui fuit vnus ex duodecim Patriarchis, putans Thamar esse meretricem, [illegible] ergo non est [illegible]

Secūdum arg. Item lex humana catholicorum principum permittit [illegible] sicut non permittit adulterium [illegible] ergo fornicatio, quæ [illegible] peccatum non est. Confirmatur hoc.

F quia B. Petrus dixit: sufficit tempus preteritum ad voluntatem gentium consummandam, qui ambulauerunt in luxurijs suis: prima Pet.4. Et sic licet secundum Gentiles videretur Luxuria aliqua esse licita: nunc iam non est licita: nec debet putare aliquis sibi licere. Et sic legislatores Catholici non debent permittere Luxuriam, quando fuerit mala, sicut permittebant legislatores Gentiles. Et tamen Christiani legislatores permittunt meretrices: ergo non est illicita fornicatio cum eis.

Tertium arg. Item omne peccatum mortale excludit à regno Dei, siue vita æterna: & tamen meretriciatus non excludit, quia infra 21. dixit Christus: meretrices & publicani præcedent vos in regnum Dei, ergo meretricium non est illicitum.

Quartum arg. Item patet, quia Deut.23. dicit Gl. q; prohibetur accessus ad illas, quarum venialis est turpitudo: ergo non est peccatum mortale, sed veniale cum meretrice.

Dicendum, quòd cognoscere meretricem fornicatio est. Omnis autem fornicatio peccatum mortale est. Vnde scriptura sæpè vetat hoc. Sic dicitur Deut.23. Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filijs Israel. Non tamen prohiberetur ibi, nisi esset peccatum mortale, cum etiam aliqua, quæ aliàs essent peccata mortalia, permittantur in lege, vt dare ad vsuram, & vindictam expetere: hoc etiam detestatur lex noui testamenti. 1. Cor.6. Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit. Non tamen diceret, absit, nisi esset aliquid detestabile: ergo meretricem tangere, peccatum est.

H Item patet, quia extra de desponsa. cap. Inter opera: dicitur esse opus pietatis reuocare errantem ab errore. Et ob hoc esse meritum ei, qui meretricem acceperit in vxorem, vt liberetur ab errore: ergo peccatum est in statu illo manere.

Item non prohiberentur suscipi oblationes à meretrice, si illa esset in bono statu. Et tamen prohibentur Deut. 23. non offeres mercedem prostibuli in domum Dei tui, quoniam abhominatio est: ergo peccatum est. Quia Deus nihil abhominatur, nisi peccatum: quia omnia alia ab eo creata sunt.

Item Aug. dicit in quæstionibus Deut. & habetur 32. q.4.c. meretrices. Meretrices esse, & ad meretrices accedere prohibet Dominus. Et ibidem dicit, quod omnis illicitus concubitus, & membrorum illorum non legitimus
I vsus prohibitus debet intelligi. Idem accedere ad meretricem non solum est peccatum, sed est magnum, vt dicit Hieron. & habetur 32.q.4.c. In eo fornicator, scilicet. Fornicator est maioris criminis, quia tollit membrum Christi, & facit membra meretricis. Est ergo meretricium peccatum, sicut & cætera modi simplicis fornicationis.

An essent meretrices in vetere test. Aliqui dicunt, quod meretricium erat peccatum secundum legem Moysi, & non concubinatus, nec fornicatio aliqua simplex, quia Deut.23. prohibetur.

Dicendum, quod omnis concubitus præter matrimonialem erat peccatum, etiam in veteri testamento; nam ibi erat præceptum: Non mœchaberis, Exod.20. Per quod dicit August. prohibitum esse omnem vsum illegitimum [illegible] & omnem concubitum illicitum in lib. de quæstionibus Deut. & habetur 32. quæst. 4. capit. Meretrices. Et tamen illa præcepta decalogi [illegible]
K [illegible] tenebantur Iudæi abstinere ab omni fornicatione. Quod autem dicitur meretrices [illegible] prohiberi [illegible] simplici fornicatione, [illegible] non intelligunt de meretricio, sed de [illegible] matrimonij contra legem, [illegible] Gentilem [illegible] Gentilem [illegible] contractus non est [illegible] fornicatio. Alij exponunt de cultu idolorum, & [illegible] quæ se exponit ad alium [illegible] & scortatorem vocant eum, qui agit [illegible] vt volunt alij: scortator est qui exponit aliquos

aliquos publicè passuros talem libidinem,& ista erant vitia grauissima. Sed illud non conuenit, quia ibi non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filijs Israel. Deuter.23.ergo necesse est intelligi de tertia.

Dicendum ergo, quod intelligitur de meretricio: quia Deus vetuit meretrices esse inter Israelitas de progenie ipsorum: non quidem principaliter inquantum erat peccatum fornicationis, sed inquantum erat quædam indignitas, vel turpitudo populi. Nam Deus posuit ibi multa, quæ pertinebant ad populi excellentiam,& puritatem vesans matrimonia cum quibusdam gẽtibus: etiam cum illis, qui erant ignobiles omnino, cum dicitur: Non ingredietur manzer Ecclesiam Domini vsque ad decimam generationem.i.non accipiet vxorem de filiabus Israel, qui Israelitæ vocantur Ecclesia Domini.i.multitudo aggregata pertinens specialiter ad Deum. Ita etiam dicitur de eunucho,& de illo, qui habet amputatos, vel attritos testiculos.eod.cap. Sed manifestum est, quod ista non pertinent nisi ad quandam puritatem,& excellentiam populi secundum carnem: quia ista Deus voluit maximè custodire inter Iudæos. Vnde de summo sacerdote dixit, quod virginem duceret vxorem: non viduam nec repudiatam, sed puellam. Et sequitur: nõ commisceat stirpem generis sui vulgo gentis suæ.Leuit.21. Illud tamen non pertinet nisi ad carnalem nobilitatem. Et quia esset meretrices est magna turpitudo, cum se omnibus venales exponant, ad nobilitatem illius gentis, secundum carnem pertinebant, ꝙ non essent meretrices de genere ipsorum. Ideo Deus non vetuit absolutè meretrices, sed dixit, quòd nõ essent meretrices de filiabus Israel, idest, nulla Iudæa de genere esset publica meretrix.

De conuersis autem ad Iudaismum de Gentilitate non vetabatur ibi esse meretrices, licet in hoc Deus non approbaret meretricium tanquam esset licitum, sed non prohibebant illud quantum ad conuersos de Gentilitate: quia in illis Deus non attendebat nobilitatem generis secundũ carnem, sicut in Iudæis ex genere. Et sic meretricium non erat ibi vetitum tanquam peccatum, sed tanquam ignobilitas, licet in quantum peccatum erat vetitum per legem decalogi.s. Non mœchaberis, per quam omnis illicitus coitus prohibetur. Non est autem intelligendum, quod Deus vellet Iudæis simpliciter prohibere meretriciũ, quia tunc sequerentur multa scandala in matrimonijs, & suspectiones, sicut dicit August. Tolle meretrices de ciuitate, & omnia libidinibus conturbabis. Iudæi tamen erat minus perfecti, quam nunc Christiani, cum multa eis permitterentur, quæ nunc lex humana non permittit: ergo non est intelligendum simpliciter vetitum fuisse meretricium, sed modo prædicto. Et erat quasi suasio quædam ad excellentiam populi conseruandam secundum carnem. Non apposuit autem Deus pœnam aliquam in hac lege. Ideo aliquæ meretrices erant in Israel: licet esset vetitum, & Deus præsupponebat, quod aliquæ futuræ erant. Nam Leui.21. dicitur de sacerdotibus minoribus. Scortum,& vile prostibulum non ducet vxorem, nec eam, quæ repudiata est a marito. Etiam dicitur de summo sacerdote. Virginẽ ducet vxorem: viduam & repudiatam, & sordidam, atq; meretricem non accipiet. Ergo præsupponit Deus, quod meretrices futuræ erant in populo: quia aliàs frustra diceret, quod non acciperentur in vxores, ergo non erat vetitum meretricium simpliciter, sed solum quantum ad filias Israelitarum. Secus de filiabus conuersorum. Etiam in illis, quibus erat prohibitum non apponebatur pœna: ideo contingeret interdum fieri transgressionem legis. Iudæi autem nõ prohibebantur accedere ad meretrices, licet filiæ eorum prohibebantur esse meretrices. Ratio est, quia istud fiebat propter populi nobilitatem secundũ carnem. Esse autem meretricem est magna turpitudo,& ignobilitas, cognoscere autem illam non est ignobilitas secundum existimationem hominum, licet malum sit. Et quia Deus solum intendebat ibi deducere Israelitas ad tenendum istam nobilitatem carnis, vetuit meretrices de genere ipsorum,& non vetuit eis accedere ad meretrices. Vnde non dixit ibi, quod nemo accederet ad meretricem, sed quòd non esset aliquis scortator de filijs Israel. Dicitur scortator, qui scortum idest meretricem custodit, &

A defendit,& ab ea mercedem accipit. Nam istud dicit magnam turpitudinem. Ideo vetitum erat Israelitis, sed non conuersis de Gentilitate ad Iudaismum: cum lex dicat non erit scortator de filijs Israel: ergo ista lex nullum aliũ obligat. Accedenti tamen ad meretricem, siue Israelitæ, siue conuerso de Gentilitate pœna non imponebatur. Patent etiam prædicta: quia Leui.19. dicitur: Ne prostituas filiam tuam,& contaminetur terra,& impleatur piaculo, idest, iniquitate, vel immũditia. Et loquitur ad solos Israelitas. Sed obijcietur, quod Phinees occidit Zambri Iudeũ coeuntem cum scorto Madianitide, & Deus laudauit eũ, quia illum occiderat. Et ibi occisi fuerunt vsque ad viginti quatuor millia illorum, qui accesserant ad meretrices. Num.25.

Dicendum, quod illi non fuerunt occisi solum, quia co-
B gnouerunt meretrices, sed principaliter, quia coluerunt Idola: nam meretrices ad nihil aliud venerant, nisi vt seducerent Israelitas persuadendo eis sacrificare. Nu.25.s. fornicatus est populus cum filiabus Moab, quæ vocauerunt eos ad sacrificia sua. Et illi comederunt,& adorauerunt Deos earum: & propter adorationem Deus valde irascebatur. Alia causa erat, quia istę mulieres erant Gentiles manebant adhuc in Gentilitate,& non licebat alicui Iudæo accipere ad cognoscendum aliquam talem, sed oportebat, quod prius conuerterentur ad Iudaismum. Vnde quando in bello capiebantur aliquæ mulieres Gentiles a Iudæis: non licebat eis cognoscere aliquam illarũ. Sed si concupiscerent aliquam propter pulchritudinem, debebant tenere eam duobus mensibus, & factis quibusdam ceremonijs, erat tunc licitum illam cognoscere. Deut.21.
C Ideo fuit hic plus, quam meretricium, propter quod occisi fuerunt isti Iudæi. Si autem fuisset simplex meretricium non licuisset Phinees occidere Zambri, nec scortum Madianitidem. Ex prædictis apparet, quod ad meretricẽ accedere peccatum mortale est, & semper fuit: quia est contra legem naturæ, cum sit fornicatio simplex. Ideo etiã ipsis Iudæis fuit semper illicita. Non tamen vetabatur per illud, quod habetur Deu.32. sed per præceptum decalogi scilicet. Non mœchaberis. Considerandum, quod licet meretrix accipiatur pro illa, quæ se exponit ad fornicandum pro mercede, & etiam qood publicè se exponit, vt dicit Aug. & habetur 32.q.4.c. Meretrices. s. Ad meretrices accedere prohibet Dominus, quarum publicè venalis est turpitudo,& Hie. ad Fabiolam dicit. Meretrix est, quę multorum libidini patet, & habetur 34.dist. cap. Vidua.
D Tamen meretrix interdum accipitur pro quacunque muliere, quæ etiam occulte plures, quàm vnum ad coitum recipit, siue mercedem inde petat, siue non. Nam etiam mulieres, quæ nihil recipiunt, sed potius aliquid dãt amatoribus, meretrices vocantur, sicut dicitur in vita beatæ Luciæ.s. Patrimonium tuum cum corruptoribus expedisti,& nunc quasi meretrix loqueris. Isto modo accipimus meretricem, quando distinguimus simplicem fornicationem in tres partes.s.in vsu meretricium, & viduarum, & concubinarum. Sic dicitur 36.q.1.c.Lex.s. Specialiter intelligitur fornicatio in vsu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Quocunque tamen modo accipiatur pertinet ad fornicationem simplicem,& prohibetur, & est peccatum mortale semper.

Ad primum dicendum, ꝙ non arguitur sufficienter, eo *Ad primũ*
E ꝙ præsupponitur Iudam non peccasse,& tamen peccauit *arg.* in hoc meretricio,& etiam in alijs grauioribus.s.in crimine pessimo, de quo Ioseph accusauit omnes fratres suos. Gen.37.& in venditione ipsius Ioseph eo.cap.

Ad secundum dicendum, quod licet lex humana non *Ad 2. ar.* prohibeat fornicationem, non sequitur, ꝙ non sit illicita. Etiam non sequitur ex hoc ꝙ eam approbent, sed dicitur eam permittere, quia non prohibet. Nam non expedit, quod prohibeat: immo peccatum esset legislatori Catholico per legem prohibere meretrices, & punire accedentes ad eas, vt ostensum est supra q.121. Non tamen dicitur propriè permittere meretricium: quia non permittit expressè, sed sub dissimulatione nihil de illo dicendo. Si autem expresse permitteret, legem faciendo de eo, esset aliquo modo magis approbare.

Alter dicendum, quod permittit, idest non punit: quia

non

non posset punire, quin turbaret totam rem publicam omnia libidinibus confundendo, ut dicit August. Et tamen ad legislatorem quantumcunque sit catholicus, pertinet conseruare pacem rei publicæ, & bonum statum eius. Ideo non debet aliquid facere, per quod destruatur. Quod esset si meretrices prohiberet, & puniret. Non tamen ex hoc sumitur, quod non sit peccatum, quia non permittitur impunitum, nisi ex necessitate, vt dictum est. Ideo Deus, per cuius legem omnia mala prohibentur, puniet hoc.

Sic dicit August. lib. de libe. arbi. Lex ista, quæ regendis ciuitatibus posita est, multa impunita relinquit: quæ Dei iuditio puniuntur. Et propter hoc dicebat Ambro. lib. de Patriarchis, & habetur 32. quæst. 4. cap. nemo. scilicet, Nemo sibi blandiatur de legibus hominum, idest licet leges hominum non puniant simplicem fornicatio-
G nem, non putet aliquis, quòd impunitus erit apud Deum. Nec de hoc blandiatur sibi, idest faueat in peccatis: putans se per leges hominum excusari. Cum autem dixit Petrus: sufficit tempus præteritum ad voluntatem gentium consummandam, qui ambulauerunt in Luxurijs suis: non innuitur ex hoc, quòd omnino Luxuria sit prohibenda à legislatoribus catholicis, sed est differentia: quia apud Gentiles non prohibebatur fornicatio simplex, nec putabatur communiter esse peccatum: licet recta ratio naturalis posset conuincere esse peccatum. Apud catholicos autem legislatores licet non prohibeatur, tamen scitur esse peccatum, & non prohibetur, ne omnia libidinibus confundentur. Aliter potest dici, quòd B. Petrus explicabat præcepta legis Christi, secundum quam omnis fornicatio est vetita. Et quantum ad hoc dixit, quòd
H non erat iam ambulandum in luxurijs gentium, scilicet quòd nulla luxuria erat licita, licet Gentiles putarent aliquam licitam, scilicet simplicem fornicationem.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quod coitus meretricius excludit à regno Dei, quia coire cum ea est fornicari. Et tamen fornicatores, & adulteri iudicantur à Deo, idest condemnantur. ad Hebr. 6. & ad Gala. 5. dicitur. Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, & immunditia &c. Et postea dicitur: Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.

De meretricibus autem Christus dixit, quod præcedebant Pharisæos in regnum Dei. Non quidem manentes in meretricio, sed quia pœnitentiam egerunt. Et sic habent regnum Dei, patet. Matth. 21. scilicet. Venit ad vos Ioan. in via iustitiæ, & non credidistis ei. Publicani
I autem, & meretrices crediderunt ei, vos autem videntes, nec pœnitentiam habuistis, vt crederetis ei: ideo dicit ibi. Amen dico vobis, publicani, & meretrices præcedent vos in regnum Dei, idest prius ibunt, quàm vos: immo vos non ibitis nisi pœnitentiam agatis, & credatis. Aliter potest intelligi, quod accipiatur regnum Dei pro statu noui testamenti.

Sic dicitur Matth. 21. Auferetur à vobis regnum Dei, & dabitur genti facienti fructus eius, idest, Auferetur à vobis status Ecclesiæ, & intellectus sacræ scripturæ, & dabitur alteri genti, scilicet, Gentibus conuersis ad Christum. Nam ibi non potest accipi regnum Dei pro vita æterna: quia illa nunquam auferetur ab aliquo, qui illam habet, sed accipitur sacra scriptura ab aliquo, sicut fuit ablata a Iudæis, & translata in gentem Christianorum.
K Ioan. autem incœpit disponere ad statum noui testamenti, siue ad regnum cœlorum: ideo illi, qui conuertebantur ad prædicationem Ioann. dicebantur venire ad regnum cœlorum. Patet clare Lucæ. 16. scilicet, Lex, & prophetæ vsque ad Ioann. in ex eo regnum Dei Euangelizari, idest, vsque ad Ioann. durauit lex, & prophetæ, & ex tempore Ioann. cœpit Euangelizari, idest, prædicari regnum cœlorum, vel Dei, idest nouum testamentum. Et quia publicani, & meretrices crediderunt prius Ioanni prædicanti, & conuersi sunt, quam Pharisæi: dicebantur præcedere Pharisæos. & sacerdotes in regnum Dei. Et tunc non innuitur aliquid de meretricio an sit peccatum, vel non: sed potius innuitur, quòd sit peccatum q. d. publicani, & meretrices, qui sunt publice peccatores præcedunt vos in opere iustitiæ: qui putatis vos esse iustos.

F Ad quartum dicendum, quòd coitus cum meretrice est peccatum mortale. Et cum dicit Glo. quòd est turpitudo venalis: debet dici, quod est corrupta litera, quia patet bene, quod est turpitudo venalis. Et hoc propriè componitur: quia meretrices se pro mercede prostituunt. Sic patet per August. lib. de quæstionibus Exod. & 32. quæst. 4. cap. Meretrices: vbi dicitur, quod Dominus prohibet accedere ad eas, quorum turpitudo venalis est. Esse autem venalem non peccatum minuit, sed magis infamat. *Ad quartum arg.*

An cum viduis fornicari sit peccatum.
Quæstio CXCIV.

QVæritur de tertio modo fornicationis, scilicet, cum viduis. *Quæ sit vidua.*

G Aliqui dicunt, quod concubitus earum non est peccatum, quia ad Romanos septimo dicitur, quòd mortuo viro mulier soluta est à lege viri: ergo iam non obligatur continere.

Pro hoc considerandum, quid dicatur vidua, & vocatur vidua mulier tradita viro, si vir moriatur consummato matrimonio, vt ait Hieronymus ad Fabiolam, & habetur 34. dist. capit. Vidua, scilicet, Vidua est, cuius maritus mortuus.

Si autem contracto matrimonio, & non consumato moriatur vir: licet illa fuerit verè vxor eius non dicitur vidua per mortem eius. 34. dist. §. Vidua, & cap. sequenti. Ideo, qui accipiunt in vxores tales non prohibentur promoueri: quia non sunt bigami cum accipiant vxores virgines, vt dicitur ibidem.

H De viduis propriè dictis dicendum, quod cum post mortem virorum maneant liberæ: concubitus ipsarum pertinet ad fornicationem simplicem quantum est ex parte ipsarum: quia nulli legi alligatæ sunt, ideo ad Rom. 7. & prima ad Corinth. 7. dicitur, quod mulier, mortuo viro, soluta est a lege eius, & non vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.

Ideo illis licet nubere. 1. ad Thim. quinto, c. scilicet. Volo viduas iuniores nubere, filios procreare. Et sic idem est in vidua, quod in ea, quæ nunquam habuit virum. Et tamen virgo non est, quare cum vtraque est simplex fornicatio, quia 1. ad Thim. quinto. c. videtur Apostolus dicere, quod viduis non liceat nubere, & quod velle nubere in eis sit damnabile, cum ait: Adolescentiores viduas deuita: cum enim luxuriatæ fuerint, in Christo nubere volunt
I habentes damnationem: quia primam fidem irritam fecerunt, & sic desiderium nubendi in eis damnabile dicit Apostolus. Et sic exponit August. & habetur 27. q. 1. cap. Nuptiarum. Et tamen fornicatio simplex non est, nisi inter personas, quæ possent legitimè contrahere matrimonium inter se, vt ostensum est supra q. 189. ergo cum viduis est plus quàm fornicatio simplex.

Dicendum, quod viduæ generaliter nubere possunt si nihil aliud impediat: quia solutæ sunt à lege virorum. Ad Rom. 7. & 1. Corinth. 7. immo interdum Apostolus consuluit, quod nubant: potius quàm, quod obseruent castitatem, scilicet, quando sunt iuuenes, & timetur de earum incontinentia. 1. ad Thimo. 5. Volo viduas iuniores nubere, filios procreare, matres familias esse, nullam occasionem dare aduersario, maledicti gratia, idest, non dare lo-
K cum volentibus maledicere, & infamare eas dicendo, quod non seruent castitatem. Nam tales facile est infamari, cum sint suspectæ propter iuuentutem. Etiam, vt non detur occasio aduersario, idest, diabolo, qui est aduersarius noster. 1. Pet. 4. scilicet. ca. Aduersarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, datur sibi occasio per hoc, quod aliquis vult seruare continentiam: quia in eo, qui habet coniugem non est occasio tentandi: quia habet id, ad quod tentari potest. Sed quando abstinet, est locus tentationi.

Sic dicitur 1. ad Corinth. 7. Coniugibus abstinentibus ad tempus ab opere carnis propter orationem, quòd rursus redeant in idipsum, non tentet eos Satanas propter incontinentiam suam. De viduis autem, quibus erat damnabile velle nubere, dicendum, quod non erant solum viduæ, sed viduitate promiserant seruare castitatem. *Ordo viduarũ in ecclesia primitiua*

Quia

Quia erat tempore Apostoli quidam ordo viduarum, A sicut nunc est monialium, quæ profitebantur se obseruaturas castitatem. Et ad hoc non recipiebantur omnes: etiamsi vellent profiteri illam castitatem, sed eligebantur per Ecclesiam illæ, quæ iam non essent suspectæ propter ætatem, & etiam quod vita præcedens earum esset plena bonis operibus. Et istis Ecclesia prouidebat de victu: quia specialiter vacabant operibus sanctitatis, sicut fit nunc in sacris monialibus. Apparet hoc 1. ad Thimot. 5. c. Quia dicitur: vidua eligatur, & sic non pertinebat ad hoc quælibet viduarum, sed ad illam, quæ per Ecclesiam eligeretur. Et dicitur non minus sexaginta annorum. Hoc dicitur ad tollendam suspectionem futuræ incontinentiæ, quæ posset accidere propter ætatem. Et ob hoc dicitur: adolescentiores viduas deuita, idest, non eligas eas ad tenendum istum ordinem. Et subditur causa: Cum enim luxuriatæ B fuerint in Christo nubere volunt, idest, post votum de continentia seruanda luxuriantur aliquando propter incontinentiam ætatis. Et tunc volunt nubere in Christo, i. volunt habere licentiam ad nubendum licite, & publicè secundum legem Christi. Et de istis dicitur: Habentes damnationem: quia primam fidem irritam fecerunt, i. damnabiles sunt, quia nubere volunt, & fecerunt irritam primam fidem, idest, promissionem, quam fecerunt Deo de seruando castitatem.

Et sic apparet, quod istæ viduæ non manebant simpliciter in statu viduitatis, sed transibant ad statum religionis vouentes castitatem. Et istis non licebat nubere, sicut nunc non licet nubere monialibus. Et de illis viduis habetur 27. q. 1. c. nuptiarum, & c. sicut bonum, & ibi per totum. Alijs autem viduis, quæ non vouerant castitatem, li- C cebat nubere: quia non tenebantur ad aliquid. Et istæ, quamdiu sic manebant non nubentes: quia erant absolutæ a lege virorum, si quis cognosceret illas erat fornicatio simplex, quæ committitur cum soluta. Sicut si nunquam habuisset virum. Et tamen non esset virgo, quia cum virgine nulli alligata est plus, quàm fornicatio simplex, scilicet, stuprum.

Ad argumentum dicendum, quod viduæ non sunt solutæ a lege simpliciter, ita quod non teneantur ad castitatem seruandam: quia obligantur per legem, vel nubere, vel continere, sicut innuitur 1. Corinth. 7. c. f. Vnusquisque habeat vxorem suam propter fornicationem. f. euitandam. Et subditur causa. f. Quia melius est nubere, quam vri, q. d. quod non potest aliquis euitare fornicationem, si non habens vxorem velit ad aliquam accedere; sed vidua so- D luta est a lege viri, quem habuit, ita quod non vocabitur iam adultera, si inuenta fuerit cum alio viro, sicut si inueniretur viuente viro suo, Erit tamen fornicatio simplex, licet non sit adulterium.

Quis sit grauior modus fornicationis, cum vidua, concubina, vel meretrice? Quæst. C X C V.

QVæritur circa istos tres modos fornicationis simplicis, scilicet, cum vidua, concubina, & meretrice, quis eorum sit grauior?

Aliqui dicunt, quod cum meretrice. Quia istum modum videtur magis detestari Apostolus. 1. Cor. 6. c. tollens membra Christi, faciès membra meretricis, absit. Dicitur autem facere membra sua membra meretricis, qui fornicatur cum meretrice, vt ibi dicitur. Et sic istum modum detestatur.

Item, quia Hieronymus dicit, quod in eo fornicator est maioris criminis, quia tollit membra Christi, & facit membra meretricis. Et habetur 32. q. 4. c. In eo fornicator: ergo quantum ad hoc est grauitas maxima fornicationis. Et tamen facere membra Christi membra meretricis, est per coitum cum meretrice: ergo iste gradus est grauior alijs.

Dicendum, quod ex hoc non apparet de grauitate istius modi ad alios. Nam in omni fornicatione auferuntur membra Christi a Christo, & efficiuntur membra mulieris fornicariæ, quia Christus vult membra nostra ad continentiam, & munditiam seruandam, quia fugit immunditiam. Et quamdiu continentiam seruamus, membra nostra sunt membra Christi. Cum vero fornicamur auferimus ab eo membra sua, idest, corpora nostra, quæ erant membra sua per hoc, quod copulamur fornicariæ. Et in omni copula etiam fornicaria coeuntes efficiuntur vna caro. 1. Cor. 6. c. An nescitis, quoniam qui adheret meretrici vnum corpus efficitur. s. cum ea. Ideo nulla fornicatio est, in qua non auferantur Christo membra sua, & non potius cum meretricibus, quàm cum alijs. Accipitur autem hic meretrix generaliter pro oi fornicaria quæ sine fœdere matrimoniali alicui copulatur. Nam in omni coitu efficitur illud. s. quod membra Christi efficiantur membra fornicariæ, nisi in coitu cum vxore. Ideo oportet accipi ibi meretricem generaliter.

Et si quis vellet accipere specialiter pro meretrice, adhuc non probaret ex hoc fornicationem cum meretrice B esse grauiorem alijs, quia in qualibet fornicatione auferuntur membra Christi ab eo, sed posuit exemplum in meretrice, quia erat vnus modus fornicationis, sicut potuisset dicere de concubina, vel vidua.

Ad secundum dicendum, quod illud magis adiuuat, quia Hieron. dicit, quod fornicator in eo est maioris criminis; quia tollit membra Christi. Et tamen omnis, qui cognoscit per simplicem fornicationem, est fornicator, & aufert membra Christi, idest, membra sua, quæ deberent seruire Christo in castitate. Est ergo sensus, quod in fornicatione est multiplex grauitas. Et tamen maxima est propter iniuriam, quæ fit Christo, scilicet, quia auferuntur membra eius, quæ tenebantur ei seruare castitatem. Et in hoc iniustum quoddam committimus contra ipsum auferendo ei rem suam. Quia quanto est excellentior ille, cui C iniuria irrogatur, tanto est iniuria maior: ita iniuria, quæ fit auferendo Christo membra sua, valde erit magna, & non est alia maior grauitas in fornicatione. Quod autem membra Christi ablata ab eo efficiantur specialiter membra meretricis, vel concubinæ, non est principaliter grauitas, sed in hoc, quod auferuntur a Christo. Et tamen illud est commune omni fornicationi, & non solum fornicationi, sed etiam omni speciei luxuriæ: quia in qualibet auferuntur membra Christo.

Dicendum ergo, quod ex hoc non constat, quis modus istorum sit grauior. Possumus tamen considerare grauitatem istorum modorum per se, aut per accidens. Si considerentur per accidens, non poterit dari regula: quia quæcunque fornicatio quantumcunque parua per aliquas circunstantias poterit tantum aggrauari, quod sit maior quacunque alia fornicatione, quæ etiam esset maior in specie. D

Sicut generaliter homicidium est peius, quàm furtum, & tamen aliquod homicidium poterit dari, quod sit minoris culpæ, quam aliquod furtum, licet vtrunque sit crimen, scilicet, propter magnitudinem furti, vel rapinæ. Sicut minoris culpæ est occidere vnum hominem iniustè, quàm prædari omnia, quæ sunt in vno regno: etiam nullum occidendo.

In talibus ergo non potest dari regula. Sed si volumus comparare peccata in grauitate, necesse est comparare ea secundum speciem suam. Et quia peccatum manet semper in specie sua, licet varietur in magnum, & paruum per circunstantias, poterit semper comparari per speciem vnum peccatum alteri, & manebit sibi, quod illud peccatum, quod semel est grauius alio, semper est grauius.

E Et quantum ad hoc potest dici, quod fornicatio cum concubina sit minoris culpæ, quam cum meretrice, quia in vtroque est peccatum, quia est fornicatio.

Illud ergo, quod habet magis de natura fornicationis, erit grauius. Ita est in meretricio: quia inueniuntur ibi ea, propter quæ est fornicatio peccatum potius, quàm in concubinatu.

Fornicatio enim generaliter est peccatum, quia vt communiter est ad experiendam delectationem venereara potius, quàm ad prolem.

Et quia coitus a natura ordinatur ad prolem, est fornicatio peccatum. Hoc autem inuenitur magis in meretrice, quàm in concubina, quia ad meretricem nemo accedit, nisi propter momentaneam delectationem, & non intendendo gignere: quia nec est meretrix ad hoc disposita. Qui autem ad concu-

binam accedit: potest animo gignendi facere potius, quam F delectationis: quia aliqui habent præcipue concubinas, vt ex eis prolem suscipiant, quam aliter suscipere non possunt. Ideo in hoc minor est concubinatus meretricio, quia magis concordat intentioni naturæ.

Alia causa est propter educationem: & ista est magis generalis, quam præcedens. Et quod omnis fornicatio est concubitus vagus: quia non obligatur manere mosculus cum femina, quam cognoscit. Et tamen ad educationem prolis requiritur, quod masculus, & femina per totam vitam, vel longo tempore simul maneant.

Hoc autem inuenitur magis in concubinatu. Nam cum meretrice nemo diu manet: nec manere intendit: quia illa multorum libidini patet, sed vult ad horam experiri delectationem veneream. Et si aliquando longo tempore manere vellet cum meretrice, iam non haberet G eam meretricem, sed vt concubinam.

Cum concubina autem manet quis longo tempore. & si contingat paruo tempore manere, hoc est per accidens: quia statuit ille secundum se est manendum longo tempore. Ideo quod nascetur proles ex concubinatu & ex meretricio magis obstat educationi prolis meretricium, quam concubinatus; quia in meretricio masculus, & femina non manent simul, nisi ad horam: concubinatus autem est ad longo tempore manendum: ideo minus habet de grauitate fornicationis.

Tertia causa est, quia magis accedit meretricium ad vitium contra naturam, quam concubinatus. Quia vitium contra naturam proprie dicitur quando ex actu venereo non potest sequi proles: & tamen meretricium magis repugnat proli concubinatus. Difficile est enim meretricem H concipere, quæ a multis cognoscitur, quia semina plurima se impediunt, & indisponunt locum conceptionis, scilicet, meretricis. In concubinatu autem ita potest sequi proles, sicut in matrimonio; quia est vnus ad vnam. Ideo minus pertinet ad vitium contra naturam, quam meretricium.

Quarta causa est, quia inter concubitus nullus est licitus, nisi matrimonialis, cæteri sunt illiciti, & quanto aliquis illorum magis accesserit ad conditionem matrimonij, erit minus culpabilis. Istud autem fit in concubinatu, quia sicut in matrimonio seruatur fides, vel saltem est obligatio ad seruandum, ita & in concubinatu fides seruatur, vel seruari potest ex conditione status, quia vnus ad vnam est: in meretricio autem nihil seruatur, quia meretrix omnibus patet.

Item, quia matrimonium est vnius ad vnam, & sic concubinatus, meretricium autem est vnius ad omnes, vt dicit Hieron. & habetur 34. dist. [illegible]

Item, quia concubinatus potest esse ex quadam delectatione, sicut matrimonium. Et ideo habet modicum de turpitudine. Meretricium autem est propter lucrum, quæ est turpitudo venalis, vt dicit Augustinus in quæstionibus Deuteronomij, & [illegible] q. cap. meretrices. Et sic sunt duo vitia in meretricio, scilicet, fornicatio & auaritia. Vnde meretrix magis est vilipensa, quam incontinens. Sic dicit Aristoteles de illo, qui accedit ad aliquam feminam propter quæstum [illegible], quod magis est auarus, vel auaritiæ, quam intemperatus, vel incontinens.

Et hoc est ex parte meretricum. Nam ex parte fornicantium cum ea sola delectatio intenditur, & [illegible] fuit intemperata, vel incontinentes. In concubinatu autem ex vtraque parte est maior honestas, quia non intenditur ibi lucrum, sed delectatio, vel proles, quod meretrix non facit.

Item, quia sicut matrimonium longo tempore manet, sic & cõcubinatus. Et in multis alijs conueniunt, quod nõ fit in meretricio. Vnde [illegible] concubinatus tantum accedit ad matrimonium, quod non differt ab eo, nisi per differentiam consensus, & obligationis, scilicet, quia in matrimonio consentitur, vt in coniugem: in concubinatu autem, vt in fornicariam etiam, quia matrimonium obligat ad semper: concubinatus autem potest quotidie dissolui. Ex his ergo concubinatus videtur minor culpa quam meretricium. Et tamen per accidens concubinatus est deterior meretricio.

Primo, quia quanto aliquod peccatum longiori tempore durat, grauius est, extra, de consuetud. cap. Cum tanto. Concubinatus autem est ad longum tempus est: quia concubinam quis accipit ad vnam horam, vel ad vnum diem: contingat multiplicari dissolui.

Meretricium autem ad horam est, quia nemo accedit ad meretricem, nisi propter momentaneam delectationem experiendam: etiam si postea contingat ex hoc sæpe ad illam accedere: ideo ex hoc fornicatio cum meretrice minor est.

Secundo, quia quanto aliquod vitium committitur ex maiori tentatione, tanto minus est: quia fit ex maiori labore. Qui autem accedit ad meretricem, facit hoc vt plurimum ex concupiscentia: qui autem ad concubinam facit ex consuetudine, vel quasi ex proposito, etiam si libido non pungat. Et sic qui cognoscit meretricem est quasi incontinens: qui vero concubinam quasi intemperatus, quia ex electione agit proponendo manere in illo delectabili, tanquam in quodam bono. Et tamen intemperatus deterior est incontinente, vt patet 7. Ethic. Ideo ex hoc concubinatus deterior videtur meretricio. Et sic apparet, quod inuicem se mutuo excedant, & excedantur concubinatus, & meretricium.

De fornicatione cum vidua nihil dicendum est, quia idem est, quod de meretricio, & concubinatu: quia vidua potest cognosci vt meretrix, & vt concubina. Et sic iudicabitur sicut de illis. Si autem vidua cognoscatur, vt semel: & ab vno non est meretricium, nec concubinatus: & tamen habet similitudinem quantum ad grauitatem peccati, cum concubinatu, & sic possunt comparari [illegible] modi fornicationis simplicis.

An fornicatio sit grauissimum omnium peccatorum?

Quæst. C X C V I.

Quæritur, an fornicatio sit grauissimum omnium peccatorum?

Dicunt quidam, quod sic. Quia peccatum tanto videtur grauius esse, quanto ex maiori libidine fit: sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim prima Corinth. 7. cap. in Gl. quod ardor libidinis in luxuria est maximus: ergo videtur, quod fornicatio sit grauissimum peccatum. 1. argum.

Item tanto aliquis peccat grauius, quanto in rem magis sibi coniunctam delinquit. Sicut grauius peccat, qui percutit patrem, quam qui extraneum: & tamẽ qui fornicatur, I in corpus suum peccat, prima Corinth. 6. cap. & corpus est homini coniunctissimum, quia est pars eius. Ideo erit maxima grauitas. Et inducit hoc Apostolus ad grauitatem ostendendam, dicens: Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus est: qui autem fornicatur in corpus suum peccat, quasi dicat, magis peccat in hoc, quam in alijs. 2. argum.

Item, quanto bonum illud, contra quod peccatum cõmittitur, est maius, tanto peccatum est grauius. Peccatum autem fornicationis est contra totum bonum humani generis. s. contra generationem, & educationem, vt patet ex præcedentibus, & sunt ista maxima bona humani generis. Est etiam peccatum istud in iniuriam Christi. 1. Corinth. 6. Tollens membra Christi, faciet membra meretricis? Absit. Quod magna iniuria est Christi, et deo abstinere: hoc igitur K est ergo fornicatio maximum peccatum. Dicendum, quod aut quæritur hic de fornicatione, prout est species luxuriæ, sub simpliciter ratione, & ei ergo ad omnem peccatum, vt dicetur 36. q. 1. c. [illegible]. Si primo modo, certum est, quod non est grauissimum peccatum fornicatio: quia quælibet alia species luxuriæ de continuitate nominata est maior. Si autem accipiatur pro omni luxuria, tunc dicendum, quod aut comparatur luxuria per se ad alia peccata, aut per accidens. Si per accidens contingit interdum luxuriam esse maiorem alijs, & interdum minorem secundum diuersas circunstantias: & ideo in hoc non potest dari regula quando sit maior, aut quando sit minor. 3. argum.

Si autem per se, dicendum, quod luxuria non est maior alijs, quia vt ait Gregorius, peccata carnalia sunt minoris culpæ, quam spiritualia: & tamen luxuria est pecca-

A tum carnale. Sunt tamen peccata carnalia maioris infamiæ, quam spiritualia, eo quod magis cognoscitur in eis deuiatio à ratione, & enormitas facti. Sicut in delectationibus licet sint multæ præter delectationes corporales, & excellentiores eis, tamen propter delectationes corporales communiter solas esse cognitas putantur istæ solæ delectationes. 7. Ethicorum. Ita circa ista peccata propter cognita esse, maiora putantur: spiritualia autem non cognoscuntur communiter, nec apparet quanta sit in eis deuiatio à ratione: ideo non iudicantur esse communiter valde magna. Considerando tamen grauitatem in peccatis secundum se, consideratur secundum rationem suæ speciei, quæ accipitur respectu boni, cui opponitur illud vitium. Et sicut opponitur vnum vitium maiori bono, quam alterum, ita est peius. Ob hoc ergo furtum est minus, quam luxuria, & luxuria minor, quam homicidium, & homicidium minus, quàm idololatria. Quia furtum est contra bonum possessum, quod est minus homine: luxuria autem est contra hominem, quia interdum fit iniuria proximo per luxuriã, sicut in adulterio, & raptu, & stupro. Interdum autem ipsi proli nascituræ, sicut in fornicatione, per quam impeditur educatio prolis nascituræ, & in vitio contra naturam, per quod tollitur generatio prolis, quæ alias nasceretur. Et sic semper est luxuria contra hominem, & si non contra alium, saltem contra seipsum est: quia omne peccatum, quod homo facit extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. 1. Corinth. 6. Homicidium autem est maius, quia est magis determinate contra hominem: nam luxuria est solum cõtra hominem futurum, scilicet, in præiudicium prolis nascituræ, vt non conuenienter educetur. Homicidium autem semper est contra hominem existentem, ideo maius est, etiam quia licet vtrunque sit contra hominem existentem, magis directè est homicidium contra bonum hominis, quia aufert ei totum esse, quàm luxuria, quæ solum causat quandam iniuriam. Idololatria autem est maior, quàm homicidiũ, quia est directè contra Deum. Et sic ista peccata se habent per ordinem ex additione speciei. Et tamen interdum furtum, vel homicidium, aut luxuria est maius vitium, quàm idololatria. Nam grauius est occidere multos homines simul, quàm facere aliquam cærimoniam pertinentem ad idololatriam, secundum quam dicimus peccare in idololatria. Ideo dicendum, quòd luxuria secundum se, non est maius peccatum omnibus aliis, quia est minus, quam spiritualia omnia ex genere, & etiam est minus quibusdam carnalibus, scilicet, minus quam homicidium, & tamen per accidens potest esse grauius, vel leuius secundum varium concursum circumstantiarum. De his S. Tho. 2.2. quæst. 154. art. 3. Sed obiicietur, quòd dicit Isidor. & habetur 32. q. 7. cap. Non solum inter cetera septem vitia fornicatio maximum scelus est.

Dicendum, quod non est maius simpliciter, sed quantum ad hoc, quod per nullum vitium ita violatur templum Dei, sicut per istud. Et ita exprimit ibi Isidorus dicens: quia per carnis immunditiam templum Dei violatur. In aliis autem non fit hoc. Sed de hoc magis dicetur infra quæst. 233.

Ad primum arg. Ad primum dicendum, quòd libido in peccato potest esse duplex, scilicet, vna, quæ est in inclinatione voluntatis ad aliquid faciendum, & alia, quæ est in appetitu sensitiuo, secundum quam magis incitatur, & vehementius tendit in aliquem actum, quàm in alium. Prima libido facit ad magnitudinem peccati, quia quanto ex maiori desiderio peccatum committitur, tanto maius est. Secunda diminuit peccatum: quia quanto ex maiori passione, & tentatione quis ad peccandum impellitur, tãto minus peccat. Primo modo nõ est maior libido in luxuria, quàm in aliis: quia interdum mouentur ad alia maiori desiderio, & ad luxuriam non ex desiderio, sed ex impotentia tolerandi tentationẽ. Sunt enim aliqui qui non mouentur ad venerea: etiam habitis opportunitatibus ex bono, quod putent esse in venereis. Sed quia insurgit passio, & affligit nimiũ eos, si non consenserint, vt autem non cogantur diu hanc afflictionẽ tolerare, consentiunt; quos Aristot. vocat molles, 7. Ethic. c. 4. Isti enim ex parua libidine, id est, inclinatione voluntatis agunt. Est tamen in fornicatione, siue luxuria quæcunque libido magna ex parte sensus. Nam vehementius inclinatur homo ex natura sensitiua ad venerea, quàm ad aliquid aliud.

Ideo dicit Augustinus libro de Agone Christiano, quod inter certamina Christianorum duriora sunt prælia castitatis, vbi est quotidiana pugna, sed rara victoria. Et Isidorus dicit libro de Summo bono, quod magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quam per aliquid aliud, scilicet, quia vehementiam huius passionis difficilius est vincere, quàm aliarum.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod quanto aliquis peccat in rem magis coniunctam, peccatum eius maius est, B si contra rem illam possit esse peccatum. Nam interdum non est peccatum agendo cõtra rem coniunctam, sicut si quis destruat bona proximi, peccat, si autem aliquid, quod suum ipsius est, non oportet, quod semper peccet: quia non est peccatum directè contra rem coniunctam: quia illa non potest suscipere iniuriam, sed est peccatum contra seipsum, ita corpus, quod est pars nostra, non potest suscipere iniuriam, aut malum, sed dicitur peccare aliquis in corpus suum, id est, in seipsum. Et sic posset esse minus peccatum, quod aliquis faceret contra seipsum, quàm contra alium.

Quando tamen dicit Apostolus, quod qui fornicatur, in corpus suum peccat: intelligitur, id est, corpori suo nocet, quia illud inquinat, & indebitè resoluit, & turpitudinibus committit, quod in aliis vitiis non fit. C Et sic seipsum torquet homo in luxuria, & infert sibi contumeliam, ita ad Romanos 1. cap. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam, vt contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. Et postea dicitur: turpitudinem operantes, & mercedem, quam oportuit erroris sui in semetipsis recipientes. Et sic innuit, quod luxuria non solum est peccatum, sed etiam pœna quædam, & contumelia, quam homo sibi infert.

Alij dicunt in corpus suum peccat, id est, quod opus luxuriæ est in corpore, & delectatio consequens ex eo, & in corpore est. Sed hoc non stat: quia Apostolus dicit, quod omne peccatum, quod homo fecerit, extra corpus est, qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. D Et tamen peccatum Gulæ, per corpus exercetur, & etiam delectatio eius in corpore est. Et tamen dicitur esse peccatum extra corpus. Ideo debet accipi sicut supra, quia illud soli luxuriæ competit inquinare seipsum per illam, & indebitè resoluere, & contumeliam sibi inferre.

Quando tamen dicitur, quod ex hoc fit maximum peccatum luxuria, non sequitur: quia per luxuriam agit homo contra seipsum, in quantum est corporeus, per vitia autem spiritualia agit contra seipsum in quantum est natura rationalis. Ratio tamen præualet corpori in homine, quia ex ratione est species hominis, & non ex esse corporeo, ergo illud peccatum, quod fuerit magis contra rationem, erit simpliciter maius, etiam si non fit maximè contra corpus.

Ad tertium arg. E Ad tertium dicendum, quod luxuria est contra bonum speciei humanæ inquantum impedit generationem futuri hominis, vt in vitio contra naturam, vel educationẽ eius, sicut in fornicatione simplici: homicidium autem est contra hominem existentem. Et quia magis pertinet ad naturam speciei qui est actualiter homo, quam qui solum in potentia, ceteræ etiam species luxuriæ licet sint contra hominem existentem, sunt tamen solum ad quandam iniuriam, sicut adulterium, & rapinx, non tamen tollunt omne bonum hominis. Homicidium autem tollit totum bonum hominis, cum tollat esse: ideo homicidium est grauius omnibus speciebus luxuriæ ex genere suo. Bonum autem diuinum est maius bono humano: ideo peccata, quæ sunt directe contra Deum, siue solum contra ipsum, sunt maiora, quàm homicidium, sicut idololatria.

Hoc modo omne peccatũ, quod est magis cõtra rationem, est magis contra Deum: non, quod homo intendat directè offendere Deum, sed quia facit aliquid, quod scit esse offensam Dei. Et quia ratio nostra est per quam magis Deum imitamur, quàtò fuerit peccatũ magis contra rationẽ, tantò magis facimus contra ipsum Deum. Nam si membra nostra sunt mẽbra corporis Christi. 1. Cor. 6. & ob hoc debent custodiri in quadam sanctificatione, & castitate. Ita & ratio nostra, vel spiritus est vnum cum ipso Deo, eo. cap. Qui adhæret Deo, vnus spiritus est cum eo. Et propter hoc peccatum, quod fuerit magis contra rationẽ, facit nos magis recedere à Christo, quàm quod est minus contra rationem, licet sit magis contra corpus. Sicut deterius est desinere esse vnum spiritum cum Deo, quàm desinere esse membrum corporis Christi. Nam licet idem sit realiter, tamen sub ratione maioris boni G importatur esse vnum spiritũ cum Deo, quàm desinere esse membrum corporis Christi. Et ex hoc sequitur, quòd peccata spiritualia sunt, secundũ se maiora, quàm carnalia, quia spiritualia sunt directè contra spiritũ, per quem vnum sumus cum Deo, carnalia autem sunt directè contra corpus. Et res, quæ circa corpus sunt, scilicet, ad res possessas: ideo minora sunt peccata carnalia: quia per carnem solum sumus membra corporis Christi, & non vnus spiritus cum eo.

An in osculis, amplexibus, & tactibus impudicis sit peccatum mortale? Quæst. CXCVII.

QVæritur circa quædam accidentia coitus, scilicet, oscula, amplexus, & ceteros impudicos tactos, an H in istis consistat peccatum mortale?

Primum arg. Dicunt quidam, quòd non: quia Apostolus ad Eph. 5. dicit: Fornicatio, & omnis immunditia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, & sequitur: aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas. Et dicit ibi Glos. turpitudo, scilicet, in osculis, & amplexibus, aut stultiloquium, vt blanda verba, aut scurrilitas, quæ à stultis curialitas, id est, iocularitas dicitur. Postea sequitur. Hic enim scitote intelligentes, quòd omnis fornicator, aut immundus, aut auarus, quod est idolorum seruitus, non habet hereditatem in Regno Christi & Dei. Et hic non replicat de turpitudine, aut stultiloquio, aut scurrilitate, quæ prius dixerat: ergo videtur, quòd ista non excludunt à Regno Dei, & consequenter non sunt peccata mortalia. Item fornicatio simplex dicitur esse peccatũ morta- I *Secundum arg.* le ex eo, quòd per eam impeditur bonum prolis generandæ, & educandæ: oscula tamen, amplexus, & tactus impudici nihil ad hoc faciunt: ergo non est in eis peccatum mortale. Item illa, quæ secundum se sunt peccata *Tertium arg.* mortalia, nunquam possunt bene fieri: sed oscula, & tactus possunt fieri sine peccato, vt in vxore, & interdum in alijs, vt infra dicetur: ergo non consistit in eis peccatum mortale secundum se.

Dicendum, quòd in tactibus, & osculis, & verbis libidinosis potest interdum consistere peccatum mortale. Nam minus est aspectus libidinosus, quàm tactus, vel amplexus, aut osculũ, & tamen aspectus libidinosus est peccatũ mortale, vt dicitur supra in littera, scilicet: Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est: ergo à fortiori osculum libidinosum. Itẽ Cyprianus de virginitate ad Pomponium dicit: Certe ipse concubitus, ipse complexus, ipsa confabulatio, & conracentium duorum, turpis & fœda dormitio quantum dedecoris, & criminis confitentur. Et habetur. 27. quæst. 1. c. nec aliqua: ergo peccatum est in istis, quia crimen est, & dedecus. Considerandum tamen ad hoc, quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter: vno modo secundum speciem suam, & hoc modo oscula, amplexus, & tactus corporum, quos impudicos vocamus, secũdum rationem suam, nõ sunt peccatum mortale: quia possunt ista absque libidine fieri propter consuetudinem patriæ, vbi est consuetum, quòd viri aduenientes de foris osculentur omnes, qui sunt in domo, siue viros, siue feminas. Et cum sola consuetudo mouet ad hoc, libido nulla est. Sic etiam est alicubi, quòd cognati ad inuicem, siue mascu- F li, siue feminæ, qui multum propinqui sunt, se osculentur in signum cuiusdam amoris consequentis cognationem. Aliquando etiam potest fieri propter aliquam necessitatem, aut rationalem causam, non mouente ad hoc libidine. Si autem libido moueat, etiam si consuetum sit sic fieri, peccatum est.

Alio modo dicitur esse aliquid peccatum mortale ex sua causa, sicut si aliquis ieionaret, vel daret eleemosynam, vt propter hoc faueret hæreticis, vel quia per hoc intendit introducere aliquam hæresim, mortale peccatum est propter intentionem corruptam. Ita autem circa tactus, & oscula esse potest. Nam non solum consensus in actum peccati mortalis est peccatum mortale, sed etiam consensus in delectatione talis peccati, quæ delectatio possit esse sine actu illius peccati. Et ob hoc G cum fornicatio simplex: & à fortiori omnes aliæ species luxuriæ sint peccatum mortale, necesse est, quòd non solum actus luxuriandi secundum quamlibet speciem illatum sit peccatum mortale, sed etiam consensus in delectationem illius speciei luxuriæ. Et quia oscula, amplexus, & tactus impudici ordinantur ad illam speciem luxuriæ, cuius sunt præambula, quia sunt ad consequendum vberius delectationem illius actus, necesse est, quod ipsa sint peccata mortalia. Et sic vocantur omnia ista libidinosa. Ideo inquantum ad libidinem ordinantur, peccata mortalia sunt. Potest tamen accidere in libidine ista fieri sine mortali, scilicet, quando ipse actus venereus est licitus, vt in vxore. Nam licet actus ille nõ possit fieri sine concupiscentia, delectatione absorbente rationem, & istud non facit illum coitum esse mortalem. H Ita oscula, & amplexus, quæ ad libidinem pertinent, non oportet ibi esse mortale peccatum, nisi interdum propter magnam deordinationem viri contingeret esse peccatum mortale in coitu, cum vxore: contingeret etiam oscula, & amplexus fieri mortalia, aliàs autem non, de quo infra dicetur.

Ad primum dicendum, quod illa tria, scilicet, turpitudo, stultiloquium, & scurrilitas peccata mortalia sunt, quando sunt libidinosa. Et vt talia reprobauit ea Apostolus. Et tamen quando dixit: non habent hereditatem in Regno Christi, & Dei, non repetebat illa: quia intelligebantur per præcedentia, vel quia ista non habẽt per se speciale nomen peccati: sicut species luxuriæ, sed ordinari possunt ad quamlibet speciem. Ideo dicendo de speciebus luxuriæ, quod non habent partem in Regno I Dei, intelligitur de istis, quæ ordinantur ad illas. *Ad 1. argum.*

Ad secundum dicendum, quod oscula, & tactus impudici, licet, secundum se, non impediant generationem, nec educationem, ordinantur tamen ad illum actum, per quem impeditur generatio, & educatio: ideo sunt peccatum mortale. Sicut illa actus, vel sunt mortale inquantum ex libidine procedunt, id est, ex voluntate deordinata, quæ peccatum mortale constituit. *Ad 2. argum.*

Ad tertium dicendum, quod ex illo probatur tactus, & oscula non esse peccata mortalia, secundum se, id est, secundum speciem suam: quia tunc semper essent mortalia, non tamen tollitur ex hoc, quin aliquando sint mortalia, scilicet, quando à voluntate deordinata, & libidinosa procedunt. *Ad 3. argum.*

K *An adulterium sit species luxuriæ determinata & distincta ab alijs speciebus? Quæst. CXCVIII.*

QVæritur circa adulterium, quod ponebatur esse species luxuriæ, an sit species determinata luxuriæ, & distincta ab alijs? Aliqui dicunt, quod non: quia quædam Glos. super Exodum dicit, quod adulterium dicitur, ex eo, quòd quis accedit ad aliam, præter quàm ad suam, sed mulier, quæ est alia à sua potest esse diuersarum conditionum, scilicet, quod sit virgo, vel corrupta in potestate alterius, vel non: meretrix, vel vidua. Et ista pertinent ad diuersas species luxuriæ, & sic de omnibus alijs conditionibus mulieris, secundum quas ponimus differre species luxuriæ: ergo adulterium non differt ab alijs speciebus, sed est generale ad multas. *Primum arg.* *Aug. lib. sup. Exo. q. 71.*

Item

Secundũ arg. Item dicit Hierony. & habetur 32. q. 4. c. Origo. Nihil interest ex qua causa quis insaniat. Vnde Xistus Pythagoricus in summis suis dicit. Adulter est in suam vxorem ardentior amator: ergo pari ratione amor nimius, & ardens ad quamlibet mulierem vocabitur adulterium, sed in omni luxuria est amor ardentior debito: ergo adulterium inuenitur in omni luxuria, & non debet poni species luxuriæ. *Tertium arg.* Item vbi est eadem ratio deformitatis, ibi nõ videtur esse alia species peccati: sed in stupro, & adulterio est eadem ratio deformitatis, quia vtrobique violatur mulier alienæ potestati subiecta: ergo adulterium non est species luxuriæ distincta ab alijs.

Dicendum est, quòd adulterium est species luxuriæ ab alijs distincta, & est præcipua inter omnes, & de qua humana iura magis curauerunt: quia per istam maximè turbatur res publica, eo quòd viri sunt zelãtissimi amatores B circa vxores. Vnde licet aliæ quædam species luxuriæ sint grauiores, de nulla tamen iura humana curauerunt: quia aliæ non ita grauiter turbant rem publicam. Est aũt adulterium, sicut dicitur 36. quæst. 1. c. lex illa alieni thori violatio. Vnde dicitur adulterium quasi ad alterius thorum accessio. Et Leo papa dicit, quòd adulterium committitur cum propriæ libidinis instinctu, vel alienæ consensum cum altero, vel altera contra pactum coniugale committitur. Istud autem fit, siue coniugatus cognoscat coniugẽ alterius, siue coniugatus non coniugatam, siue non coniugatus coniugatã. Primo modo est duplex adulteriũ, quia ex vtraque parte est adulteriũ. Et etiam quilibet grauius peccat. Nam coniugatus grauius peccat cognoscendo cõiugem alterius, quàm solutam: quia si cognoscit solutam soli coniugi suę præiudicat, si verò coniugatam, præiudi- C cat vxori, & viro illius vxoris, quam cognoscit: & etiam secundum leges humanas multum istud differt. Quia primo modo non punitur adulterium in viro scilicet, cognoscendo solutam, si verò coniugatam, capite punitur. Si cõiugatus cognoscat non coniugatam, licet minus peccet, tamen adulterium committit, & non solum ipse, sed etiam mulier, quam cognoscit: quia permittit se sponte cognosci à coniugato. Vnde licet ipsa soluta sit, tamen quia accedit ad illum, qui est coniugatus committit tale crimen, sicut ille, quia aliàs esset fornicatio simplex, & tamen non est, quia illa est solum cum soluta. Et tamen minus peccat mulier soluta cum commiscetur coniugato: quàm coniugata, quæ ei commiscetur. Nam adulterium est ista commixtio, & non propter feminam, sed propter virum. Et tamen quando aliquid competit vni per accidens, & alte- D ri per se, maius est in eo, cui per se inest, quàm in eo cui per accidens. Sicut ignis calidior est in se, quàm ea, quæ per ignem calefiunt. Aliquis forte putabit, quòd mulier soluta cognita à coniugato non committit adulterium, & tamen falsum est, quia committit illud. Motiuum autem in contrarium est: quia adulterium non punitur in muliere secundum legem humanam. Et tamen si cognoscatur soluta à coniugato non punitur secundum legem.

Dicendum, quòd adulterium est, quia si soluta cũ coniugato non committeret adulterium, etiam non committeret adulterium solutus cum coniugata: cum ipse non sit pars alicuius matrimonij. Et tamen adulterium est, & capitale secundum legem humanam, ergo idem erit si soluta cognoscatur à coniugato.

Ad motiuum dicendum, quòd lex humana punit adul E terium inquantum per illud iniuria fit alicui. Et tamen quando non coniugata cognoscitur à coniugato, illa nulli præiudicat, quia nulli legi tenetur: ergo non punitur secundum legem humanam. Alio modo, & melius dicendum, quòd licet tam vir, quam vxor adulterium committant, quandocunque alijs se commiscent, tamen lex punit adulterium in vxore, & non in viro. Et istud fecit lex humana propter aliquas causas, de quibus infra dicetur. Et quia quando coniugatus cognoscit non coniugatam illa non committit adulterium, nisi propter ipsum, & ille non punitur, secundum legem: à fortiori non punietur ipsa, quæ non peccat, nisi propter coniugatum, cui commiscetur. Et tamen iniuriam facit mulier, quæ commiscetur coniugato vxori illius. Nam subtrahit eum sibi, quia si nulla femina vellet illi commisceri, quia coniugatus est

A non posset ipse alicui, nisi vxori suę commisceri. Vnde sicut solutus, qui commiscetur coniugatæ volenti præiudicat viro illius, ita soluta, quæ commiscetur coniugato iniuriam facit vxori eius, sed non punitur secũdum legem. Erat tertius modus quando solutus commiscetur coniugatæ, & vterque committit ibi adulterium: quia vterque capitaliter punitur. Vir tamen minus peccat, quàm mulier: quia ipse non est adulter propter illam, quia ipse non tenetur alicui seruare fœdus: vxor autem tenetur viro, pœna tantum, secundum legem ęqualis est. Istud crimen est valde contra rem publicam non solum propter personalem iniuriam, vt supra dictum est, sed etiam propter bonum publicum. Quia per adulterium redduntur proles incertæ, & degeneres, quibus non competunt honores. Et si multi tales fuerint in ciuitate, ipsa ciuitas *Adulteriũ quot mala habet.*

B minuitur in honore. Amplius, aut adulterium est malum ex parte eius, qui accedit ad mulierem alienam, quia accedit ad illam, quæ non est sibi matrimonio copulata, quia istud est contra bonum prolis suę: quia cum deberet gignere filios legitimos, gignit adulterinos, & ignobiles. Est etiam contra educationem prolis: quia filij inde geniti non possunt educari à parentibus, cum adulter non possit manere cum adultera in mutua societate semper: aut longo tempore, timore legum, vel saltem non obligetur cum ea manere, quod requiritur ad educationem prolis. Nam propter hoc fornicatio simplex erat principaliter peccatum, scilicet, quia erat coitus vagus, & non obligabantur fornicarij simul manere.

Est etiam malum adulterium inquantum accedit ad mulierem alteri coniugatam, & sic impedit bonum pro-

C lis alienæ. Quia cum adulter accedit ad adulteram, impedit fieri generationem in ea à viro suo. Sicut enim in meretrice, quia multi ad eam accedunt, indisponitur ad concipiendũ: ita in coniugata impeditur conceptus vnius viri per alterum, quia vnus per se gignere posset, & duo non gignent. Vel intelligitur melius hoc de adultera post q̄ concepit: quia mulier postquam concepit, nunquã potest concipere à quibuscunque, & quodcunque cognoscat quousque pariat, vel abortum fecerit. Et sic si adultera conceperit non poterit toto tempore, quo habet in vtero, concipere ex viro suo. Et sic impedit prolem ipsius, quam ipse aliàs gignere posset, si illa de alio non concepisset. Et hoc fecit adulter, qui cognouit eam. Eadem ratio est in coniugato, quæ per adulterium corrumpitur, siue à coniugato, siue à non coniugato. Vnde dicitur Eccle. 23.

D Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. Hoc autem est.

Primò: quia in lege Dei peccat, quia Deus vetuit adulterium. *Mulier adultera multipliciter peccat.*

Secundò: quia præiudicat viro suo. Nam magnus dolor est viro, quòd vxor sua ab alio cognoscatur.

Tertiò: quia facit contra fœdus matrimonij: nam in matrimonio tacitè permittitur fides vtrique seruanda, ita vt neuter copuletur alieno. Et hoc violatum est per adulterium.

Quartò: quia vxor fallit virum dando sibi filios ex alieno matrimonio, siue ex alieno coitu. Et tamen viri afficiũtur ad filios suos, & si scirent eos extraneos, odissent.

Quintò quia aufert viro possessionem: Nam cogit eũ laborare in educatione filiorum alienorum, & relinque-

E re eis bona sua tanquam, si essent veri filij.

Sextò: quia præiudicat alijs filijs legitimis, ad quos de iure pertinet tota hæreditas paterna, & isti tanquam sint legitimi succedunt ex ęquali cum legitimis. Hæc tanguntur aliqualiter Eccle. 23. scilicet, mulier omnis relinquens virum suum peccabit, & statuens hæreditatem ex alieno matrimonio.

Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit, & secundo, virum suum dereliquit, tertio in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi.

Primum istorum inuenitur in omni peccato, scilicet, facere contra legem Dei, vel esse incredibilem in ea. Cetera omnia pertinent specialiter ad adulterium. Et tamen quandocunque reperitur in aliquo actu specialis ratio deformitatis ab alijs peccatis, necesse est, quòd illud sit peccatum distinctum specie ab alijs sic. Et

adulterium, in quo reperiuntur istæ deformitates, quæ non sunt in aliqua alia specie luxuriæ, erit per se species luxuriæ ab alijs distincta. De grauitate autem illius peccati in viro, & fœmina & de differentia pœnæ, & alijs circa hoc infra dicetur. De his Sanctus Tho. secunda secundæ quæst. 154. art. 8.

Ad primũ arg. Ad primum dicendum, quod ille, qui habet vxorem si accedit ad aliquam aliam mulierem, peccatum eius potest denominari ex parte eius, vel ex parte mulieris, ad quam accedit. Si primo modo, vocatur adulterium generaliter, quia ipse violat fidem datam vxori. Si autem secundo modo possunt esse diuersa peccata secundum diuersas conditiones mulierum, ad quas accedit. Si enim sit illa coniugata, erit etiam ex parte eius adulterium. Si vero sit puella in virginitate, nec desponsata erit stuprum, & sic poterit aliquando esse incestus, & aliquando raptus, G & ita de alijs modis. Et tamen verum est, quod semper est adulterium in illo actu propter virum, & sic intelligit illa glo. Species tamen luxuriæ non distinguuntur per virum, sed per habitudinem ad fœminam, vt ostensum est supra quæstione 186. Ideo licet sit adulterium propter virum non nominabitur adulterium, sed tale, quale denominari potest propter mulierem.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter ordinatur ad bonum humanæ prolis, quia nullus modus est coitus conueniens ad generationem, & educationem prolis sicut matrimonialis, quia vir, & vxor habent mutuam societatem ad semper. Adulterium autem specialiter repugnat matrimonio inquantum violat fidẽ matrimonij, quam quis debet coniugi. Et quia ille, qui ardentior amator est vxoris, facit contra bonum matrimo- H nij vtens inhoneste licet fidem non violet: ideo potest aliqualiter adulter nominari etiam magis, quàm ille, qui ardens amator est alicuius mulieris non coniugatæ: quia ille non facit ibi contra aliquod bonum matrimonij, quia nec ille, nec ipsa sunt in aliquo matrimonio, ideo non possunt eo abuti.

Aliter potest dici, quod accipitur adulter, idest, fornicator: quia aliquando ista nomina permutantur. Et verum est, quod aliquando contingit virum fornicari cum vxore sua: quia contingit mortaliter peccare aliquo modo eam cognoscendo. Et tamen actus matrimonialis quãdo fuerit peccatum mortale, iam non est actus matrimonialis, sed fornicarius, vel meretricius: quia matrimonium, secundum se, honestatem quandam dicit. Vel potest dici, quod ardens amator est adulter in sua vxore, sci- I licet, facit id, quod adulter.

Nam matrimonium institutum est ad prolem, & qui vtitur matrimonio ad finem suum vtitur eo ad prolem. Agere autem propter finem pertinet ad rationem, quæ ordinat, & dirigit aliquid in finem. Ideo qui matrimonialiter se habet non vtitur coitu, nisi in quantum ratio iudicat illum necessarium, aut conuenientem ad prolem gignendam. Qui autem propter rationem agit nunquam est vehemens in actu: quia ratio non est impetuosa: ideo coiens matrimonialiter non est ardens amator. Adulter autem non appetit coitum cum adultera propter prolem, quia non potest conuenienter inde haberi proles, sed magis ex vxore propria: sed propter concupiscentiam delectationis mouetur adulter, & sic est ardens amator. Et quanto aliquis amat rem magis illicitam, & peri- K culosiorem, & nititur in eam, tanto est ardentior amator. Cum ergo aliquis cognoscat vxorem propriam solum propter desiderium libidinis non attendens prolem, mouetur ex vehementi concupiscentia, & sic est ardens amator vxoris. Vocatur adulter vxoris, quia ea intentione accedit ad eam, qua adulter ad ipsam accederet. Et hoc tangit Hieronymus ibidem dicens: Sapiens iudicio debet amare coniugem, non affectu. Non regnat in eo voluptatis impetus, nec præceps fertur ad coitum. Dicit autem Glo. 32. quæstione quarta, capit. Origo, quod amator ardens vxoris dicitur adulter non à reatu illius capitalis criminis, sed à similitudine adulterinæ libidinis. Sicut enim adulter in adulteram ardet, ita iste in propriam.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio defor- F mitatis in puella, & in coniugata quando cognoscuntur ab aliquo illicitè: quia vxor est in potestate viri sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum alicui in matrimonio copulanda. Et ideo alia ratio est stupri, quod committitur cum puella, quæ est in potestate patris, & alia cum vxore alterius, quę in potestate viri est. Ideo adulteriũ, & stuprum sunt duæ species luxuriæ.

An incestus sit species luxuriæ distincta à ceteris. Quæst. CXCIX.

QVæritur de incestu, quæ est alia species luxuriæ, an sit species distincta ab alijs. Dicunt aliqui, quod nõ: *1. arg.* quia incestus dicitur per priuationem castitatis incestus, G idest, non castus, sed castitati vniuersaliter opponitur luxuria: ergo incestus non erit aliqua species luxuriæ, sed totum ipsum genus luxuriæ. Item 36. q. 1. c. Lex illa, dici- *2. arg.* tur quod incestus est in consanguinearum, vel affiniũ abusu: vnde incestuosi dicuntur, qui cõsanguineis, vel affinibus suis abutuntur, & tamen affinitas, & consanguinitas non sunt idem vinculum: ergo incestus non erit vna species luxuriæ, sed plures. Item illud, quod non importat aliquam specialem rationem deformitatis non cõstituit ali- *3. arg.* quam speciem vitij determinatam, accedere tamen ad consanguineas, vel affines secundum se non est illicitum: quia aliquo tpe licuit, s. à principio humani generis, cum fratres mutuo contrahebant: ergo incestus non est aliqua species determinata luxuriæ.

Dicendum, quod incestus est species luxuriæ distincta H ab alijs. Quia species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur, vt ostensum est supra q. 187. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia incestus est abusus consanguinearum, vel affinium: ergo est incestus determinata species luxuriæ. Primò hoc considerandum est, quod necesse est inueniri speciem determinatam luxuriæ vbicunque aliquid repugnans debito vsui venereorum, in incestu autem, idest, in concubitu cum consanguineis, & affinibus est quædam inordinatio contra debitum vsum venereorum: ergo erit speciale peccatum, quod vocatur incestus. Ista deordinatio patet in multis: Primò, quia naturaliter *De ordinatio multiplex in incestu.* homo debet quandam honorificentiam parentibus, per quos esse accepit, & consequenter alijs consanguineis, qui ab eisdem parentibus de propinquo originem trahũt. Et I ob hoc dixit Valerius Maximus, quod apud antiquos nõ erat fas filiũ cum patre se simul balneare: ne se inuicem nudos conspicerent. Et hoc pertinebat ad honorem. In actibus autem venereis consistit magna turpitudo, quæ maximè est contraria honorificentiæ, quia homines non putant se honorabiles in eo, de quo verecũdantur. Actus tamen venereus est, de quo maxime homo verecundatur: ideo turpitudo actus venerei maximè repugnat honori. Et sic non licebit cum illa habere coitum, cui honor debet obseruari.

Ad parentes ergo, & consanguineos immediatos non debet esse permixtio coitus, quia illis debetur honor. Et illa causa exprimitur Leuit. 18. c. In omnibus alijs gradibus, in quibus prohibetur matrimonium contrahi, scilicet: turpitudinem matris tuæ non reuelabis, & ita dici- K tur de sorore, & de ceteris gradibus prohibitis, quasi dicat, coeundo cum istis dehonoras illas, quia reuelas turpitudinem earum.

Secũdo est hoc, quia necesse est personas valde coniunctas sanguine adinuicem multum conuersari. Vnde si homines non prohiberentur à commixtione venerea cum illis, daretur hominibus nimia opportunitas ad venerea propter simul conuersari. Et sic animi virorum multum emolescerent, & effeminarẽtur per luxuriam, quod erat magnum inconueniens. Et ob hoc Deus in lege Moysi inter illas personas vetuit concubitum, quas necesse est simul commorari, vt patet Leuit. 18. c. In omnibus gradibus ibi prohibitis. Tertio est hoc, quia per talem commixtionem consanguineorum impeditur multiplicatio amicorum. Dum enim homo accipit vxorem extraneam, iunguntur sibi quadam speciali amicitia

mita- [illegible]

omnes consanguinei vxoris, ac si essent cõsanguinei eius, & consanguinei viri coniunguntur ipsi mulieri tanquam consanguinei eius. Si autem acciperet homo vxorem de cognatione sua non extenderetur amicitia plus quàm naturaliter se extendebat. Nunc vero per talem acceptionem vxoris dilatatur amor ad extraneos: ideo fuit conueniens non licere esse commixtionem inter cognatos, vt extenderetur amor ad extraneos. Sic dicit Augu. 3. de Ciuitate Dei: habita est ratio rectissima charitatis, vt homines, quibus esset vtilis, atque honesta concordia diuersarum necessitudinum vinculis necterentur: ne vnus in vno multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos.

Quartò fit hoc, vt ait Aristoteles secundo Politicorum, quia homo naturaliter diligat consanguineam suã. Si adderetur huic amori ille amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & esset maximum incentiuum libidinis. Quod repugnat castitati, quia in his, ad quæ natura multum inclinata est, non debet ratio aliquid addere, sed minuere. Et sic manifestum est, quod ad consanguineas accedere debet specialem rationem vitij, quòd vocatur incestus. Istæ rationes assumuntur de iure naturali.

Quinta ratio potest haberi ex iure positiuo, scilicet, quia coniunctio matrimonialis est ad habendum prolẽ, & tamen apud Romanos expertum fuerat, quòd ex coniunctione consanguineorum non multiplicabatur proles. Ideo Ecclesia statuit certos gradus consanguinitatis, in quibus matrimonia non iungerentur. Sicut dicit Grego. ad Augustinum Episcopum Anglorum, & habetur 35. q. cap. Quædam lex. Incestus ergo peccatum quoddam est speciale circa luxuriam. Eadem ratio est circa affines, quia licet illi non sint sibi coniuncti consanguinitate, coniunguntur tamen mediantibus personis pertinentibus ad consanguinitatem. Quia omnes consanguinei alicuius efficiuntur affines illius mulieris, quam consanguineus ipsorum in vxorem ducit, & è contrario de consanguineis fœminæ: nam efficiuntur affines viri illius. Et istis est debita quædam reuerentia iam propter consanguinitatem, ex qua causatur affinitas inter eos. Nam ipsa affinitas est iam quoddam vinculum amicitiæ inter ipsos, & nõ oportet per contractum matrimonij quæri amplius amicitias, sed potius extendi ad alios, cum quibus nulla necessitudo est, idest amoris vinculum, vel causa, vt dicit Augu. 15. de Ciuitate Dei. Iste modus accipiendi incestum est communis. Et tamen aliquando accipitur pro violatione virginum sacrarum, vt si quis cognoscat monialem, quæ Deo castitatem vouit, incestus est tam in ea, quàm in cognoscente illam, vt dicit Hierony. & habetur 27. distinct. ca. Virgines. Hoc etiam intelligendum est, si non sint virgines dum tamen castitatem vouerint Deo: vtrobique fit præiudicium Deo: quia accipitur ea, quæ ad ipsum pertinet, vt patet 27. q. 1. c. virginibus. Vnde dicuntur istæ adulterium, & incestum committere, vt ait Hieron. contra Iouinianum. Et habetur in allegato. c. virgines, scilicet, virgines, quæ post consecrationem nupserunt, non tam adulteræ, quàm incestæ sunt. Dicuntur incestæ, quia iste coitus multum repugnat castitati: cum ea, quæ Deo alligata est non erubescat hominibus commisceri. Et dicitur adulterium: quia sicut vxor quando ab alio cognoscitur, adultera est, quia contra fœdus matrimonij agit, ita cum inter vouentem castitatem, & Deum sit quoddam matrimonium spirituale, facere contra illud, est adulterium spirituale. Et hoc siue in virgine, siue in vidua. De viduis patet 27. q. 1. capit. viduæ, & capit. viduam, & capit. nuptiarum. Vnde Apostolus dicit de viduis quando fornicantur, vel nubere volunt, quòd habent damnationem: quia primam fidem irritam fecerunt, idest, fidem, quam promiserunt Deo de castitate. 1. Tim. 5. Et intelligitur de solis viduis, quæ castitatem vouerunt, alijs autem nubere licet.

Ad primum. Ad primum dicendum, quòd incestus dicitur, quòd est contra castitatem, & ideo omnis corruptio castitatis, siue omnis luxuria potest dici incestus: specialiter tamen dicitur incestus illud, quod militat specialius contra castitatem, & est in coitu cum consanguineis coniunctissimis. Quia si cum istis daretur facultas coeundi propter

A magnam opportunitatem familiaritatis esset magna occasio ad libidinem, & sic maximè periret castitas, vt supra dictum est.

Ad secundum. Ad secundum dicendum, quòd tam abusus consanguinearum, quàm affinium est incestus, & non sunt duæ species criminis, sed vna, quia ex eodem principio pendent. Nam in cognatis est per se illicitus vsus venereorum propter causas assignatas supra. In affinibus autem est illicitus coitus propter consanguinitatem: quia affinitas nascitur ex consanguinitate, scilicet, quando persona pertinens ad consanguinitatem aliquorum conmiscetur alicui carnaliter est affinitas inter omnes cognatos eius, qui commiscetur ad illam, cui commiscetur, & è conuerso. Et sic affinitas ex consanguinitate pendet per copulam carnalem causata, & rursus ex affinitate causatur consanguinitas: quia ex illis, qui coniunguntur carnaliter, per quorũ

B coniunctionem erat affinitas nascitur proles, quæ haberet consanguinitatem ad vtrosque; scilicet, ad cognatos matris, & patris. Vna est ergo species incestus, quia propter consanguinitatem est, & non propter affinitatem nisi in quantum affinitas pendet ex consanguinitate. Et debent sibi mutuo affines quendam honorem, cui repugnat ipsa commixtio carnalis, vt supra dicebatur.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod in commixtione personarum coniunctarum consanguinitate aliquid est, quod secundum se est indecens, & repugnans rationi: sicut quòd fit commixtio inter parentes, & filios, quorum est per se immediata cognatio. Nam filij immediatè debent naturaliter honorem parentibus, cui repugnat coitus. Et non solum iste honor in hominibus seruari debet, sed etiam

C in quibusdam pecoribus seruatur, in quibus natura ostendit aliquid de rectitudine, & reuerentia ad parentes. Vnde dicit Aristo. 8. de Animalibus, quòd quidam equus deceptus fuit, vt matri commisceretur. Quod cum agnouisset se ipsum præcipitauit quasi pro errore, eo quòd animalibus inest naturalis reuerentia ad parentes. Vnde animalia illa, quæ non perdunt cognitionem parentum nunquam illis commiscentur. In alijs autem postquam transit tempus necessariæ educationis parentes obliuiscuntur filios, & è contrario, & non se agnoscunt. Et tunc miscent cõcubitus adinuicem sicut si essent alieni. Quandiu tamen manet in eis ista cognitio non fit commixtio.

D Aliæ autem personæ, quæ non coniunguntur per se ipsas, sed per habitudinem ad vnum principium, scilicet, ad parentes non ita indecenter coniunguntur, sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum necessitatem, & consuetudinem, & legem humanam, vel diuinam. Nam à principio sæculi, licuit fratribus sororibus commisceri, eo quòd non erant aliæ fœminæ, ad quas esset commixtio. Sed cum fuit humanum genus multiplicatum, cessauit ista commixtio fratrum, cum posset haberi ad alios. Et hoc per legem tam diuinam, quam humanam ordinari debuit, scilicet, qui gradus, & quot prohibeantur: quia vsus venereorum ordinatur ad bonum cõmune, scilicet, multiplicationem indiuiduorum

E in quibus cõseruetur species, & maneat semper communicatio politica. Omnia autem, quæ sunt communia per legem ordinari debent: quia lex est aliquid cõmunitatis, & ista lex de gradibus instituit, in quibus liceret, vel non liceret contrahere, vt dicit August. 15. de Ciuitate Dei, scilicet, commixtio sororum, & fratrum quanto fuit antiquior compellente necessitate, tanto fuit postea facta damnabilior religione prohibente, idest, sacra lege. De his S. Tho. 2. 2. q. 154. art. 9.

De pœnis peccati incestus. Quæst. CC.

QVæritur circa incestum de pœnis huius criminis. Et dicendum, quòd incestus licet propriè dicatur esse in consanguineis, & affinibus: aliquando tamen est in non consanguineis, scilicet, qui vouerunt Deo castitatem, vt dicitur de monialibus. 27. dist. c. virgines, & 27. q. 1. cap. virginibus. Et idem in viduis vouentibus, vt dictum est præcedenti quæst. Idem intelligẽdum est de viris, qui Deo castitatẽ vouerunt, siue expressè

ſicut faciunt religioſi, qui expreſſum votum emittunt de caſtitate ſeruanda, ſiue tacitè ſicut votum, ſicut dicitur ſuſcipientibus ordinem ſacrum, quia per ordinem ſacrum dicitur votum caſtitatis ſolemnizari, licet votum non emittatur, vt patet de voto, & voti redemptione li. 6. ca. Quod votum. Sicut ergo ſi monialis commiſceatur cuicunque, ambo committunt inceſtum, ita ſi religioſus commiſceatur alicui, etiam ſolutæ fœminæ, inceſtus eſt vtrinque: quia nihil plus vouit monialis, quam religioſus, & idem in promoto in ſacris, quia eandem obligationem habet ex iure. Et ideo etiam fœminæ ſolutæ coeuntes cum iſtis inceſtum committunt. Grauius tamen peccant hic viri, quia ipſi ſunt obligati ex voto ad caſtitatem, fœminæ autem non, ſed propter eos dicuntur inceſtum committere. E contrario autem ſi ſolutus coeat cum moniali videtur plus peccare monialis, quia ſolutus non committit inceſtum, niſi propter eam, quæ voto alligata eſt. Alio modo inceſtus eſt propter publicæ honeſtatis iuſtitiam, vbi non eſt conſanguinitas nec affinitas, nec votum. Sicut ſi quis ſponſam habuit, & non cognoſcens eam, mortuus eſt, non licet fratri eius accipere illam in vxorem. 27. q. 2. cap. Si quis deſponſauerit. Et hoc intelligitur in ſponſa de præſenti: quia in ſponſa de futuro cum non ſit vxor non contrahitur affinitas. Tamen etiam in ſponſalibus de futuro cauſatur impedimentum propter publicæ honeſtatis iuſtitiam. Et eſt verũ ſi fuit facta ſponſatio poſt ſeptennium, ſecus ſi prius, facta ſponſatione antequam puella eſſet ſeptennis, mortuus eſt ſponſus: quia tunc nunquam fuerunt valida ſponſalia: nam poteſt duci puella illa, à quolibet de cognatione mortui, aliàs autem non poteſt. Et tamen hic non obſtat affinitas, quia nulla eſt. Nam nõ eſt affinitas niſi vbi perſona commiſcetur perſonæ carnaliter; ſed vocatur publicæ honeſtatis iuſtitia. Et eſt quoddam impedimentum iuris ad non contrahendum, ſicut ſi eſſet affinitas. Ideo ſicut ſi affines commiſceantur, ita iſti, inter quos eſt publicæ honeſtatis iuſtitia.

De pœna inceſtus. De pœna inceſti ſecundum legem humanam dicendum, quòd eſt pœna capitalis, ſicut pro adulterio, & hoc quando ſcienter committitur. Quando autem ignoranter per ignorantiam facti, vel iuris interdum pœna tota tollitur, & interdum mitigatur, eccleſia tamen, quæ pœnam mortis non infligit excommunicat iſtos inceſtuoſos, vt patet 35. q. cap. de his. Et hoc verum eſt in inceſtu propriè dicto, ſcilicet, abutendo conſanguineis, & affinibus. Et tamen etiam inceſtuoſis, ſcilicet, accedentibus ad moniales, & ipſis monialibus excommunicatio imponitur, & non dantur eis ſacramenta quo vſque digne pœnituerint. 27. q. 1. c. virginibus. Alia pœna eſt, quòd inceſtuoſi non poſſunt matrimonium contrahere, etiam nec cum aliqua muliere, cum qua aliàs liceret contrahere: quia ille, qui illicitè acceſſit ad aliquam, punitur, vt ad nullam accedere poſſit, ad quam etiam aliàs potuiſſet licitè accedere, ſic patet 32. q. 7. ca. Qui dormierit. & 34. q. vltima, c. In lectum, & cap. vlt. Hoc verum eſt quantum ad matrimonium contrahendum, quòd impeditur. Si tamen de facto contraxit, tenet matrimonium, & non dirimitur, vt patet extra de eo, qui cognouit conſanguineam vxoris ſuæ ca. Tranſmiſſæ. Ille tamen punitur, quia nunquam licet ei petere debitum. Et ſi aliquando petierit peccat mortaliter, ſed ſi vxor petierit, tenetur reddere. eo. ca. Et hoc cum dolore, & gemitu, vt ibi dicitur. Et ſi moriatur illa vxor, quam habet, non debet vltra contrahere eodem c. Intelligendum tamen, quòd ſi contrahat, quòd tenet contractus, ſicut fuit in primo matrimonio, quod tenuit non obſtante inceſtu. Et tamen non licebit ei petere debitum etiam in ſecundo matrimonio, ſicut erat de primo, immo poterit ei imponi alia pœna grauior, quia iam bis contempſit eccleſiam, contrahendo contra ius. Iſtud verum eſt de illo, qui poteſt continere, vtpote, quia eſt in ætate, in qua non eſt difficile continere. Secus ſi eſt iuuenis, & eſt ſuſpectus de incontinentia. Quia tunc per eccleſiam poterit ſibi dari licentia, quòd poſſit petere debitum, ne ſit occaſio ad deterius, vt innuitur 32. q. 7. cap. Qui dormierit. Excuſantur tamen illi, qui per ignorantiam facti commiſerunt inceſtum, ſicut ille, in cuius lectũ intrauit ſoror vxoris ſuæ, & putans eam eſſe vxorem co-

F gnouit: nam licet ei habere in matrimonio ſuo, & petere debitum, & reddere. Et tamen, qui ſcienter commiſcent ſcienter, non licet matrimonium contrahere, vt patet 34. q. 2. cap. In lectum. Illud eſt, quando omnino ignorauit. Si autem aliquo modo eſſet ſciens, vel eſſet in culpa ignorantia: habet et locum pœna. Alia pœna eſt, quòd nati ex inceſtu non ſuccedunt parentibus, non ſolum illis, quorũ filij non ſunt, ſed alijs, qui eos per inceſtum genuerunt, vt dicit Auguſt. in quæſtionibus ſuper Leuiticum. Et patet 35. q. 7. cap. vnico. Alias etiam pœnas incurrunt, quoniam ſunt infames, & non poſſunt teſtamentum condere, & pœnæ eorum ſunt grauiores pœnis adulterorum 33. q. 2. c. Hoc ipſum. §. hoc autem quamquam. Vnde non poſſunt teſtificari, nec accuſare, quoniam infames ſunt 3. q. 4. cap. conſanguineorum, & 3. q. 5. c. Conſtituimus, & 6. q. 1. cap.

G infames.

An ſtuprum ſit ſpecies luxuriæ ab alijs diſtincta.
Quæſt. CCI.

QVæritur de alia ſpecie luxuriæ, ſcilicet, ſtupro, an ſit ſpecies diſtincta ab alijs. Dicunt aliqui, quòd non *Primum arg.* diſtinguatur conuenienter ſtuprum ab alijs ſpeciebus luxuriæ, quia ſtuprum dicit deflorationem virginum illicitam. 36. q. 1. c. Lex illa. & tamen hoc poteſt eſſe ſoluti cum ſoluta, quòd pertinet ad ſimplicem fornicationem; ergo non debet poni ſtuprum diſtinctum à fornicatione ſimplici. Item Ambro. lib. de Patriarchis, & habetur 32. q. 4. *Secũdum arg.* c. Nemo dicit, Nemo ſibi blandiatur de legibus hominũ. Omne ſtuprum adulterium eſt, & tamen adulterium eſt

H ſpecies luxuriæ, ergo ſtuprum non erit ſpecies luxuriæ diſtincta ab adulterio, & alijs: quia ſpecies, quæ adinuicem diſtinguuntur non ſubalternantur, vt contineatur vna ſub alia. Item alicui iniuriam inferre non pertinet ad luxuriam, ſed ad iniuſtitiam; qui tamen committit ſtuprum *Tertium arg.* iniuriam facit alteri, ſcilicet, patri puellæ, qui ſtatim debet ad animum reuocare, & tunc agere actione iniuriarum. 36. q. 1. ca. lex illa. §. Cum ergo. Ergo ſtuprum non debet poni ſpecies luxuriæ.

Dicendum, quòd ſtuprum pertinet ad luxuriam, quia conſiſtit in actu venereo, quo virgo defloratur, luxuria tamen eſt circa venerea, ergo ſtuprum eſt ſpecies luxuriæ. Pro quo conſiderandum, quòd vbicunque circa naturam alicuius vitij occurrit aliqua ſpecialis deformitas, debet ibi poni ſpecies determinata illius vitij, Luxuria autẽ eſt peccatum circa venerea exiſtens: in virgine autem exiſten

I te ſub cuſtodia patris ſi corrumpatur eſt ſpecialis deformitas, ideo eſt ibi ſpeciale peccatum, quod ſtuprum dicitur, & hoc eſt tam ex parte puellæ, quæ corrumpitur, quã ex parte patris. Debet autem præſupponi, quòd puella nõ corrumpatur violenter: quia tunc eſſet raptus, quod eſt crimen grauius, ſed voluntariè corrumpitur. Et tamen hoc eſt, quia ſeducitur ab amatore, & aſſentit, quia facile eſt puellam virginem ſeduci, & inclinari ad libidinem: fit ergo quoddam præiudicium puellæ, quia violatur nulla *Mala ſta pri.* pactione coniugali præcedente. Secundò, quia impeditur per hoc à legitimo matrimonio cõtrahendo. Tertiò, quia ponitur in via meretricandi, & præſtatur ſibi magna occaſio ad hoc. Quartò, quia cognita eſt ab vno, & iam erit ſibi difficilius continere. Quintò, quia nullus volet eam accipere in vxorem in eo ſtatu, & honore, in quo alias fuiſſet

K aſſumpta, ideo multum ei per hoc præiudicatur. Item ex parte patris eſt præiudicium: quia puella eſt ſub cuſtodia patris, & ſolicitudine, vt ipſe eam tradat copulandam legitimo matrimonio, qui autem puellam ſeducens cognoſcit cuſtodiam patris aufert, & annichilat. Etiam quia per hoc pater infamatur, & minuitur honor eius. Eccl. 42. Super filiam luxurioſam confirma cuſtodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. Ideo ſpeciale peccatum luxuriæ eſt in ſtupro, quia nihil iſtorum inuenitur *Ad primũ arg.* in fornicatione ſimplici. Ad primum dicendum, quòd nõ ſufficit ad fornicationem ſimplicem eſſe perſonas ſolutas: quia tres conditiones requiruntur, vt oſtenſum eſt ſupra q. 189. Aliter patet, quòd puella virgo non eſt ſoluta, quia licet ſit ſoluta à vinculo matrimonij, non tamen eſt ſoluta à poteſtate paterna, & ideo acceditur ad mulierem non

solutam. Sed obijcietur quasi si sit puella virgo, quæ sub nullius potestate sit, vt mortuis parentibus, & ipsa existente in ætate, in qua nec tutorem, nec curatorem habeat, quia tunc erit simpliciter soluta.

Dicendum, quòd in stupro est speciale peccatum luxuriæ propter deformitatem inuentam, tam respectu patris, quàm respectu puellæ, ideo etiam si pater non sit, nec aliquis loco patris, idest, nec tutor, nec curator, non est deformitas respectu patris. Et tamen manet deformitas respectu puellæ: quia nulla pactione coniugali præcedente corrumpitur, vt quia impeditur à legitimo matrimonio contrahendo, & ponitur in via meretricandi. Nam puella quandiu virgo est, habet speciale impedimentum contra fornicarium concubitum, scilicet, ipsum signum virginitatis, quod non debet auferri nisi per matrimonium. In fornicatione autem simplici nulla specialis grauitas est ex parte personarum, sed solum ex parte prolis gignendæ, vel educandæ, vt ostensum est supra q. 189. Ideo stuprum non est simplex fornicatio, sed est simplex fornicatio cum mulieribus iam corruptis: scilicet cum viduis, concubinis, & meretricibus. Ideo 36. q. 1. c. Lex illa. §. Cum ergo dicitur, quòd fornicatio est abusus cum cõcubinis, & viduis.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius accipit stuprum largè pro fornicatione quacunque idest pro omni peccato luxuriæ? Vnde accipit stuprum ibi pro coitu viri coniugati, cum quacunque muliere preter suam: Cùm dicat, omne stuprum adulterium est, idest omnis coitus viri coniugati cum quacunque muliere, quæ non est sua, est adulterium, sicut omnis coitus coniugatæ cum quocũque viro, qui non sit suus, est adulterium. Vnde dicit immediatè, nec viro licet, quòd mulieri non licet, idest sicut non licet vxori accedere ad alium, quàm ad virum suum, ita non licet viro accedere ad aliam, quam ad vxorem suam. Et sic omne stuprum erit adulterium, idest quicunque coitus viri coniugati cum ea, quæ non est vxor. Sic etiam coitus coniugatæ cum eo, qui non est vir suus, vocatur interdum stuprum. numeri. 5. scilicet. Si latet adulterium, & testibus argui non potest: quia non est inuenta in stupro idest quia mulier non fuit inuenta cum adultero. Vnde licet propriè stuprum sit virginum illicita defloratio, non præcedente coniugali pactione. 36. q. 1. c. Lex illa: tamen stuprum aliquando accipitur pro cognitione viduarum, & pro cognitione sodomitica puerorum. Vnde dicitur stuprum committi in vidua, vel virgine, vel puero. ff. de adulte. l. inter liberas §. 1. & de verb. signi. l. inter stuprum. Et aliquando stuprum est adulterium, sicut 36. q. 4. nemo, & 28. q. 1. c. idolatria. Et aliquando dicitur cõmitti cum virgine, vel vidua, vel puero, vel muliere soluta, quæ non habetur loco vxoris, nec concubinæ. ff. de adult. l. stuprum, & dicit Glo. hoc 32. q. 4. c. nemo. Et ideo diuersimode inuenietur stuprum: quia tamen est species luxuriæ accipitur pro sola virginum defloratione.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quòd non est inconueniens vnum vitium recipere deformitatem quandam ex adiunctione alterius vitij. Sicut nunc peccatũ luxuriæ ex adiunctione iniustitiæ. Et tamen ista iniustitia non consistit in eo, in quo est propria materia iniustitiæ, sed materia venereorum, & pertinet hoc ad luxuriam magis inordinatam, quia concupiscentia est inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, vt iniuriam vitet. Quod autem dicitur, quòd pater debet reuocare iniuriam ad animum, hoc verum est ad hoc, quòd possit agere actione iniuriarum ad pœnam contra stupratorem. Si tamen non vult agere, non oportet reuocare iniuriam ad animum, & tamen non tollitur per hoc, quin sit stuprum ista defloratio, & speciale peccatum, si tamen non reuocat iniuriam ad animum, cessat actio iniuriarum post annum. Vt patet instituta de iniurijs. §. vlti. & tenet hoc glo. 36. q. 1. ca. Lex illa. §. cum ergo.

De pœna stupri secundum legem diuinam, & humanam, & canonicam. Quæst. CCII.

QVæritur circa pœnam stupri. Et dicendum, quòd alia est secundum leges humanas, & alia est secundum legem diuinam, & canonicam. Secundum legem

A humanam, qui deflorat virginem, si fuerit vir honestus idest non de genere ignobili, vel minoris conditionis, quàm fœmina pars dimidia bonorum eius publicatur idest applicatur fisco. Si autem stuprator sit infimæ conditionis minoris, quàm fœmina, relegatur, & punitur corporaliter, vt patet. Instituta de publi. iu. §. item lex Iulia. Et intelligendum semper quòd sit propriè stuprum idest non inferatur violentia virgini: quia tunc esset pœna capitalis, quia est raptus, vt Insti. de publi. iudi. §. Sin autem. Si verò tutor stupraret virginem, cuius tutor est, magis punitur scilicet quia deportatur, & bona eius publicantur, vt patet. C. Si quis eam, cuius tutor fuerit, corruperit. l. vnica. Nam hic est specialis deformitas scilicet quia ille, qui custodire debebat, læsit. Eodem modo si fœmina stupretur à seruo suo, quia illa hoc procurat secundum legem huma- *Pœna legis humana.*
B nam, capitaliter punietur, & bona eius ad cognatos peruenient, vel applicabuntur fisco. C. de bonis dam. l. fi. seruus autem non potest manumitti idest de seruitute liberari. C. de collu. dete. l. 1. immo comburi præcipitur, vt C. de mulie. quæ seruis proprijs se immiscuerunt. l. vnica. Et hoc verum est, siue domina, quæ commiscetur seruo esset virgo, siue non: nã largè vocatur stuprum. Accipiendo autem stuprum pro concubitu cum vidua, non habet aliquam pœnam specialem ex lege: quia est fornicatio simplex, nisi esset aliqua alia deformitas insuper, vt potè quòd commisceretur seruo suo, vel quia alicui cognato, aut affini, quòd pertineret ad incestum, & sic de alijs speciebus luxuriæ. Et tamen quandiu cognoscitur solum, vt vidua pœnam nullam habet à lege. Si autem accipiatur stuprum in pueris, sicut accipitur. ff. de adulte. l. inter liberas. §. 1. li-
C cet accipiatur largè semper punitur capitaliter. Et hoc siue inuito eo, qui cognoscitur, fiat, vt patet. C. de adulte. l. cum vir. Si autem consideretur pœna secundum legem diuinam Moysi: qui deflorabat virginem sed ducens eam, accipiebat eam in vxorem, si pater puellæ, consentire vellet. Si autem noluerit dare, cogebatur stuprator dotare eam secundum consuetudinem patriæ, idest, quòd daret ei tantam pecuniam, cũ quanta posset virgo sui status virum habere, Exo. 22. Quando tamen pater volebat eam dare in coniugem stupratori, semper tenebatur eam accipere in vxorem, & non poterat eam repudiare tota vita sua Deu. 22. Et hoc erat viro impositum in pœnam. Nam secundum legem Moysi erat viris ista libertas, quòd si nõ placerent eis vxores, repudiarent illas, etiam si non haberent aliam causam, nisi quòd placerent eis, vt patet Deu- *Pœna legis diuinæ.*
D tero. 24. & magis Mala. secundo. Ille autem vir priuabatur hoc iure, scilicet quia nunquam poterat eam repudiare, etiam si ei non placeret. Et dicit August. in quæstionibus Deutero. quod hoc erãt, ne videatur ludibrium fecisse idest illuderet puellam, & parentes eius, si posset eam repudiare. Illud autem est quando vir deflorabat virginẽ in ciuitate, vbi poterat ipsa clamare. Si autem in agro inuenit puellam non desponsatam, & cognouit eam, non solum cogitur accipere in vxorem, & non repudiare, sed etiam tenebatur dare quinquaginta siclos patri puellæ. Et hoc erat pro iniuria, quàm patri puellæ intulerat. Au verò repudiare defloratam esset pœna solius deflorantis in agro, vel etiam si in ciuitate deflorasset, diximus Deuteronomij 22. c. Si autem consideretur pœna secundum legem canonicam, dicẽdum, quòd concordat aliquo mo- *Pœna legis canonica.*
E do cum pœna legis Moysi, quia illa lex: Exo. 22. c. Si seduxerit quis virginem, est canonizata per Ecclesiam, & habetur extra de adult. & stupro. c. Si seduxerit. licet illud, quod Deutero. 22. de non repudiando, & de soluendo quinquaginta siclos abolitum est, quia iam ex nulla causa licet repudiare vxorem.

Dicendum ergo, quòd deflorans virginem aut potest cum ea contrahere, aut non, vt si esset coniugatus, vel consanguineus eius, aut religiosus, vel ordinatus in sacris. Nã tunc non accipiet eam in vxorem, licet si sit consanguineus, erit iam magis, quàm stuprum, quia erit incestus. Ideo erit pœna sicut pro coitu incestuoso, vt dictum est supra quæst. 100. In alijs autem non erit hęc pœna: Sed quia non possunt accipere defloratam in vxorem tenentur dotare eam, quia cùm isti non possint primum facere, tenentur ad secundum. Nam si possent contrahere, tenebant-

bantur ad duo scilicet, ad dotandum, & ad accipiendum in vxorem: ergo cum non possint vtrunque, tenentur ad id, quod possunt. Quia cum quis obligatur ad duo copulatiue, vel alternatiue, si vnum facere non potest, tenetur ad alterum, ff. de contrah. empt. l. Si emptionem, & 22. q. 1. c. Faciat homo. Si autem est talis, qui potest puellam accipere in vxorem, aut consentiunt omnes in hoc. s. deflorator, & puella, & pater eius, aut non. Si omnes consentiunt accipiet eā defloratot in vxorem, extra de adul. c. Si seduxerit. Et tunc duo faciet. s. accipiet in vxorem, & dotabit eam, quia litera dicit dotabit eam, & habebit vxorem. Et tamen tunc est dubium de dotatione: quia quidam intelligunt, dotabit, idest, dabit ei donationem propter nuptias. Et ista reddit ad cognatos viri, soluto matrimonio, si non manent liberi.

Alij dicunt, dotabit eam, i. dabit ei dotem, s. quod pecunia data in dotem pertinet ad mulierem. Et habebit illam etiam si matrimonium soluatur, quia dos semper redit ad feminam, soluto matrimonio. Nisi forte in aliquo delinqueret, propter quod deberet perdere dotem: extra de donat. inter virum & vxorem. c. mulieres, & per totū. Nam reipublicæ interest mulieres semper esse dotatas, vt matrimonia semper inueniri possint, per quæ fiat liberorum multiplicatio. ff. soluto matrimonio. Quemadmodū dos petatur. l. 1. Et tamen, si ista pecunia fuisset propriè dos mulieris, deberet redire ad eam: ergo cum nunc sit ei assignata in dotem per legem propter defloratores redibit ad eam, soluto matrimonio.

Aliqui autē volunt, quod non sit dos, sed donatio propter nuptias. Quia quando deflorator non accipit defloratam in vxorem, dat ei dotem, secundum consuetudinem patriæ, quā in ipsa retinet: extra de adult. c. 1. Si autem acciperet eam in vxorem, quod simul etiam teneretur dare dotem, esset duplex pœna: ideo videtur, quod tūc non dabit dotem, sed donationem propter nuptias.

Dicendum, quod accipitur propriè, dotabit. i. dotem dabit etiam si eam acceperit in vxorem, & ita tenet Glo. eod. c. Cum autem obijcitur, quod quando non accipit eā in vxorem, dat dotem.

Dicendum, quod regulariter tenebatur deflorator secundum legem Moysi puellæ ad duo, si pater consentiret s. ad accipiendum eam in vxorem, & ad dandum dotem. Si autem pater non vult eam dare in vxorem, manebit vna pœna istarum, & quod ibi fit minor pœna, non est inconueniens: quia hoc non fit tanquam ius velit alienare defloratorem, sed quia pater puellæ non consentit, & ita renunciat iuri suo. Quia etiam posset renunciare iuri recipiendi dotem, si vellet: dum tamen puella haberet alias vnde sufficienter dotaretur. Et sic quando consentit deflorator, & puella, & pater eius in matrimonium, fit matrimonium, & tenetur ad dotem. Si autem non consentiunt omnes, differt secundum legem Moysi, & secūdum legem canonicam: quia secundum legem Moysi tenebatur deflorator accipere defloratam in vxorem, si pater illius vellet eam dare, etiam si vellet ipse eam accipere, & non solum tenebatur accipere, sed etiam non repudiare. Deuteronom. 22. c. Nunc vero si deflorator non consentit eam accipere, non cogetur accipere: quia nunquam matrimonium contrahitur, nisi per liberum consensum; extra de sponsf. cap. cum locum, fed tenebitur tunc defloratot dotare puellam. extra de adult. c. Si seduxerit, & insuper punietur, quia excommunicabitur, & castigatus corporaliter in monasterium retrudetur, vt agat ibi pœnitentiam, & manebit ibi ad arbitrium iudicis: extra de adult. c. Peruenit, & quandiu ibi fuerit, erit excommunicatus, non quidem quantum ad communionem fidelium, sed priuatus perceptione sacramentorum, vt dicit ibi gl. Si tamen deflorator, & deflorata matrimonium contraxerint etiam patre nolente, tenet matrimonium licet non teneneret secundum legem Moysi: quia in potestate patris erat tradere puellam defloratori, vel non. Vnde tunc solus patris consensus requirebatur: nunc autem consensus eius non requiritur principaliter, sed puellæ, & stupratoris. Si autem stuprator velit eam accipere, & puella nolit, licet pater non consentiat, non habebit eam vxorem: quia non potest contrahi matrimonium ab inuitis, sed dotabit eā,

F vt possit transire ad aliud matrimonium. Et tamen secundum legem Moysi, si pater, & stuprator consentirent, immo etiam si solus pater vellet, matrimonium contraheretur: quia stuprator iam tenebatur ex lege eam accipere: Deuter. 22. c. In puella autem non requirebatur, quem ipsa vellet in virum, sed cui pater eam dare voluerit. Ideo Exo. 22. c. Solus patris voluntas ponitur, vel dissensus. s. Si vero pater virginis dare noluerit, &c. Et quando dicitur, quod dabit ei dotem iuxta modum dotis, quam accipere solent virgines: intelligendum est de virginibus status sui, & conditionis, & intelligunt Iuristæ, quod non solum dabit ei tantum, quantum accipiunt aliæ virgines, sed dabit ei tantam dotem, vt inueniat virum tantæ conditionis, & status quanti inueniret si maneret in virginitate. Non oportet valde maiorem dotem dari ad hoc, quod

G acciperetur in tanto statu, sicut alias acciperetur, si maneret in virginitate. Et hoc rationabile est, quia alias non redderet iste tantum, quantum intulit damni, sicut in iniurijs. Si quis dedit alapam, & non est sufficiens satisfactio iniuriæ, quod ipse suscipiat alapam, patietur maiorē pœnam 5. Ethic. c. de contrapasso, vt tantam pœnam recipiat, quantam iniuriam intulit. Fiet autem ista æstimatio dotis per arbitrium boni viri. s. iudicis.

An raptus sit species luxuriæ? *Quæst. CCIII.*

QVæritur de alia specie luxuriæ. s. de raptu, an sit species luxuriæ distincta ab alijs?

Dicunt quidam, quod non, quia coincidit cum stupro. Dicit enim Isidorus. 2. Ethimol. & 1. arg.

H 22. q. 1. c. Raptus est illicitus coitus a corrumpēdo dictus: vnde qui raptu potitur, stupro fruitur. i. raptus est, rapere feminam ad stuprum, quia frui de fine est: ergo non ponitur raptus species distincta luxuriæ a stupro.

Item raptus importat violentiam quandam. 36. q. 1. c. Lex illa. §. cum ergo. s. raptus admittitur cum puella violenter a domo patris ducitur, vt corrupta in vxorem habeatur. Sed quod violentia inferatur alicui per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus: ergo raptus non debet poni species determinata luxuriæ. 2. arg

Item peccatum luxuriæ cohibetur per matrimonium. 3. arg. 1. Cor. 7. c. vnusquisq; vxorē suā habeat propter fornicationem. Raptus tamen impedit matrimonium sequens, quia dicitur 36. q. 2. c. Si autem, quod hi, qui fœminas rapiunt, vel fruantur, vel seducunt eas, nullatenus habeant

I in vxores, quamuis postmodum nuptialiter cum cōsensu parentum suorum susceperint: ergo non est raptus species luxuriæ determinata distincta a stupro.

Item potest aliquis cognoscere sponsam suam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat, ergo non erit raptus species luxuriæ cum sine peccato luxuriæ fieri posset.

Dicendum, quod raptus ponitur species luxuriæ, & cōuenit aliquo modo cum stupro, & necesse est, quod sit peccatum sub genere luxuriæ. Quia dicit Isidorus, quod raptus est illicitus coitus. 36. q. 1. c. Raptus. Omnis tamē coitus illicitus est sub luxuria, ergo raptus est species luxuriæ. Non tamen est omnino raptus idem cum stupro, licet cū illo conueniat, quia stuprum solum est ad virgines inco-

K gnitas dum manent in potestate patris, aut alias, non tamen violenter. Raptus autem importat semper aliquam violentiam. Et accipitur aliquando strictè, & sic raptus semper est cum stupro. s. quando puella in virginitate de domo patris rapitur, & corrumpitur, vt corrupta in vxorem habeatur, vt dicitur 36. q. 1. cap. Lex illa. Et isto modo accepit Isidorus raptum 2. Etymol. & 36. q. 1. cap. Raptus. s. Qui raptu potitur, stupro fruitur. i. quicunque raptum committit, propter stuprum facit.

Aliquando accipitur raptus magis large pro omni violenta ablatione mulieris de domo propria, siue sit mulier in potestate patris, & sit virgo, siue sit mulier, quæ in nullius potestate est, & non est virgo, sicut vidua, siue sit mulier in potestate alicuius superioris constituta in loco sacro, sicut moniales, siue mulier in potestate domini constituta,

stituta, vt ancilla. Et sic raptus potest committi in puella virgine, aut in vidua, vel moniali, & ie ancilla, & in puero. Sic accipitur 26. q. 2. c. Raptores, &c. Si quis non dicam, &c. Si quis virginem. §. Raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur, & in ca. Si quis non dicam, prohibetur raptus sacrarum virginum. i. monialium, siue sint virgines, siue non, dum tamé castitatem vouerint.

De ancilla patet in authentica de mulieribus, quæ proprijs raptoribus nubunt. §. sancimus, col. 9. Pueri quoque si ad illicitum vsum rapiantur ad crimen raptus pertinet. Et totum est sub luxuria, quia est deformitas quędā sub luxuria, siue in ipsa luxuria. Potest tamen interdum raptus esse simul cum stupro, & interdum stuprum sine raptu, & interdum raptus sine stupro.

De primo patet, quia quando quis infert violentiam, rapiendo virginem ad eam illicite deflorandam. Et ista violentia aliquādo infertur tam patri, quam virgini, scilicet. Quia puella non est consentiens, sed violenter tollitur, & pater hoc nesciuit, vel defendere non potuit. Aliquando autem soli patri infertur violentia, vt si puella fuit consentiēs, quod de domo patris raperetur, & cognosceretur patre nesciente, vel inuito.

Primo modo est raptus propriissime dictus, licet potest in ipso distingui: quia aliquando puella violenter rapta est, & tamen postea consentit cognosci, siue matrimonialiter, siue fornicarie. Et vterque modus est raptus, licet non sit culpa æqualis. Etiam quando puella voluntarie raptā est, parentibus tamen non consentientibus, raptus est. Licet ille habeat adhuc minorem culpam: quia tamé in his omnibus est quædam violentia, saluatur ratio raptus, & est stuprum in omnibus istis modis: Quia puella rapta illicite defloratur, & sic est stuprum cum raptu.

De secundo patet, vt si quis rapiat de domo patris puellam corruptam, vel rapiat viduam, aut monialem, quæ non est virgo. Nam in omnibus his raptus est. 36. q. 2 cap. Raptores, & cap. Si quis non dicam. Et sic est hic raptus sine stupro, cum rapta non sit virgo, & tamen stuprum semper est in virgine.

De tertio patet. s. quod sit stuprum sine raptu, vt quando quis in domo patris cognoscat puellam virginem, vel extra domum non tollendo eam ad alium locum, sed ipsa consentiente cognoscit: quia tūc est stuprum, quia puella virgo est, & non est raptus: quia nulla violentia ei, neo parentibus illata est. Est ergo raptus species quædam luxuriæ ab alijs distincta. De his Sanctus Thomas 2. 2. q. 154. artic. 7.

Ad primum dicendum, quod raptus aliquando appellatur stuprum, eo quod concurrit cum stupro, & tamen non est tunc raptus solum stuprum, sed addit semper violentiam, quam nunquam importat stuprum. Vnde tunc melius dicitur, quod raptus fit cum stupro, quam quod raptus sit stuprum, ideo Isidorus dixit: qui rapto potitur, stupro fruitur, idest, habet simul raptum, & stuprum. Et tamen sæpe differt raptus a stupro, vt quando vidua, vel corrupta rapitur. i. species distincta est luxuriæ a stupro.

Ad secundum dicendum, quod licet iniuria absolutè sumpta pertineat ad iniustitiam particularem, tamen iniuria prout procedit ex concupiscentia, pertinet ad luxuriam. Quia ex magnitudine concupiscentiæ procedit, ꝙ aliquis non fugiat pericula, & violentiam inferre velit, vt assequatur concupitum: Et modus istius concupiscentiæ ad speciem luxuriæ pertinet, prout dicit specialem modū deformitatis in luxuria.

Ad tertium dicendum, quod aliquando rapiūtur puellæ, quæ sunt desponsatæ, vel quæ sunt Deo dicatæ per votum, & aliquando illæ, quæ nulli obligatæ sunt, sicut viduæ, vel puellæ virgines, vel corruptæ de domo paterna.

Primo modo raptæ nunquam possunt contrahere matrimonium cum raptoribus, quia obligatæ erant primo matrimonio, vel ex voto castitatis, ideo restituendæ sunt patribus, vel sponsis, aut locis sacris, de quibus raptæ sunt. Et de istis posset intelligi illud c. Si autem.

Si vero secundo modo, restituendæ sunt patribus, vel reddendæ in libertatem suam locis, in quibus erant. Et tunc de voluntate parentum possunt eas raptores accipe-

A re in vxores. Vel postquam ipsæ redditæ fuerint plene libertati; si sunt sui iuris, sicut viduæ contrahere poterunt cum raptoribus. Si autem raptor contrahat cum rapta nondum restituta in potestate patris, contra ius contrahitur matrimonium: quia tenebatur raptor restituere, quā rapuerat, ideo prohibetur contrahere cum ea antequam restituat. Si tamen contraxerit, non dirimitur matrimonium. Si vero in isto casu intelligatur c. Si autem, dicetur, quod hoc fuit positum in detestationem illius criminis. Et tamen postea fuit abrogatum. Vnde Hieronymus dicit, & habetur 36. quæst. 2. Quod tria legitima coniugia in scripturis leguntur.

Primum legitimum est virgo casta in virginitate viro data legitime.

Secundum est virgo in ciuitate deprehensa a viro, & illi, per vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste B vir quantum iudicauerit pater.

Tertium autem est, quando aufertur ei & alteri traditur de voluntate patris. Si tamen velimus dicere, quod non est abrogatum c. illud, dicetur, quod intelligitur de raptis, quæ erant sponsatæ, vel sacræ virgines.

Ad quartum dicendum, quod sponsus rapiens sponsam, non proprie committit raptum: nam sponsus ex ipsa desponsatione facta per verba de præsenti habet ius quoddam in sponsa. Ideo quamquam inferat violentiam ducendo eam de domo patris, non committit crimen raptus licet peccat, hoc verum est in sponsa de præsenti, quæ est vxor. Secus autem in sponsa de futuro, quia illa posset accipere alium virum, & tamen proprie raptus est quando puella, quæ nec est sponsa, nec vxor, rapitur 36. q. 1. c. Lex

C §. Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, vbi puella, de cuius ante nuptijs nihil actum fuerat, videatur abducta.

An sacrilegium sit aliqua species luxuriæ.
Quæst. C C I V.

QVæritur de sacrilegio, prout pertinet ad luxuriam an sit aliqua species luxuriæ.

Aliqui dicunt, quod non, quia non potest inueniri eadem species sub diuersis generibus, non subalternatim positis, sicut homo inuenitur sub animali, & sub corpore, & tamen lapis nō inuenitur sub substantia, & quantitate. Sacrilegium tamen est species irreligiositatis: quia est contra cultum diuinum, ergo non est D species luxuriæ. 1. argum.

Item 26. q. 1. c. Lex. §. Cum ergo, enumerantur omnes species luxuriæ, & tamen ibi non ponitur sacrilegium, ergo non est species luxuriæ. 2. argum.

Item, sicut contingit per luxuriam male se habere circa aliquam rem sacram, ita per alia genera vitiorū, & sic poneretur sacrilegium in quocunque genere vitij, & tamen non ponitur, ergo nec debet poni in luxuria. 3. argum.

Dicendum, quod sacrilegium ad speciem quandam luxuriæ pertinet, quia dicit quandam deformitatem circa luxuriam. Dicit enim Augus. 15. de Ciuitate Dei, quod sicut iniquum est auiditate possidendi trāsgredi limitem agrorum, ita iniquum est libidine concubendi subuertere limitem morum. Transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegij, ergo pari ratione subuertere limitem morum libidine cōcubendi circa rem sacram, E faciet vitium sacrilegij. Et hoc ad luxuriam pertinet, & sic est species eius. Et non est inconueniens sacrilegium pertinere ad luxuriam, quia quando actus vnius virtutis, vel vitij, ordinatur ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum, quod propter adulterium committitur, pertinet ad speciem adulterij, & si quis fornicatur propter lucrum, pertinet ad auaritiam, & non ad intemperantiam, vel luxuriam. Manifestum est autē, quod castitatis obseruatio, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, est actus religiositatis, sicut in illis, qui vouent virginitatem, & obseruant vt patet per Aug. lib. de Virginitate. Ex his [illegible] inquantum violat aliquid quod pertinet ad cultum diuinum, pertinet ad irreligiositatem. Et sic patet, quod sacrilegium sit species irreligiositatis, & etiam luxuriæ, [illegible] tum ista sunt aliquo modo genera subalterna.

Sacrilegium. Considerandum autē, quòd sacrilegium cum sit quædam irreligiositas, & repugnet cultui diuino, inuenietur in om- *Inueniuntur i quatuor generibus peccatorum.* nibus illis vitijs, quæ sunt contra religiositatē, vel cultum diuinū. Vt est quædā cæremonia, vel obseruātia facta propter Deum, specialiter tamē reperitur in trib. vel quatuor generibus vitiorū, s. in luxuria, & furto, homicidio, & gula. De primo patet, vt cum quis cognoscit virginē sacram *Primũ sacrilegiũ.* quācunq; quæ votum castitatis emiserit. Nā illa obseruatio castitatis est quidā ritus specialis colendi Deū. Qui autē cognoscit fœminam obseruantē sic castitatē ex voto tollit istam religiositatē, ideo sacrilegiū cōmittit. Et nō differt an voluntariē, vel inuita talis fœmina cognoscatur, quia vtroq; modo cognoscēs sacrilegiū cōmittit, licet gravius est, quando violēter cognoscitur: quia tunc cognoscēs non solū sacrilegium, sed etiā raptū quendam cōmittit. Et sic si aliqua fœmina velit cognosci à viro religioso, vel ordinato in sacris etiam ipsa sacrilegiū cōmittit: quia semper masculus, & fœmina peccant eodem genere delicti in coitu, licet non sint eiusdē conditionis, vel status. Sicut si solutus cognoscat coniugatā ambo adulterium cōmittūt, licet fœmina teneatur ibi seruare fidē alicui, vir autē nulli: quia solutus est. Ita ergo hic cum vir sit religiosus, & cognoscēdo quācunq; fœminam, quamuis sit ex parte sua, est sacrilegium, quia res sacra violatur, scilicet, continentia, Deo promissa, sed fœmina ad hoc concurrit, ergo licet ipsa non vouit Deo castitatē, sacrilegium cōmittit, sicut si fœmina esset religiosa, & vir solutus, nemo dubitaret, quin ambo sacrilegium cōmitterent. Vocatur etiam istud delictū incestus, vt patet 27. q. 1. c. Virginib. & 27. dist. c. Virgines. Et tamē magis propriè sacrilegium dicitur, quā incestus, quia incestus sit proprium nomen vitij cōsistentis in abusu consanguineorū, & affiniū 36. q. 1. c. Lex illa. §. cū ergo. Vocatur etiam adulterium: quia dicit Hieronymus contra Iouinianū, quòd virgines, quæ post consecrationē nupserunt nō tā adulteræ, quàm incestæ dicuntur, & habe- *Secundum sacrilegiũ* tur. 17. di. cap. Virgines. De secundo patet, nam ille, qui accipit rem sacram vsurpando illam ad possidendum, siue clam accipiat, quòd furtum dicitur, siue palam, quòd dicitur rapina, ad sacrilegium pertinet. Et hoc fit tripliciter, s. Quando quis accipit rem sacram, & de loco sacro, siue violenter, & palam, siue occultè. Alio modo quando accipitur res sacra non de loco sacro, sed inuenitur in loco non sacro aliquod de vasis sacris, vel de rebus pertinentibus ad cultum diuinum, quæ omnes sacræ dicuntur. Tertio modo, quando quis accipit rem non sacram de loco sacro, vt qui intra Ecclesiam furatur aliquid proximo suo, quod non est sacrum. In his tribus modis sacrilegium est, quia iniuria fit rei sacræ. Et primus est grauior: quia est sacrilegium tam ex parte rei, quam ex parte loci. Et sic fit magna irreuerentia religioni. Secundus est minor: quia solum irrogatur iniuria rei, sed non loco, quia non est sacer. Tertius est adhuc minor, quia soli loco irrogatur iniuria; vel propter solum locum irrogatur iniuria religioni. Et quia locus est circumstantia aliqualiter extrinseca actui, & obiectum est, quòd dat speciem, grauius peccatum est, quando accipitur sacrum de non sacro, quàm cum accipitur non sacrum de sacro. De his omnibus. 17. q. 4. §. Sacrilegium. Et dicitur sacrilegium: quia fit cōtra religiositatem. Nam est religio, idest, cæremonia cultus diuini, quòd tales res, & talis locus diuino cultui applicentur, quòd ergo aliquis illas res accipiat, vt iam non possint prodesse ad cultum diuinum, vel ipsi loco iniuriā inferat, in quo diuina ministrantur, contra religionem est. Et sic sacrilegium est. Et ob hoc grauius est, cum res sacra aufertur, siue de sacro, siue non de sacro, quàm cum de loco sacro res non sacra aufertur: quia magis præiudicatur religioni primo modo, quam secundo. Nam secundo solum committitur quædam irreuerentia circa diuinum cultum, sed primo modo committitur irreuerentia, & etiam tollitur ipse cultus, cum non possit applicari ad cultum diuinum. Et prædicto modo sunt sacrilegi, qui de locis sacris extrahunt confugientes, ita vt non proficiat eis immunitas locorum sacrorum: quia tollitur non sacrum de sacro violenter. Modo etiam prædicto dicitur committere sacrilegium, qui publicos redditus, vel officia publica Iudæis committit. q. 17. §. Sacrilegij, & cap.

F Constituit. Et dicitur sacrilegium, quia omnia publica vocantur sacra, vt plateæ ciuitatis, & mœnia, & portæ, & viæ: quia nullius priuatorum sunt, vt patet Instit. de rer. diuis. §. Sacræ quoque res. Iniuria ergo facta rebus istis publicis vocabitur sacrilegium. Sed fit iniuria eis, quando committuntur indignis, ideo redditus publicos, & officia publica committi Iudæis sacrilegium est. Etiam qui alienat aliquas res Ecclesiæ. e. q. c. Omnes ecclesiæ, & intelligitur de alienatione indebita: quia q̄ aliquando potest secundum iura alienari res ecclesiæ. Etiam qui dedit aliquid ecclesiæ, & postea reuocare attentat sacrilegus est, e. q. c. Sunt qui opes. Etiam qui aufert ecclesiæ ea, quæ relicta sunt ei ab alijs, sacrilegus est, e. q. c. Sacrilegium esse. Sacrilegus etiam est, qui ecclesiæ pecuniam rapit. e. q. c. Qui rapit. De tertio patet, quia quan- *Tertium sacrilegiũ*
G doquis percutit clericum, siue sit in sacris, siue non, aut saltem manus violentas ei apponit sacrilegium incurrit. 17. q. 4. c. Si quis suadente, & c. Sicut qui ecclesiam. Et vocatur sacrilegium: quia clerici sunt personæ electæ ad cultum diuinum, & ideo vocantur clerici à cleros, quod est sors: quia ad sortem Domini pertinet, vt ait Isidorus. 7. Etymol. & 21. di. c. cleros. Est ergo religiositas illos esse applicatos ad cæremonias diuini cultus. Quòd ergo quis contra illos committat irreuerentiam aliquam iniuriosam sacrilegium est. Et ita determinatur per iura, scilicet, quando manus violentæ eis apponuntur, siue percutiendo, siue non, & per modos similes. De quarto patet. Nam potest aliquis rem sacram, quæ ad cibum per- *Quartum sacrilegiũ* tinet indebitè assumere, & erit sacrilegus. Sicut in veteri testamento carnes sacrificiorum erant sacræ ex eo, quòd
H animalia offerebantur Deo. Et generaliter nulli immundo licebat comedere de illis. Nam etiam Phase non comedebant immundi. Numeri 9. Si ergo immundus aliquis comederet de illis sacrilegus erat. Sic etiam aliæ carnes pertinebant ad solos sacerdotes masculos ut quadam hostia pro peccato. Leuit. 6. & 10. Si autem alius comederet de illis, erat sacrilegium, & ita etiam multi modi delinquendi erant manducando cibos sacros. Et in omnibus erat sacrilegium: quia fiebat contra cæremonias religionis, idest, diuini cultus. Sic etiam Eucharistia est cibus sacer. Si quis ergo sine honore, & non solum sine charitate, sed contra ecclesiæ ritum Eucharistiam manducaret quasi contemnens, sacrilegus esset, quia rem maximè sacram contemneret. Quintus mo- *Quintum sacrilegiũ additur alijs quatuor.* dus est circa fidem, quia fides est res maximè sacra, sine
I qua Deo nemo placere potest, & ipsa fides est exordium totius religiositatis, idest, diuini cultus. Si quis ergo contra fidem errauerit factus hereticus sacrilegium committit, quia rem maximè sacram tollit, vel offendit. Et sic omnis hæreticus est sacrilegus. Iti multis alijs peccatis potest homo offendere diuinum cultum, sed nominantur sacrilegia, eo quòd sub istis modis dictis sacrilegij includuntur, vel reducuntur ad eos, vel non sunt ita principales modi sicut isti, vt apparet in eis præuaricatio religiositatis determinatè. Ad primum dicendum, *Ad primũ argu.* quòd quando vnum vitium, vel virtus ordinatur ad finem alterius vitij, uel uirtutis accipit speciem illius. Et ita licet luxuria sit quoddam genus peccati, & quælibet pars luxuriæ sit aliqua species, tamen in quantum ordinatur ad finem alterius speciei uitij poterunt pertinere
K ad illam, & tamen luxuria, uel aliqua species eius ordinatur interdum ad finem irreligiositatis, ideo sacrilegium, quod dicit irreligiositatem poterit pertinere ad luxuriam ita, quod aliqua species luxuriæ sit sacrilegium, licet absolutè accipiendo quælibet species luxuri, intra genus suum habeat certum modum, & nomen.

Ad secundum dicendum, quòd ibi enumerantur spe- *Ad secundum arg.* cies luxuriæ inquantum sunt modi luxuriæ, & non vt comparantur ad aliquem finem extrinsecum. Et tunc omnes species luxuriæ ponuntur ibi, & non est sacrilegium species luxuriæ. Sed dicitur species luxuriæ inquantum est contra aliquam rem sacram. Et tamen sacrilegium, quòd est in luxuria pertinet ad aliquam de alijs speciebus luxuriæ, & ad multas. Quod non fieret, si esset sacrilegium absolutè species luxuriæ: quia nunquam species vna inuenitur sub alia. Vnde sacrilegium inuenitur concidere

cum

cum aliis speciebus luxuriæ. Si quis enim abutatur persona coniuncta sibi, secundum spiritualem cognationem, vt est in cognatione spirituali, est sacrilegium ad modum incestus. Nã sacrilegiũ est ibi in quantum spiritualis cærimonia cognationis introductæ per Baptismum violatur: quia fit ibi contra cærimonias diuini cultus. Nam cærimonia diuini cultus est in Baptismo cognationem quandam causari, contra quam qui agit, dicitur agere contra rem sacram, est ideo sacrilegium. Et est per modum incestus. Quia incestus est abusus cognatarum, & assinium. 36. q. 1. cap. Lex illa. §. Cum ergo. Hæc autem est spiritualis cognatio, ideo est spiritualis incestus. Si quis autem cognouerit virginem Deo sacratã, aut quamcunque aliam, quæ votum castitatis emiserit, in quantũ est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterij. Nam sacrilegium est: quia contra virginem sacratam est, & est per modum adulterij: quia adulterium est cum vxore, vel sponsa de præsenti. Virgo tamen dedicata Deo sponsa eius est, ideo adulterium spirituale committit si contempto Christo, alicui viro adhæreat, 27. dist. c. Virgines, scilicet Virgines, quæ post consecrationem nupserunt, non tam adulteræ sunt, quàm incestæ. Si quis autẽ abutatur Virgine sacra in quantum est sub custodia patris spiritualis, est sacrilegium per modum stupri. De sacrilegio patet, quia virgo sacra est, de stupro etiam, quia stuprum est, quando quis virginem sub potestate patris manentem nulla præcedẽte matrimoniali pactione illicitè deflorat. 36. q. 1. c. Lex illa. §. cum ergo. Et tamen quælibet virgo sacra est sub custodia alicuius patris spiritualis. Ideo in quantum ei iniuria fit cum præter eius conscientiam cognoscatur virgo ab eo custodita, stuprum est spirituale. Si verò rapiat quis virginem sacram ad abutendum ea, est sacrilegium per modum raptus. Et iste raptus reputatur grauissimus aliis, & infligitur pro eo maior pœna. Quia non solum si quis realiter rapuerit virginem Sacratam, sed etiam si rapere tentauit capitali sententia punitur, vt Imperator iubet, & habetur. 36. q. 2. cap. Si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonij iungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali sententia feriatus.

Et sic semper sacrilegium pertinet ad aliquam de aliis speciebus luxuriæ, quod non fieret si sacrilegium directè pertineret ad genus luxuriæ, sed solum pertinet ad eam in quantum luxuria ordinatur ad finem alterius vitij, scilicet, irreligiositas. *Ad tertium argum.* Ad tertium, dicendum, quòd sacrilegium in re sacra committitur; & quia per plura vitia possumus offendere in se sacra, inuenitur sacrilegium in multis generibus vitiorum: quia res sacra potest esse persona sacra, quæ ad concubitum concupiscitur. Et sic sacrilegium ad luxuriam pertinet. Vel res sacra concupiscitur ad possidendum, & sic pertinet ad iniustitiam, sicut cum aufertur res sacra, aut aliquid de sacro: quia committitur quædam iniustitia contra rem sacram, vel pertinet ad iram, vt si quis ex ira percutiat personam sacram. Et sic est sacrilegium, cum quis manus violentas apponit clerico. Et interdum pertinet ad gulam, vt cum quis indecenter cibo sacro vescitur, vt in exemplis supra positis. Specialius tamen sacrilegium inuenitur in luxuria, quæ opponitur castitati, quæ obseruatur à quibusdam, vt cærimonia religiositatis, ideo sacrilegium magis ponimus in luxuria, quàm in aliis speciebus vitiorum.

Qualis sit pœna raptoris? Quæst. CCV.

Multipliciter raptus sumi potest. QVæritur nunc circa pœnam raptoris qualis sit? Dicendum, quòd raptus accipitur diuersimodè, aliquando largissimè, aliquando largè, aliquando strictè. Primo modo raptus accipitur pro omni illicito coitu sicut communiter dicunt Doctores Iuristæ, vt Hostien. in Summa, titulo de raptoribus. Et videtur haberi ex verbis, vel intentione Isidori secundo Etymologiarum, & in Decretis. 36. q. 1. c. raptus quoque, & hoc modo dicendum, quòd non potest designari certa pœna raptoris, vel raptus, sed omnis pœna omnium illicitorum concubituum est pœna raptus, ideo hoc modo nemo cogitur assignare pœnam raptus.

Nam iste modus non accipitur secundum ius: quia iura distinguunt illicitos coitus, inter quos ponunt raptus, quod nõ esset si omnis illicitus coitus vocaretur raptus. sic accipitur. 36. q. 1. §. cum ergo, scilicet, sed non omnis illicitus coitus, nec cuiuslibet illicita defloratio raptus appellatur, aliud enim est fornicatio, aliud stuprũ, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus. Sic etiam distinguuntur diuersi tituli in decretalibus pro his: quia alius est de adulteriis, & stupris, alius de raptoribus.

Adiecto autem, vel excluso isto primo modo, manent alij duo modi accipiendi raptum, & pro hoc dicendum, quòd raptus importat quandam vim, & ideo raptus pertinet aliquomodo ad res, & est nomen delicti, vt latrocinium, aliquãdo autem pertinet ad luxuriam vt hic accipitur, & vocabitur tũc raptus oĩs ille concubitus, in quo interuenit violentia, & hoc est proprium ipsius raptus, *Quid importet raptus.* & quia ista violẽtia addit specialem deformitatem coitui, fit noua species distincta ab aliis speciebus illicitorum coituum. Et tunc dicendum, quòd cum cuilibet personæ, cum qua est coitus, potest inferri violentia ad coitum, poterit esse raptus ad omnes personas, cum quibus est illicitus coitus, & ita cõmuniter raptus cũ puella virgine nondum desponsata, vel desponsata secundum l. quandam, & cum vidua, & cum sanctimoniali, & cum vxore aliena, & cum puero ad abusum tracto: quia cuilibet istorum potest inferri violẽtia, & iste est modus loquendi iuris, licet sit accipiendus raptus largè. Nam dicitur cõmitti raptus in vidua, virgine, & sanctimoniali. 36. q. 2. c. raptores. & c. Si quis non dicam, scilicet, raptores viduarum, vel virginũ ob immanitatem tanti facinoris detestamur. In muliere etiam coniugata raptus quoque committi potest, si illa violenter trahatur, vt cognoscatur: quia tamen delictũ committitur cum aliena vxore in quantum præiudicat viro suo, siue illa volente, siue non volente perpetrentur, habet nomen speciale: quia vocatur adulterium. Non imponitur ei, vt communiter nomen raptus, nec sua iura vocãt raptum, cum coniugata committi, sicut cum aliis. Et tamen propriè, id est, verè cum illa committitur raptus in quantum violẽtia illi fit, & abducit de domo viri ad hoc, vt cognoscatur, addit quandam deformitatem super adulterium. In pueris quoque committitur raptus si adducãtur ad stuprum, id est, ad abutendum eis, nam si volentes cognoscantur vitium sodomiticum est, & bestialitas solũ, si autem violentia adiungatur, vocabitur raptus, & sic accipiunt. l. humanæ. C. de adulteriis. l. cum vir. & ff. de sicariis. l. 3. §. qui libidinis. Aliquando autem accipitur strictè raptus, & tunc solum committitur in puella virgine nulli desponsata, aut copulata, aut sanctimoniali, quæ ideo de patris domo, vel parentum, aut tutorum, aut curatorũ trahitur, vt cognoscatur. *Raptus strictè sũptus tantum committitur in puella virgine.* Et ad hoc concurrere debent duo. Primum est, q; ille, qui rapit puellam, ideo faciat, vt postquam cognouerit, accipiat in vxorem, nam si alio modo hoc fiat violentia quidem dicitur, sed raptus strictissimè non vocatur, sic accipitur. 36. q. 1. §. cũ ergo, s. raptus cõmittitur cũ puella à domo patris violenter abducitur, vt corrupta, in vxorem habeatur. Secundum est, quandò non interuenerint aliqua sponsalia de præsenti cũ puella: quia tunc licet puella inuita trahatur, vel saltem inuitis parẽtib. & cognoscatur, nõ est raptus: quia illa est vxor, sic dicitur extra de rapto. c. cũ causa, s. respondemus, q; cũ ille raptus dicatur committi vbi nihil ante de nuptiis agitur, iste raptor dici non debet, cũ habuerit mulieris cõsensum, & prius eã desponsauerit, quã cognouerit, licet parẽtes reclamarent, à quibus eã dr̃ rapuisse. Hoc aũt verum est secundũ Canones, & iura moderna, nam secundũ leges etiam in sponsa propria committitur raptus, si eam sponsus inuitam, aut saltem inuitis parentibus de domo ipsorum abduxerit, & cognouerit. C. de raptu virginum. l. vnica ad medium. Et tamen: quia Canon in hac parte præiudicat legi, vt extra de raptor. cap. cũ causa in Glos. vocatur solũ raptus in puella nondum desponsata ei, nec alteri. Supposiitis his, dicendum est

de

de pœna raptorum, & primo secũdum legem Dei veterem, deinde secundum legem Ciuilem, & Canonicam. Et quia raptus, vt dictum est, fit cum virgine, & coniugata, & vidua, & sanctimoniali, & puero ad abusum adducto, de omnibus dicetur. De primo, s. si accipiatur puella, dicendum, quòd aut illa est desponsata alicui alteri, aut non. Si non est desponsata alteri, nec raptori putant quidam, quòd pœna sit, quòd raptor dotet raptam, & accipiat eam in vxorẽ, si pater virginis eam dare voluerit. Exod. 22. Sed dicendum, quòd hoc non stat: quia illud est solum in stupro, id est, quando cõmittitur stuprum solum, & non raptus, vt patet: quia dicitur: Si seduxerit quis virginem, nec adhuc desponsatam, dormieritq. cum ea, & ita non dicitur coacta, sed seducta, quod significatur, quando illa consensit copulæ, & ita non dicitur rapta. Et hoc idẽ patet ex intẽtione iuris, quia cum illa lex ponatur nunc in Decretalibus in iure ecclesiastico, si intelligeretur de raptu, poneretur sub titulo de raptoribus, ponitur tñ sub titulo de adulterio, & stupro, & est ibi c. 10. ergo non intelligitur illud de raptu. Dicendum primo, quòd pœna raptoribus, secundum legem Moysi erat triplex, primò quòd acciperet ipse raptor ipsam raptam in vxorem, & teneretur ad hoc, etiam si illa esset minoris dignitatis, quàm vir. Hoc tamen si pater dare vellet illi in sponsam, sicut erat in stupro, vt dicitur Exod. 22. nam pœna erat pro raptore, & nõ pro puella, nec pro patre puellæ, cum potius esset in fauorem eorum, ideo non tenebatur pater dare raptam, tenebatur tamen raptor eã accipere in vxorem si pater dare vellet. Secũdum erat quod non posset eã repudiare tota vita sua, & ista erat magna pœna: quia priuilegium, immo lex erat omnibus Iudæis, quòd possent repudiare vxores quomodocunque eis placeret. Deuter. 24. c. quòd ergo priuaretur quis hoc priuilegio lege magna pœna erat inter Iudæos. Tertium erat, quod daret patri puellæ ipse raptor quinquaginta siclos argẽteos, & hoc pro iniuria, quam intulerat puellæ, & cõsequenter ipsi patri violenter cognoscendo filiã eius. Hæc omnia patent Deuter. 22. scilicet. Si inuenerit puellam vir virginem, quæ non habeat sponsum, & apprehẽdens concubuerit cum ea, dabit patri puellæ quinquaginta siclos argenteos, & habebit eam in vxorẽ: quia humiliauit eam, nec poterit dimittere illam cunctis diebus vitæ suæ, & satis apparet, quòd accipiatur de raptu, & non de stupro: quia ponuntur verba violentiæ, cùm dicitur: apprehendens concubuerit cum ea, illa apprehensio est violentia, vel raptus. Secundò, quia si intelligitur lex illa de stupro, & non de raptu, superflueret lex illa, quæ habetur Exod. 22. cum ambo essent de stupro. Tertiò, quia verba vtrobique faciunt diuersitatẽ: nam Exo. 22. eod. c. dicitur, quòd si seduxerit, vbi significatur consensus, & tollitur violentia, sed Deuter. 22. dicitur apprehendens concubuerit, significat violentiam pertinentem ad raptum. Quartò, quia ponuntur vtrobique pœnæ diuersæ. Nam maiores pœnæ ponuntur Deuter. 22. quàm Exod. 22. ergo credibile est non intelligi de eodem delicto, sed de alio; & alio, & esse grauius delictum, de quo agitur Deuter. 22. agitur de stupro, vbi non est violentia: ergo Deuteron. 22. agitur de raptu, vbi est grauius delictum. Sed considerandum, quòd cùm dicitur Deuteron. 22. accipiat eam in vxorem, subintelligitur si pater puellæ raptæ dare eam voluerit, puellæ raptæ, quam raptori, quod est inconueniens. Quintò sequeretur aliud maius malum, scilicet, quòd daretur incentiuum ad rapiẽdum semper puellas potissimè nobiles, & diuites, vt raptores eas haberent in vxores, quas aliàs non rapiendo nõ possent obtinere in vxores. Item, quia minus delictum est stuprum, quàm raptus, cum raptus includat ipsum stuprum, & addat violentiam, quæ est delictum, & tamen in stupro cogebatur stuprator accipere puellam si pater eam dare voluerit, & non aliàs, vt patet Exod. 22. ergo à fortiori in raptu tenebitur accipere raptor ipsã raptam in vxorem, si pater eius dare voluerit.

Pœna raptoris virginem.

Cur varia pœna fuerint statuta.

Si tamen non voluerit dare non tenebitur. Sed dicetur, quod si non voluerit dare eam illi, tenebitur eam raptor dotare iuxta consuetudinem patriæ, & patet: quia stuprator tenetur dotare stupratam, quando nõ dat

F eam illi pater puellæ. Exod. 22. à fortiori ergo raptor, qui magis delinquit, tenebitur dotare, & tunc manet adhuc maior pœna raptoris, quam stupratoris; quia stuprator solum dotat puellam, quando non accipit, vel etiam si accipit, raptor autem dotat eam, & insuper dat quinquaginta siclos patri puellæ, vt patet Deuteron. 22. & istos siclos non dat stuprator, quia non intulit tantam iniuriam puellæ, nec patri eius quantam raptor.

Sed dicendũ, quòd omnia supradicta de raptu intelliguntur, quando raptor non abduxit puellam de domo patris, sed inuenit eam in agro, vel alibi, & oppressit: Ita signatur Deuteron. 22. cum dicitur: Si inuenerit vir puellam virginem, & non dicitur: si abduxit, vel traxit: vnde dicendum videtur, quòd si de domo patris violẽter traheretur, siue ea inuita, siue parentibus, & maximè inuitis vtrisque, erat maior iniuria, & sic deberet raptor
G condemnari maiori pœna, tum quia parentibus intulit valde maiorem iniuriam, tum quia fuit maior voluntas delinquendi. Nam talis raptor, & studio egit, & præ cogitatione: ille autem, de quo dicitur Deuteronom. 22. non præhabuerat animum rapiendi, nec ad hoc operam dederat, sed cùm vidisset puellam in agro, insurrexit ei cupido fruendæ veneris, & apprehendens tenuit puellam, quòd patet, quia dicitur: Si inuenerit, in quo innuitur, quòd non quærebat illam, sed accidit, quòd transiens per agrum vidit illam, quòd erat inuenire.

Si autem de domo patris inuitis parẽtibus, & puella, rapuisset eam multo grauior pœna esse debebat, & fortè esset capitalis, & cõdemnaretur vir ad mortem. Si aũt non esset capitalis, condẽnaretur à parentibus, nõ solum
H in quinquaginta siclos, sed ad maiorem summam, & tñ quidquid esset nõ ponitur pœna expressa in lege Moysi.

Nam pręter illas iudiciales leges, quæ habentur in libris Moysi, certum est, quod habeant multas alias: quia illæ non sufficiebant ad omnia negotia foralia, nec in ciuilibus, nec in criminalibus. Si autem quis raperet propriam sponsam, & duceret eam de domo parentum, eis inuitis, & fortè etiam illa inuita, non dicetur propriè raptus iuxta Canonica iura. extra de rapto. c. cum causa, quia secũdum legem ciuilem iudicatur raptus. C. de raptu virginũ. l. vnica. Et Iudæi sequebãtur in foralib. pro magna parte leges gentiũ, quæ tunc erant, sicut ex aliis patet, fortè apud Iudæos reputaretur iste esse raptus, & imponeretur aliqua pœna pro eo. Constat tñ, quòd in lege Moysi nulla expressa fuit, sed fortè esset aliqua pœna ta-
I lis, qualis esset apud Gẽtiles, & fortè talis, qualis ponitur. C. de raptu virg. l. vnica. Si aũt esset raptus in puella desponsata alteri per verba de præsenti, idẽ est, quòd in coniugata, quia vera vxor est, licet nondum cognita, & tunc siue coniugata, siue desponsata sit, infertur pœna adulterij: quia verè cõmittitur ibi adulteriũ, cũ violetur alienus thorus, pœna est adulterij lapidatio. Leui. 20. si mœchatus quis fuerit cũ vxore alterius, & adulteriũ perpetrauerit cũ vxore proximi sui morte moriãtur mœchus, & adultera, & ista mors erat lapidatio. Deut. 22. & Io. 8. Et tñ dicendum, quòd in præsenti non morientur ambo, quia præsupponitur, quòd ipsa fuit coacta, & ita dr rapta, sed vir tñ lapidabitur. Aliqui putant, quòd maior pœna sit inferenda, quia raptus addit super adulterium simpliciter perpetratum, & tamen pro adulterio simpliciter perpetrato lapidatio inferebatur, quando ambo consentiebant in
K actum. Deut. 22. ergo qñ mulier raperetur videtur, quòd maior pœna imponeretur. Dicendũ, quòd licet grauius peccatum sit, tñ lex nõ imposuit maiorem pœnam, quia pro singulis differentiis grauitatũ in delictis, non inueniuntur differentiæ pœnarum æqualiter pendentes. Et ita fuit nunc: nam de vero raptu. s. qñ vir in agro compressit puellam desponsatam; dicitur Deut. 22. quòd puella non peccauit, ideo nihil mali patitur, vir autem solus lapidatur. Et non est inconueniens, quòd sit pœna æquales pro peccatis inæqualibus secundum legẽ foralem, quia certum est, quod puella, quæ ante desponsationem cognita fuit secretè ab aliquo, & postea desponsata inuenta est à viro non habere virginitatem, non peccauit grauiter, sicut mulier coniugata, quæ spontè concubuit alteri viro; quia primum est fornicatio simplex, vel stuprum.

Adulterio, quæ pœna constituta.

Secundum

Eadē pœna stupro, & adulterio constituitur, q̄uis unum sit altero grauius.

Secundum est adulterium, & tamen pro utroque instituitur lapidatio. Deutero. 22. ita poterat esse hic in raptu. Si tamen accipiamus, quod fuerit sponsa, vel uxor rapta de domo patris, vel de domo viri, inuito patre, & viro, & ipsa inuita, facile posset dici, quod infligetur grauior pœna, si inueniri posset, eo quod hic est maius delictum, & non fuit iste casus expressus in lege Moysis, sed solum quando in agro opprimebatur virgo desponsata, nec nubet coniugata, [illegible] non concedit lex illi, quod puella potuit in urbe cogi. Sed spontanea fuit, quoniam [illegible], Deuterono. 22. si tamen non staret verè ipsam illatam violentiam tam viro, qui uxori tam patientibus de sponsatæ puellæ, vel alicui illorum, & possumus omnibus erat grauius delictum, & non expressit l. aliquid de hoc: ideo pōt dici, quod esset pœna, quæ haberetur in alio casu, Deutero. 22. & quod esset aliqua grauior, quæ ibi non est expressa. Si autem rapiatur vidua, dicendum q̄ in l. Moysis nil de hoc expressum est, quasi hoc [illegible] esset, [illegible] puellæ sunt, quæ potius rapiuntur, quia [illegible] magis concupiscuntur à viris. Et adeo pōt dici, quod [illegible] apud Iudæos, quod apud gentiles circa hoc: quia in multis circa feralia sequebantur Iudæi leges gentium, sed in nullo circa cæremonialia, Deutero. 22. Aut potest dici, quod ista vidua, quæ rapiebatur, & opprimebatur, siue in agro, siue in domo sua trahebatur, aut erat talis, quæ obligata erat ad contrahenda cum aliquo, aut non. Dicitur istud, quia quædam viduæ erant, quæ obligabantur accipere aliquos in viros, etiam si non essent desponsatæ, nec coniugatæ, sicut illæ, quæ relictæ erant, mortuis viris, quæ non habuerant prolem. Nam si defuncti mariti illarum habebant fratres, & illi tenebantur suscitare semen ipsorum. Deutero. 22. talibus autem viduis non erat liberum post mortem virorum contrahere cū quibus vellent, sed tenebantur requirere fratres, & cognatos virorum defunctorū uxorandum potiorum. Deuteron. 25. & Ruth. 4. ut vellet eas accipere in uxores ad suscitandum semen defunctorum; & quousque illi dicerent, quod non volebāt eas recipere, non erat liberum illis copulari alteri. De talibus viduis dicendum, quod si raperētur ab aliquibus, non poterant accipi ab aliis in uxores, ita quod per matrimonium sequens purgaretur [illegible] raptus, sicut si acciperentur per raptum sponsa, vel uxor [illegible], [illegible] non poterant esse uxores raptorum: sed sicut rapiens sponsam, vel uxorem alterius, nec spontaneam cognoscens lapidabantur, Deuteron. 22. ita qui huiusmodi viduas raperet, quia illæ non erant iuris sui, quousque cognati defunctorum dicerent, quod eas accipere non volebant. Si autē essent viduæ nulli obligatæ, sed quibus liceret nubere in domino quibus vellent: videtur quod raptores talium tenebantur eas in uxores accipere ad similitudinem virginum oppressarum, si illæ vellent eos accipere in viros, & non poterant eas repudiare in tota vita sua. Deutero. 22. De quinquaginta siclis soluendis patri non videtur ratio ita manifesta, sicut in puella, eo quod illa est in potestate patris, & ideo quia fit ei iniuria soluitur summa siclorum. Vidua autem nō videtur ita esse in potestate patris determinate sicut puella. Sed ad hoc considerandum quod aut vidua, mortuo viro, habebat filios superstites ex viro, aut non. Si habebat pertinet illa ad familiam viri defuncti, & non ad familiam patris, & gaudet priuilegio familiæ viri, & non ad familiam patris: si autem vidua maneret sine filiis pertinebat ad familiam patris, & gaudebat priuilegiis familiæ eius. Sic patet Leui. 22. cum dicitur de filia sacerdotis, scilicet, cum filia sacerdotis cuilibet ex populo nupta fuerit de his, quæ sanctificata sunt. Et de primitiis non vescetur. Si autem vidua, & repudiata, & absque liberis reuersa fuerit ad domum patris sui, sicut puella consueuerat, aletur cibis patris sui; videtur hoc dicendū: quia si vidua redisset ad familiam patris, essetque in eius potestate pro iniuria, quam raptor faceret patri, solueret quinquaginta siclos, si autem nō rediret ad familiam patris, utpote quia filios habebat de viro defuncto, & sic non esset in potestate patris non deberetur patri aliqui sicli. Ista autem sunt, quando vidua capta consentire vellet raptori, ut eam in uxorem acciperet, si autem liceret ei accipere, quem vellet in virum: & tamen nollet accipere raptorem, sed accusaret eum pro iniuria sibi illata, videtur quod raptor capite plectendus esset, licet de hoc nihil exprimatur in tota lege Moysis, & tamen similiter vellet commutare pœnam illam in pecuniam, videtur, quod fieri poterat, quia in aliis quibusdam ibi determinatis mors erat debita. Si autem ille, in cuius fauorem erat mors alteri inferenda, vellet commutare pœnam mortis in pecuniam poterat. Et tunc reus mortis tenebatur dare quantum ab eo fuisset postulatum, sicut dicitur Exodi. 21. Si fuerit bos cornupeta ab heri, & nudiustertius, & contestati sunt dominum eius, nec recluserit eum dominus, occideritque virum, aut mulierem, bos lapidibus obruetur, & dominum eius occident, quod si pretium ei impositum fuerit dabit pro anima sua quidquid fuerit postulatus. Sic ergo nunc si vir raptor, coniugatam rapuit, teneretur reus mortis, & illa vellet, quod commutaretur pœna mortis in pecuniam tenebatur dare pro anima sua quidquid illa postularet. Si autē dicatur de raptu sanctimonialis, non habebant exemplum in veteri testamento, quia tunc non erant moniales, id est, virgines Deo sacratæ, quia nulla fœmina vouebat castitatem, sed potius erat improperium, vel maledictio, si aliqua fœmina maneret sterilis, & non conciperet, & tamē benedictio erat in pariendo. Genesi. 30. & Deuteron. 7. potius iudicabāt se infelices mulieres, quæ manebant in virginitate, & nō genuerant prolem, hæc patent de filia Iephte Galaditis. Cum fuit occidenda, petiuitá patre, ut fieret duobus mensibus suam virginitatem super montes Israel cum sodalibus suis, & ita factum est. Iudic. c. 11. & sic illa lugebat, quia mortua est in virginitate, id est, antea quam haberet prolem, & ita non erant tunc mulieres habentes propositum virginitatis, quæ possent rapi. Domina autem nostra fuit prima, quæ in veteri testamento voluit seruare virginitatem, ideo de illa dicitur sola, sine exemplo placuit Domina Christo, id est, non habēs aliam priorem, quam imitaretur in hoc proposito virginitatis. Sed quod supra diximus de raptu virginum intelligēdum est verum esse, si illæ essent liberæ: secus si ancillæ quamuis [illegible] quia cum ancilla dormiens, siue violentiam inferendo, siue illa consentiente non sustinebat eandem pœnam, quam si cum libera. Leuit. 18. homo si dormierit cum muliere coitu seminis, cum sit ancilla etiam nubilis, & tamē pretio non redempta, nec libertate donata vapulabunt ambo, & non morientur, quia non fuit libera. Sic etiam est circa vindictam sanguinis, quia seruitus mutabat pœnam.

Castitatē abhorruit lex vetustas.

Quę pœna illi esset infligenda, qui viduā rapuisset.

Mos filiarum sacerdotū apud parentes post quam viduæ fuerant.

Nam si quis occideret liberum occidebatur si autem seruum non, ut patet de boue cornupeta occidente liberum. Nam occidebatur dominus, & bos. Et sequitur, si seruum, ancillamque inuaserit triginta argenteos siclos tribuet domino, bos verò lapidibus obruetur. Exod. 21. Manet autem dicendum, si raperet quis puerum ad stuprum, id est, ad abusum. Nam si istud fieret volente eo, qui patiebatur erat enim nefas abhominabile, quod vocatur vitium sodomiticum. Leuit. 18. Sed cum masculo nō commiscebetis coitu fœmineo, quia abhominatio est, & inferebatur pro hoc pœna mortis Leuit. 19. scilicet: qui dormierit cum masculo coitu fœmineo uterque operati sunt nefas morte moriantur ambo. Sed si aliquis inuitus raperetur ad hanc turpitudinem grauius erat, & peccabat magis raptor, & ut pœna durior fieret: & licet non posset esse nisi mors, tamen illa asperior esset, quam si ambo sponte committerent turpitudinem, & istud faciebant hostes quando veniebant in terram Iudæorum, & illud maxime Chaldæi fecerunt ērupta Ierusalem, quod inter cætera defleit Ieremias. Threno. 4. adolescentibus impudicè abusi sunt scilicet sodomitice, ista dicta sunt de pœna raptoris secundum legem Moysis.

Quę pœna assignetur sodomiis.

Dicendum est nunc de pœna raptoris secundum legem humanam, siue ciuilem. Considerandum autem secundum legem humanam, raptus committi, dicitur in virgine, & vidua, & sanctimonialis. C. de raptu virginum, & sanctimo. in rubro, & nigro. Tamen interdum dicitur esse raptus puerorum ad abusum, & raptus coniugatarum, licet non sit hoc ita solitum. Considerandum autem primo, quod in qualibet muliere potest committi raptus,

De pœna raptoris secundum legem ciuilem.

raptus, si sit honesta, & non seruiat libidini multorum, nam & in his non committitur raptus, vt colligitur. C. de raptu virg. l. vnica, in prin. & de furtis. l. verum est: nam quædam personæ sunt, quæ propter vitæ vilitatem non sunt dignæ obseruatione legum. C. de adul. l. quæ adulterium. Et licet in omnibus honestis mulieribus potest committi raptus, tamen proprijssimè vocatur raptus in puella virgine, quæ de domo paterna, vel tutorum abducitur, vt cognoscatur, & cognita in vxorem habeatur. 36. q. 1. §. cum ergo. De hoc ergo raptu primo dicamus. Est autem dicendum, quod in virgine committitur raptus, sed dicendum, quod aut illa est libera, aut ancilla, vel libertina, si libera, reputatur graue delictum, quia ablata est virginitas, quæ reparari non potest. C. de rapto. virg. l. vnica. ideo raptores talium virginum damnantur morte, cum a crimine homicidij huiusmodi raptores non sint vacui, vt patet ibidem. Et quantum ad hoc quod raptor incurrat pœnam mortis, non oportet distingui, an rapta consentiat, vel nó, sed ista distinctio prodest ad aliud. Potest quidé aliquando in raptu committi violentia tripliciter.

Primo contra solam virginem, vt si illa non habeat parentes, nec tutores, aut curatores, adest, in nullius potestate erat, vel parentes, aut illi, in quorum potestate erat, cósenserunt raptori.

Secundo potest violentia solis parentibus, aut illis, in quorum potestate virgo est, vt si illa consentit raptori, & ad hoc operam dedit.

Tertio modo infertur violentia vtrisque, vt si tam virgo, quàm parentes fuerunt inuiti. 36. q. 1. §. cum ergo.

Tertius modus raptus est grauior alijs, & primus grauius secundo, si autem rapiatur virgo libera, & ingenua, inuita ipsa, vel inuitis ipsa, & parentibus, raptor damnatur ad mortem, & omnia bona eius mobilia, & imobilia, & se mouentia applicantur puellæ raptæ, vt inde dotetur. C. de raptu virg. l. vnica. §. si autem ingenua. Si autē consenserit rapta raptori, erit raptor reus mortis, & bona applicabuntur parentibus, quibus violentia est illata, vt quidam putant, & modus pœnæ erat, quod si raptor posset capi a parentibus, vel a tutoribus, vel a cognatis flagrante delicto, occideretur ab eis impune, si autem cessante iam delicto. s. post aliquantum tempus caperetur non per illos sed per iudices vindicta exercenda erat. l. ea. & ista pœná mortis non solum competebat contra raptores, sed etiam contra omnes illos, qui auxilium præbebant tempore raptus, & inuasionis. s. vt per parentes, vel cognatos cum ipsis raptoribus occiderétur, vel postea per iudices & etiam bona omnia istorum, sicut & raptorum applicantur virgini raptæ, vt inde habeat vnde dotetur. Vel cedant, quomodolibet in iura eius. Et hoc verum est de illis, qui tempore raptus comitati fuerunt raptorem ei auxilium præbentes. Ceteri vero, qui mediatores, aut ministri huius sceleris fuerint, vel receptauerint raptorem, & socios, vel quantumcunque opem tulerit, siue viri, siue feminæ sint, & cuiuscunque dignitatis subijciantur capitali pœnæ, & tamen bona eorum nón applicantur virgini raptæ, vt patet l. eadem. §. pœnas autem, & ista pœna adiutorum, vel consciorum, vel quorumlibet opem ferentium intelligitur, quando fuerint liberi, qui hoc faciunt. Si autem fuerint serui, siue viri, siue feminæ acrius puniuntur, quia cremantur, vt patet ibidem. Tenentur autem parentes puellæ raptæ prosequi raptorem, & fautores ad hoc, quod sustineant istas pœnas. Si autem negligentes fuerint, vel dolorem hunc remiserint deportationis pœna plectuntur. Erat autem alia pœna, quia puella sic rapta poterat nubere cui vellet, & tamen non raptori, etiam si ad hoc accederet consensus parentum: nam generaliter puellæ non poterant contrahere sine licentia, & consensu parentum, & aliter non reputabatur legitimum coniugium, vt patet ibidem, & tamen in hoc casu etiam de consensu parentum non poterat puella nubere raptori, & tamen si de facto puellæ nuberent raptoribus, dato, quod teneant matrimonia secundum ius canonicum, perdunt tamen bona raptorum, quæ non applicabuntur eis, & tamen applicarentur illis, si non nuberent raptoribus. De hoc vide authenticis de mulieribus, quæ proprijs raptoribus nupserunt. §. sancimus, collat. 9.

Quæ pœna assignetur his, qui raptori auxilium præstiterint.

E Quando autem contra huius criminis reos proceditur & condemnantur, non relinquitur eis appellationis locus, quia neque audiuntur appellantes. C. de raptu virgi. l. vnica, §. sin autem post commissum. Si autē puella rapta sit ancilla, vel libertina raptor morte damnatur, & tamen non applicantur bona sua puellæ raptæ, ead. l. sin autem post commissum. Cetera autem locum habent, vt in rapta puellæ ingenuæ, scilicet, quod licet dominis, aut cognatis, & parentibus ipsius raptæ prosequi raptorem, & crimine flagrante interficere eum cum omnibus, qui tunc actualiter opem præstant in raptu, & in inuasione, & etiam consciis, & mediatores, & quomodolibet opem ferentes occiduntur sicut supra, nisi quod bona eorum non applicantur raptæ.

Etiam verum est, quod ipsamet puella ancilla, vel

G liberta sine consensu domini, vel patroni sui, non potest nubere raptori, vt patet leg. ead. & tamen domini, & patroni non tenentur sic persequi raptorem, & alios reos criminis ad pœnam, sicut tenentur parentes propter raptum filiæ: quia non dicunt ancillæ ipsi, & libertinæ dominis, & patroni eandem affectionem, quam parentes filiabus. Item solis parentibus non persequentibus vindictam, pœna deportationis imponitur. l. ea. §. pen. si autem rapta sit vidua, iudicatur crimen raptus graue, sed minus graue quàm cum puella virgo rapitur: quia virginitas perdita restitui non potest. l. ea. l. in prin. & tamen quantum ad pœnas in nullo distinguitur, sed solum an esset vidua ingenua, vel libertina, aut ancilla: quia si ancilla, vel libertina fiet idem, quod diximus de virgine ancilla, vel libertina, si autem vidua sit ingenua quantum ad omnia dicta, tam

H de raptore, quàm de alijs in hoc peccantibus, & ad bona eorum: quia lex in nullo diuersificat ea. Et ideo si ipsa vidua nubere voluerit, poterit cui voluerit, nisi raptori: quia lex interdicit ei hoc, sicut & virgini raptæ. Si autem illa, quæ rapitur sit sanctimonialis, aut virgo, aut vidua, si virgo reputatur aliqualiter grauius crimen: quia corrupta virginitas restitui non potest, & tamen quantum ad pœnas omnino idem est, quod de vidua Deo dicata, vel sanctimoniali: quia lex non distinguit in pœnis, & tamen cum raptus possit committi tam in virgine, quàm vidua, quàm coniugata, quàm sanctimoniali, grauius iudicatur in sanctimoniali, quàm in ceteris, eo quod ibi non solum fit iniuria homini, sed & Deo, & hoc siue virgo, siue vidua sit Deo dedicata, vt patet l. ea. in prin. s. raptores virginum honestarum, siue ingenuarum, siue iam desponsatæ

I fuerint, siue non in quarumlibet viduarum feminarum, licet libertinæ, vel seruæ alienæ sint pessima crimina peccantes capitis supplicio plectendos decernimus, & maximè si Deo fuerint virgines, vel viduæ dedicatæ, quod non solum ad iniuriam hominum, sed ipsius Dei omnipotentis irreuerentiam committitur. Sed dicendū, quod licet in raptu istud iudicetur pessimum, tamen pœna non imponitur maior, quàm si virgo non dicata Deo, vel vidua rapiatur: quia l. non distinguit aliam, & aliam pœnam, cū non possit pro singulis differentijs peccatorum ponere differentes pœnas, ideo fit idem omnino, quod in raptu virginis non dicatæ Deo, vt prius diximus. Si autem rapiatur mulier coniugata, vel desponsata virgo per verba de præsenti, licet communiter non soleat vocari raptus, quia habet proprium nomen delicti. s. adulterium, tamen verè raptus est, & si dicitur de muliere desponsata, vel coniuga-

K ta, quia vtraque est vxor, & cum vtraque committitur adulterium, & dicendum, quod hic concurrunt duo delicta. s. adulterium, & raptus, & ideo raptus est grauior, quàm cum virgo, aut cum vidua rapitur, eo quod duo grauia crimina concurrunt; sicut cum rapitur virgo Deo dicata tria concurrunt. s. sacrilegium, stuprum, & raptus, & propter hoc cum rapitur desponsata, vel cōiugata habent locum omnes pœnæ adulterij, & insuper omnes pœnæ, quæ in raptu virginum inferuntur, vnde licet. C. de rap. virg. non ponatur in titulo raptu coniugatarum, tamen postea ponitur l. vnic. eod. tit. ponitur tam de puellis desponsatis, quàm de mulieribus coniugatis. Nā dicitur. l. t quæ multo magis cōtra eos obtinere, censemus, qui nuptas mulieres ausi sunt rapere, quia duplici crimine tenentur tā adulterij, quā rapinæ, & oportet acerbius adulterij crimé ex hac adiectione puniri.

Et tunc si ipsa coniugata, vel desponsata sit ingenua, bona omnia raptoris, & omnium aliorum, qui in ipso crimine raptus tempore inuasionis eum comitantur, tunc applicitur raptæ. De quo maritus curam habere debet. hea. §. sin autem ingenuam, in omnibus autem alijs pertinētibus ad pęnas raptoris, & sociorum, & fautorū idem omnino fit, quod in raptu virginis, & intra humana ciuilia in tantum detestata sunt crimen raptus, q̄ non solum cum quis rapit mulierem ad se non pertinentem puniunt raptorem, sed etiam si quis rapuerit propriā sponsam, quę tamen adhuc tenetur in ptāte parentum, & eis inuitis, abduxerit eā de domo illorum teneri voluerunt omnibus pęnis, quibus tenentur alij raptores, & hoc maxime obtinet, quando tam puella desponsata, quam parētes eius inuoluntarij fuerint in ista eductione, licet puella desponsata fuisset prius in desponsatione, sic patet. ea. l. vnica, cum dicitur: Quibus connumerauimus eū etiam, qui saltem spōsam suam per vim rapere ausus fuerit. Sed iste rigor hodie non tenet, quia temperatus est de iure canonico. s. q̄ rapiens sponsam propriam non committat raptum, etiam si parētes in hoc non consentiant, extra de rapto. c. cum causa, vt dicetur statim cum agetur de pœna raptoris secundum canones. Manet vltimus raptus modus, s. quādo rapitur puer ingenuus ad abusum. Nam hic sunt duo crimina, primum vitium bestiale sodomiticū: secundum raptus. s. si puer, aut quicūq; homo inuitus ad hoc trahitur. Primum etsi si solū sit, est grauissimū super cetera scelera, & non sufficit aliqua pęna ordinaria in vindictam huius criminis, sed exquiri debent variæ pęnę. Sic patet. C. de adul. l. cum vir. s. iubemus insurgere leges armari iura gladio vltore, vt exquisitis pęnis subdantur infames, qui sunt, vel futuri sunt rei. Secundum est raptus, & hoc addit grauitatem ad vitium sodomiticum simpliciter sumptum: sicut raptus addit grauitatem ad adulterium, quando rapitur cōiugata. C. de rapto. virgi. l. vnica. & tamen voluerunt leges exquiri supplicia maiora pro illis, qui pueros raperent, & inclusos fame, & verberibus cogerent ad sustinendum abusum, vt patet. ff. de vi publi. l. qui cœptu. & l. & eum qui. Sed distinguunt leges, an sit iste raptus ingenuus, vel seruus, aut libertinus: nam circa ingenuos istas pœnas imposuerunt in prædicta lege, & eum, qui natura dicitur & eum, qui puerum ingenuum rapuerit &c. De non ingenuis autem, idest, de seruis libertinis non posuerunt istas pęnas, quia multa tolerantur à seruis, & libertinis propter conditionem seruilem, quæ non tolerantur in ingenuis, sicut multa tolerantur in mulieribus inhonestæ vitæ, quas leges expellunt à D sua obseruantia, quæ non tolerantur in mulieribus honestis. C. de adulte. l. quę adulterium, & sicut dicitur de pueris ad hoc raptis, ita est intelligendum de masculis cuiuscunque ætatis. Nam interdum viri rapiuntur ad abusum, sicut quando duo angeli in figura virorum venerunt in vrbem Sodomæ. Nam conuenit totus populus à puero vsque ad senem, & petiuerunt à Loth, vt daret eis viros ad abutendum eis. Genesis. 19. cap. Et non solum qui rapiunt pueros, & abutuntur eis, tenentur hac pœna mortis, sed etiam qui pueros castrant ad libidinem, idest, vt iam magis apti sint ad libidinem sodomiticam sustinendum, etiam si non abutantur eis incurrunt pœnam. l. Corneliæ de sicarijs. ff. de sicarijs. l. eiusdem legis. §. qui hominem. Prędicta autem accipiuntur quando homo rapit fęminam, vel puerum ad abusum, quid autem si fęmina rapiat virum ad hoc, quod cognoscatur ab eo.

Nota leges sancitas his, q̄ proprias vxores rapiūt, inuitis parentibus.

In raptu pueri duo insurgunt grauissima crimina.

Quę pœna constituatur mulieri, q̄ virū rapit vt cum eo delectetur.

Dicendum, quod istud raro accidit: eo quòd fœmina non potest sic cogere virum directè ad cognoscendum eum sicut vir infert vim fœminæ: & tamen si contingat, erit omnino eadem pœna contra fœminam rapientem virum, sicut si vir rapiat fœminam, vt. C. de rapto. virgi. in glos. Etiam si illa mulier rapiat sponsum proprium, & tamen non solet vocari raptus, nisi cum vir rapit fœminam, vt 36. quæst. 1. cap. raptus & cap. lex illa, quia non cogitauit lex, quòd fęmina vnquam raperet virum.

Secūdum canones q̄ sit raptoris pœna.

Si autem quæratur de pœna raptoris secundum canones, dicendum, quòd licet raptus strictè accipiatur, cum puella de domo patris educitur, vt cognita in vxorem habeatur. 36. quæst. 1. §. cum ergo: tamen raptus verè erit etiam secundum canones omnibus modis, quibus supra A diximus, scilicet in virgine, vidua, moniali, coniugata, & puero rapto ad stuprum.

De primo dicendum, quod raptores pœnam mortis merebantur quamcunque rapuissent secundum leges humanas: canones autem non infligunt hanc pœnam, immo si raptor cum rapta ad Ecclesiam confugerit priuilegio Ecclesiæ mortis impunitatem habet: rapta tamen statim de manibus suis eripitur. 36. q. 1. §. cum ergo, & c. de raptoribus.

Si autem ista, quæ rapitur, puella sit, idest, in virginitatis statu manens, aut est desponsata, aut non: si non est desponsata, aut raptor est clericus in sacris, aut laicus, si est clericus, cadit à proprio gradu, idest, deponitur 36. q. 2. c. eos, & c. de puellis. Si autem est laicus, debet anathematizari. ead. q. c. eos, & c. de puellis Sed adhuc considerandū B est, q̄ raptus iste iudicatur crimen grauissimum, et ob immanitatem huius facinoris iura persequuntur auctores eius. C. de raptu, virginum. l. vnica, in prin. & 36. q. 2. cap. raptores. Sed est distinguendum, an ista puella violenter rapta fuerit, an raptori consenserit, inuitis tamen parentibus. Si primo modo, raptor efficitur seruus raptæ, ita vt illa possit tenere ad seruitium suum, vel alteri vendere, & hoc verum est, nisi ille se voluerit, & potuerit redimere. 36. q. 1. c. de raptoribus. Si autem illa rapta consensit raptori, inuitis parentibus, raptor non efficitur seruus raptę, quia illa consensit: sed efficitur seruus patris raptæ, cui iniuria illata est, aut se redimet, & pretium applicabitur patri. eo. c. de raptoribus. Ipsa vero puella, licet consensit raptori in raptu, non permittetur in potestate eius, sed reducetur in potestatē patris præstitā impunitate. eod. c. de ra- C ptoribus, & tamen pater poterit eam punire, licet à iudice non puniatur. s. q̄ pater poterit filiam talem exhæredare si vult. C. de inoff. test. l. si filiam & hoc verum est, nisi filia esset maior 25. annis. & pater distulisset eā tradere alicui in matrimonium: quia tūc si adhęsit illa alicui, remanebit cum illo, etiam inuitò patre, & nō poterit eam exhęredare, vt in authentica, vt cum de appellatione cognoscitur. §. causam, & tamen si filia etiam inuito patre adhęsit alicui, dum tamen matrimonialiter hoc dignū sibi elegit, pater tenetur eam dotare. ff. de ritu nupt. l. qui liberos, vt tenet gl. in all. c. de raptoribus. Sed quia circa istos raptores leges humanæ ponunt alias pœnas, vt C. de raptu virgi. l. vnica. Considerandum, q̄ pęnæ capitales, quæ ibi ponuntur, non habent locum de iure canonico, ceteræ autem locum habent, quia manent leges in suo vigore, etiam in D foro ecclesiastico, cum non repugnent iuri canonico, & istæ sunt, quod si rapta est ingenua tam raptor, quam omnes, qui inueniuntur cum eo in ipso raptu, & in inuasione, auxilium ei præstantes perdant omnia bona tam mobilia, quam immobilia, quàm se mouentia. C. de raptu virgi. l. vnica. §. sin autem ingenuam. Et ista pęna tenet de iure canonico, quia non est pęna criminalis, & sic applicabuntur omnia ista bona ipsi raptæ, si autem illa consenserit in raptu, & fuerit violentia inflicta parentibus, videtur quod parentibus, applicentur bona raptoris, & comitantium ipsum, argumento. capit. de raptoribus. 36. quæst. 1. Nam ibi dicitur, quod raptor efficitur seruus raptæ, si illa inuita fuerat, si autem volens non efficitur seruus eius, sed seruus patris sui, ita ergo applicabuntur bona raptoris, & sociorum patri raptæ, quando rapta non est capax illo- E rum, quia consensit raptui. Considerandum tamen, quod iura antiqua raptori imponunt tres pęnas diuersas: nam secūdum quædam iura efficitur seruus. nisi se redemerit. 36. quæst. 1. cap. de raptoribus, alia iubent, quod anathematizetur. eod. causa. q. 2. c. eos. & c. de puellis, & c. si quis virginem; & c. nullus alia autem iura imponunt raptori, quod agat publicam pęnitētiam, vt 27. q. 2. c. raptor. Circa quas pęnas considerandum, q̄ duę illarum habent locum simul, sed non omnes: pro quo sciendum, q̄ in raptu considerantur duo. s. ipsa immanitas criminis in se, 36. q. 2. c. raptores, & iniuria facta homini, s. puellæ raptę, sine tutori, & parentibus eius. C. de raptu virgi. l. vnica: pro secundo competit tertia pęna. s. q̄ efficiatur seruus, vel seipsum redimat, si potest, pro primo competit altera duarum pęnarum, s. excommunicari. Vel publicam pęnitentiam agere, est tamen in optione raptoris quam pęnam subeat:

Iura antiqua raptori tres pœnas imponūt diuersas.

nam si vult agere penitentiam publicam non anathematizabitur. Immo pœna directa est, q. imponatur ei agere penitentiam publicam, vt 27. q. 2. cap. raptor, Si autem istam agere noluerit, priuabitur communione, & anathematizabitur, sic tenet glo. 36. q. 2. c. eos. Et non solum raptor punitur, sed etiam comitantes eum in raptu, & omnes quomodolibet fauentes, & ministri & conscij. Isti tamen secundum legem humanam capite plectuntur. C. de raptu virgi. l. vnica, & adduntur ibi aliæ pęnæ, sed quia pęnæ capitales non habent locum, relinquuntur aliæ, vt perditio bonorū, & tamen secundū legem humanam soli illi, qui inueniuntur prestare auxilium ipsi raptori in raptu, & in inuasione, bona perdunt applicanda raptę, vel patri eius. Et hoc quādo rapta est ingenua in all. l. vnic. §. sin autem ingenua. Ceteri autem ministri, & fautores non habent istam pœnam, sed solum capite puniuntur. Et quia ista non habet locum in foro ecclesiastico, commutatur in aliam, scilicet, q. anathematizantur omnes isti participes criminis 36. q. 2. c. de puellis. & c. si quis virginem. Cum aūt rapta mulier non esset ingenua, sed ancilla, vel libertina, neque raptor, neque adiutores perdebant bona, sed solum capite plectebantur. C. de raptu virgi. l. vnica. §. sin autem ingenua. & §. pęnas. Et quia hoc nō habet in foro ecclesiastico locum. Omnes tamen adiutores, vel adiuuantes in ipso raptu, quàm quomodolibet aliàs prestantes fauorem, vel conscij anathematizantur. Additur autem alia pœna secundum antiquos canones, q. rapta non posset contrahere cum raptore. nam. C. de raptu virgi. dicebatur, q. nunquam poterat esse legitimum raptæ cum raptore matrimonium. Et q. ad hoc nunquam concederetur licentia etiam si parentes puellę illud vellent, & antiqui canones illud voluerūt, vt patet. 36. q. 2. c. de puellis. & c. si autem, & c. placuit. Sed circa hoc dicit Gratianus, q. illud sit verum quamdiu manet vitium raptus, sed purgato vitio raptus. s. cum illa patriæ potestati restituta fuerit, & raptor suæ raptnæ pœnitentiam egerit, & voluntas parentum raptæ, & raptoris in hoc conuenerit, non prohibetur raptā copulari raptori. 36. q. 2. §. prohibetur igitur, & allegat Gratianus ad hoc auctoritatem Hieronymi, & habetur. 36. q. 2. c. tria legitima. Sed postea contra hoc obijcitur, quòd habetur in concilio Melden, ead. causa, & q. c. placuit. s. placuit, vt hi, qui rapuerint fœminas, vel furantur, aut seducunt eas, nullatenus habeant vxores, quamuis eis postmodum conuenerūt, aut eas dotauerit, vel nuptualiter cum consensu parentum acceperint. Et ita apparet ex hoc, quòd vitium raptus non possit purgari per aliquem cōsensum superuenientem ad hoc, quòd liceat raptori accipere raptam in vxorem. Sed Gratianus non potens aliter ad hoc respōdere dicit, quòd illud. c. placuit non tenet: quia placuit ei auctoritas Hieronymi in allegato. c. tria legitime, quia dicit, quòd Hieronymus fundat se super auctoritate diuinæ legis, vbi dicit, q. raptor post pęnitentiam peractam poterit legitimè copulari raptę, nisi pater puellæ illam raptori detrahere voluerit. 36. q. 2. §. hęc auctoritas. Sed obijcietur contra Gratianum, quia expositiones, vel commenta doctorum quantumcunque sint sancti non præferuntur decretis pontificum, vnde in expositione scripturarum magis creditur doctoribus, quam pontificibus, quia maiori ingenio, & peritia vigent, in decidendis tamen causis magis statur decretis pontificum, quam dictis sanctorum, Augustini, Hieronymi, & quorumlibet aliorum, vt patet. 20. dist. §. decretales, & c. de libellis commentarijs. Et tamen hic agitur de causarum decisionibus, scilicet an teneat matrimonium inter raptam, & raptorem, vel non.

Item præponi debet auctoritas concilij Melden. dictis Hieronymi, sed Glos. dicit aliter, in all. cap. placuit, quod illud intelligitur, quando rapta erat vxor, vel sponsa alterius: nam tunc nunquam licet raptori eam habere in vxorem.

Dicendum, quòd ista relatio erat multum sufficiens si esset verisimilis, tamen non est verisimilis, quia de sponsa, aut vxore alterius certum est, quòd nō loqueretur canon, Nam illam nemo potest habere etiam sine raptu, quia est adulterium: multominus ergo licebit, quando superadditur raptus qui est vitium, sed dicendum, quòd illi canones intelliguntur de rapta, quæ illius erat sponsa, sicut dicitur

F ead. causa. q. 2. c. de puellis, & tamen antiqua Concilia voluerunt tenere rigorem, quem tenuerunt leges humanæ, scilicet, quod raptæ non liceret nubere raptoribus suis, & quod nūquam ad hoc licentia daretur, vt C. de raptu virgi. l. vnica, & ita etiam canones antiqui non permittebant raptas contrahere cum raptoribus in detestationem criminis, vt tolleretur spes, & desiderium raptoribus, cum scirēt raptas nunquam posse sibi peruenire in coniuges, sed postea iste rigor temperatus fuit. Cum autem Gratianus dicebat præferri Hieronymi auctoritatem concil. Melden. & c. placuit. dicit gl. hoc verū esse: quia Hieronymus fundatur super auctoritate diuinæ legis. Sed dicēdum, q. hoc non stat: quia si auctoritas illa, in qua se fundat Hieronymus esset talis, quæ teneret, nulla ordinatio concilij, neq; summorum pontificum in contrarium valeret, quia pote-
G stas ecclesiæ est in constructionē, non in destructionem. 2. Cor. 10. & 13. cap. si autē auctoritas est talis, quæ iam cessauit, nihil præponitur, talis erat ista de cōiugijs: quia erat de præceptis iudicialibus, & omnia illa cessauerunt.

Item dictum Hieronymi nō præponitur concilio Melden. & prædicto c. placuit: quia non adiuuatur ab illa auctoritate, sed dicendum, quòd veritas est, quod raptori licet nunc contrahere cum rapta, si illa consentiat in eum: quia iura noua hoc concesserunt, & ideo etiam si parentes reclament, si illa consentit efficietur matrimonium legitimum, extra de rapto. cap. accedens, scilicet rapta puella legitimè cōtrahit cum raptore, si prior dissensus transeat in consensum, & quod prius displicuit postea incipiat cōplacere. Et tunc non erit verum, quod dicit Gratianus. 36. q. 2. §. prohibetur, & §. hic auctoritas, scilicet, quòd
H non poterit raptor contrahere cum puella, nisi pater puellæ consenserit, aut parentes amborum, quia iam non requiritur nisi consensus raptæ, etiam reclamantibus parentibus, sed tunc dicendum, quòd si rapta vellet contrahere cum raptore, perdebat secūdum leges illa bona, quæ aliàs pertinebant ad ipsam, scilicet bona raptoris, & eorum, qui adiuuerunt eum in raptu, quæ applicabantur raptæ. C. de raptu virg. l. vnica. §. sin autem ingenuam, Nam hæc bona dicit lex, quòd amittit, si nubet raptori suo, vt in Auth. de raptu mulierum, quæ proprijs raptoribus nupserunt. colla. 9. Dicendum, quòd illa lex hodie non tenet, sed est abrogata per canones, & habebit mulier omnia illa bona, quia canones in fauorem matrimonij omnes istas pœnas tollunt, vt tenet Glo. 36. quęst. 2. cap. de puellis, & Host. in summa tit. de rapto corporū. §. 1. ver. sed nunquid si puel-
I la. Nam sicut canon abstulit interdictum, quod rapta non contrahet cum raptore, ita etiam abstulit pęnam contrahentis de interdicto. Verum est, nisi rapta fuisset sponsa alterius: quia tunc non potest contrahere cum raptore. 27. q. 2. c. statutum. Si autem rapta sit vidua.

Dicendum, quod etiam committitur raptus, nam sicut leges dicit fieri raptum in vidua. C. de raptu. virg. l. vnica. in prin. ita & canones simul ponunt raptum virginum, & viduarum. 36. q. 2. c. eos. & c. si quis virginem. & c. nullus. & vtriusque raptum dicit canon esse detestabile crimen ead. causa & q. c. raptores, scilicet raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur.

Dicendum tamen, quod raptus virginis reputatur aliqualiter grauius vitium ceteris paribus, inquantum virginitas corrupta restaurari non potest. C. de raptu. virg. l.
K vnica. in prin. circa pęnas tamē raptoris, & comitum eius, & circa matrimonium viduæ raptæ cum raptore omnino idem dicendum est, sicut in raptu virginis, quia canon nō distinguit aliquid in hoc sicut neque l. distinxit, vt sup. diximus hoc statutum est: quia in vidua cum non maneat in potestate parentum sicut puella rapta, constat, quod non requiritur consensus aliquis parentum ad hoc, quod possit contrahere cum raptore. Sicut de puella dubitari poterat, si autem ipsa rapta sit vxor alterius, dicendum, quod raptus committitur cum ea, & sunt hic duo delicta, scilicet adulterium, & raptus. Item istud adulterium aggrauatur magis ex adiectione raptus, & est iste raptus grauior alijs, vt in l. vnica. C. de raptu. virg. Dicendum ergo, quod erunt hic duplices pęnæ, scilicet omnes illæ, quæ competunt de iure canonico contra adulterum, & etiam quæ competūt de iure ciuili citra pęnam corporis, etiam infligentur

Iuris canonici discrepãtia de raptu cum legibus humanis.

gentur omnes pęnę, quæ sunt pro raptu, de quibus supra diximus de raptu virginis vide etiam bona raptoris, & communi eius applicabuntur mulieri raptæ, si illa ingenua est. in aũ. l. §. sin autem ingenuam. Si verò mulier cõsensit adultero, tunc ipsa punietur, vt adultera, & bona raptoris, & commune eius applicabuntur viro, & raptor efficietur seruus viri, cuius fuit vxor rapta. arg. cap. de raptoribus. 36. q. 1. si autem rapta sit puella desponsata, aut est desponsata raptori, aut alteri, si alteri sit despõsata, fit idem, quod de vxore alterius: quia sponsa de præsenti est vxor, ideo non potest nubere raptori. 27. quæst. 2. cap. statuimus, cum etiam si puella, quæ nulli esset desponsata secundum rigorem canonum antiquorum non permitteretur nubere raptori. 36. quæst. 2. capit. de puellis. Si autem rapta sit sponsa raptoris, & inuita ea, & parẽtibus, trahit de domo parentum. l. humana iudicat esse raptum, & ponit easdem pęnas, quas in rapiente alienam sponsam. C. de rapta. virgi. l. vnica.

Quo raptor appellari nõ possit, qui puellã inuitis parẽtibus, abduxerit.

Et tamen de iure canonico non iudicatur raptus; & quædam leges humanæ hoc iudicauerunt. 36. q. 1. ca. lex. Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, vbi puella, de cuius nuptijs ante nil actum fuerat, videatur abducta. Hoc autem magis definitum extitit postea per iura noua. extra de rapto. c. cum causa, scilicet. Cum raptus ibi admitti dicatur, vbi nihil ante de nuptijs agitur, iste raptor dici non debet, cum habuerit mulieris consensum, & prius eam desponsauerit, quàm cognouerit, licet parentes reclamarent, à quibus eam dicitur rapuisse.

Dicendum ergo, quòd cum iste non possit vocari raptus, non punietur in aliquo iste raptor, nec etiam ista rapta, si postea ea consenserit. Si autem rapiatur puer, vel quicunque homo ad abusum, dicendum, quòd est grauissimum facinus, & si solum sit, idest sine violentia, vocatur bestialis, vel sodomiticum vitium, & de iure canonico grauis pœna pro eo imponitur. Nam clerici in hoc vitio laborantes ejciuntur à clero, idest deponuntur, & priuantur beneficij ecclesiasticis, & insuper includuntur in monasteria arcta ad pœnitentiam agendam. Si autem laici sint excommunicantur, & à cętu fidelium omnino fiunt alieni. extra de excess. prælat. c. clerici. Cum autem quis rapit alium ad hoc aggrauatur inde delictum: quia sunt ibi duo crimina, scilicet abusus, & raptus, ideo pœnæ erunt atrociores, sicut quando raptus concurrit cum adulterio aggrauatur delictum, & sunt maiores pœnæ, vt C. de rapt. l. vnica, quia tamen istæ pęnæ non sunt statutæ à iure, iudex exquiret eas, & imponet, & ita attigimus ex præcedentibus, quæ sit pœna raptoris.

An peccatum contra naturam conuenienter ponatur species luxuriæ. Quæstio CCVI.

QVæritur nunc de alia specie luxuriæ, scilicet de peccato contra naturam, an conuenienter sit species luxuriæ.

Primum arg.

Aliqui dicunt, quòd non, quia 36. q. 1. c. Lex illa. §. cum ergo, vbi enumerantur species luxurię non ponitur vitium contra naturã, ergo non est species luxuriæ.

Secũdum arg.

Item luxuria opponitur virtuti, & ita inuenitur sub malitia, quæ opponitur virtuti. 7. Ethi. c. 1. Etiam tamen vitiũ contra naturam non inuenitur sub malitia, sed sub bestialitate. 7. Ethic. ca. 1. & bestialitas est quoddam genus vitij distinctum à malitia. 7. Ethic. c. 1. ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Tertium arg.

Item luxuria consistit circa actus ordinatos ad humanã generationem, & tamen vitium contra naturam consistit in actibus, ex quibus non potest sequi generatio, quia ideo vocatur vitium contra naturam, ideo non est species luxuriæ.

Dicendum, ꝙ sit species quędam luxurię: quia 1. Corin. 12. connumeratur alijs speciebus luxuriæ cũ dicitur: Non egerunt pęnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia, vbi Gl. dicit, quod immunditia dicitur vitium contra naturam. Item vitium contra naturã in coitu ponitur ab Arist. inter mores fugiẽdos ab homine. 7. Ethi. cap. 7. ergo oportet, ꝙ pertineat ad aliquod genus vitij, & nullum aliud est, nisi luxuria. Amplius patet hoc, quia vbicunq; inuenitur specialis ratio deformitatis circa aliquod vitiũ, ibi est species determinata illius vitij, et quia in vitio contra naturam reperitur specialis rõ deformitatis, quam in ceteris partibus luxurię, ergo ibi est speciale vitium, siue species luxurię. Dicitur autem aliquid esse in luxuria contra naturam dupliciter. Vno modo: quia repugnat rationi rectæ, quæ est natura hominis. Et hoc competit omni speciei luxuriæ: quia quęlibet illarum est contra rationem. Et sic dictum est supra q. 189. & q. 190. ꝙ fornicatio simplex est cõtra naturam, idest, cõtra rationis rectitudinem. Alio modo, quia non solum rationi repugnat, sed etiam ordini naturali actus venerei, qui competit speciei humanæ. Et istud propriè vocatur vitium contra naturam in luxuria, quod pluribus modis accidit. Vno modo absq; omni concubitu, sicut est in immũdicia, quam aliqui molliciem vocant, quæ causa delectationis venereæ explendę sine concubitu fit. Alio modo si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, vt ad pecora, & ista vocatur proprijssimè bestialitas. Alio modo si fiat per cõcubitum indebiti sexus intra eandem speciem, vt viri ad virum, fęminæ ad fęminam. Alio modo si fiat mutatio organi, manente specie, & sexu, vt si fęmina in vase non debito cognoscatur. Alio modo quantum ad monstruosos cõcumbendi modos, qui licet sint in vase debito est in eis deformitas, quæ facit esse contra naturam. De his tangetur infra sigillatim, & sic vitium contra naturam propriè sumptum species quædam luxuriæ est.

Esse cõtra naturã dupliciter dicitur.

Ad primum arg.

Ad primum dicendum, ꝙ in illa enumeratione specierum luxuriæ ponuntur omnes modi humanæ luxuriæ. Vitium autem contra naturam non est humanæ luxuriæ, sed potius bestialis. Ideo non ponitur ibi: Quià tamen contingit in hac homines delinquere, necesse est, ꝙ sit species quędam luxuriæ: quia ad alterum vitiũ non posset reduci.

Ad secundum arg.

Ad secundum dicendum, quòd bestialitas differt à malitia: quia malitia opponitur humanæ virtuti, & bestialitas dicit quendam excessum supra humanam malitiam, vt patet 7. Ethic. c. 1. Et sic potest reduci ad humanam malitiam, inquantum homines contingit in ea peccare, licet ipsa ex genere, vel ex magnitudine non sit humana, vt dicetur infra quæst. 209.

Ad tertiũ arg.

Ad tertium dicendum, quòd luxuriosus non intendit in venereis generationem, sed delectationem: quia mouetur à concupiscentia. Ipsa autem concupiscentia pro obiecto habet delectationem. Mouetur autem ad gignendum, est moueri sub ratione finis conuenientis. Et illud pertinet ad rationem ordinantem actus, & non ad concupiscentiam. Et quoniam potest quis experiri delectationem veneream in actibus non pertinentibus ad humanam generationem erit vitium contra naturam species luxurię, quę fit in actibus venereis non ordinatis ad generationem. De his S. Tho. 2. 2. q. 154. art. 11.

De bestialitate, quæ est species luxuriæ, & an bestiæ possint habere aliquod vitium. Quæst. CCVII.

QVæritur nunc circa bestialitatem, quomodo dictũ est, & dicendum est amplius de vitio contra naturam, quòd ad bestialitatem pertinet, quid sit ipsa bestialitas. Et quoniam bestialitas à bestijs dicitur, videndũ est, an bestiæ vitium aliquod habere possint. Dicendum, ꝙ non: quia vitium, & virtus in moralibus opponuntur, & sunt circa idem obiectũ, virtus quidem, vt medium, vitia autem, vt extrema, vt patet 2. Eth. ergo cuicunque potest inesse vitium, potest inesse virtus, bestiæ tamen virtutem habere non possunt: quia virtus est habitus electiuus consistens in medietate determinata à ratione. 2. Ethi. Bestiæ autem rationem nõ habent. 7. Eth. c. 9. ergo non est in eis virtus, & consequenter nec vitium.

Item si bestijs inesset vitium, aut virtus, possent esse fęlices, cum fęlicitas sit operatio secundum virtutem. 1. Eth. Bestiæ tamen non possunt esse fęlices. 10. Ethic. c. Signum autem, & non participare reliqua animalia fęlicitate. Et iterum dicitur: Aliorum autem animalium nullum fęlix est pręter hominem. Item patet: quia virtus, & vitium solum sunt hominis, eius aũt ꝙ est supra hominẽ, vel infra homi-

hominem, nec virtus, nec vitium est. Ideo Deus, qui supra hominem est, virtutem non habet, nec vitium: & bestiæ, quæ sunt infra hominem, non habent virtutem, nec vitium. 7. Ethic. cap. 1. s. Etenim quemadmodum nec bestiæ malitia, nec virtus, sic, nec Dei, idest, nec in Deo, nec in bestia inuenitur virtus, & vitium.

Item patet: quia vbi inuenitur vitium, & virtus, inuenitur maximè temperantia, aut intemperantia: quia id, circa quod maximè peccant homines, est intemperantia propter delectationes tactus, & gustus, circa quas est, & ad quas homines maximè inclinantur. Bestiæ tamen inclinantur vehementer ad has delectationes, quoniam ad eas solas inclinantur. 3. Ethi. c. de temperantia. Ideo si bestiæ vitium aliquod habere possent istud esset maximè intemperantia: quia circa delectationes, intemperantiæ videntur maximè excedere. Et tamen bestias non dicimus temperatas, nec intemperatas, nisi secundum metaphorā, vt patet 7. Ethic. c. 9. ergo non est in eis vitium, nec virtus.

Item virtus moralis nunquam potest esse sine prudentia, nec vitium sine imprudentia, vt patet. 6. Ethic. cap. 17. Et tamen bestiæ prudentiam non habent: quia ista solius hominis est. Et licet dicemus quasdam bestias habere prudentiam: quia habent rationem prouisiuam ad vitam, vt dicitur 1. Meta. non dicuntur propriè habere prudentiam, sed aliquid simile valde imperfectum, quod magis pertinet ad artem, quam ad prudentiam, ergo nō erit virtus, nec vitium in bestia. Vnde 6. Ethic. prudentia solum ponitur in eis, quæ agunt propter finem, & in quo est intellectus, in bestijs autem intellectus non est, ideo nec habent prudentiam, & consequenter nec virtutem.

Item ad hoc, quod sit virtus, & vitium in aliquo, oportet in eo esse opinionem vniuersalem, & cognitionem particularium: quia secundum hæc fit continentia, & incontinētia, & temperantia, & intēperantia. 7. Ethi. Bestiæ tamen non habent opinionem vniuersalem, sed cognitionem quandam de particularibus. Nam dicitur ibidem propter hoc bestias non incontinenter agere, quoniam non habent vniuersalem opinionem, sed singularium phantasiam, & memoriam. 7. Ethic. c. 5. Non ergo habent bestiæ vitium, nec virtutem, cum istud sit supra naturam earum, nec habent scientiam speculatiuam, aut practicam.

Quid sit bestialitas. *Quæstio CCVIII.*

QVæritur, hoc supposito de bestialitate, quid sit dicendum, quod bestialitas à bestijs dicitur, & nomen vitij est, non quod sit vitium aliquod existens in bestijs: quia nullum habent, vt ostensum est in præced. q. sed dicitur esse bestialitas vitium, quod hominibus accidit non secundum conditionem humanam, sed secundum similitudinem ad bestias.

Pro quo sciendum, quod Arist. 7. Ethic. cap. 1. dicit tres esse mores fugiendos, scilicet, incontinentiam, malitiam, & bestialitatem, idest, ista sunt tria mala fugienda in moribus. Incontinentia dicitur, quæ non est malitia perfecta. Malitia autem dicitur humana peruersitas. Bestialitas autem peruersitas maior, quàm humana, quam vocamus bestialem. Et quia incontinentia, & bestialitas dicuntur per comparationem ad malitiam, debent cognosci per eā. Est autem malitia peruersitas quælibet humana. Et ideo est genus ad omne vitium humanum, vel peruersitas non quidam, quod naturæ humanæ conueniat. Quia cum natura humana sit rationalis, & actus suus sit viuere secundum rationem non erit ei naturale vitium, quod est contra rationem. Immo ex hac parte vitium omne in homine dicitur esse contra naturam, vt ostēdit S. Tho. 1. 2. q. 72. art. 2. Sed dicitur esse malitia, vel peruersitas humana: quia est circa obiecta actuum humanorum, & in magnitudine nō excedit modum humanum. Nam homines habent alia genera delectationum, & obiecta, quàm bestiæ, sicut sunt diuersæ naturæ, & complexiones hominis, & bestiarum. Ita & delectabilia secundum naturam necessaria sunt eis diuersa. Quod apparet ex cibis: quia alios cibos homines habent, & alios bestię. Et etiam ipsæ bestiæ inter se habent diuersa genera ciborum secundum diuersitatem naturarum suarum. Ita & in alijs delectabilibus. Cum ergo ho-

F mo peccauerit circa delectabilia humana appetendo de eo magis, quam oportet, & sic de alijs circunstantijs, erit peccatum humanum, idest, naturale homini. nō quòd sit homini naturale vitium aliquod, cum omnia sint ei cōtra naturam, vt dictum est. Sed quia naturale est homini circa illud obiectum ferri, & delectationes tales appetere, & posset bene se habere circa illas, si secundum virtutem ageret, etiam dicitur esse humanum vitium, quando circa obiecta humanæ operationis non est excessus in peccato immoderatus supra conditionem humanam. Nam licet solius virtutis sit rectè agere circa omnia obiecta humanę operationis, & homo ex desiderio delectationum excedat interdum rectitudinem rationis, secundum quod delectabilia videntur ei bona, tamen naturæ humanæ non competit excessus nimius, quia cum natura humana sit in

G medio temperamenti inter omnes complexiones animalium, competit ei delectabilia appetere, vt in medio: quia excessus eorum corrumperet naturam existentem in quodam temperamento.

Bestiæ autem habent complexiones declinantes ad diuersas extremitates, ideo competunt eis naturaliter magni excessus secundum diuersa delectabilia, vel abstinentia immoderata à quibusdam. Cum ergo homo appetiuerit delectabilia aliqua humana, in quibus cum bestijs communicat, & excesserit in eis ad magnitudinem desiderij bestiarum, licet sit peccatum circa obiectū humanæ operationis, non est peccatum humanum, siue malitia humana: quia talis excessus in delectabilibus est maior excessu, qui competit naturæ humanæ, ideo tale vitium non dicitur humanum, siue malitia, sed bestialitas: quia sequitur

H homo extremum in delectabilibus secundum quantitatem conuenientem naturæ bestiali.

Duo ergo requiruntur ad hoc, vt sit malitia, quòd sit vitium per abundantiam, vel defectum circa obiectum humanæ operationis, & quòd in magnitudine non excedatur modus humani vitij, vel excessus in appetendo delectabile. Et istud vocatur malitia: quia malitia est habitus electiuus ex corruptione rectæ rationis ad superabundantiam, vel defectum. *Ad malitiam duo requiruntur.*

Ideo malitiæ opponitur virtus generaliter, vt dicitur. 7. Ethic. scilicet: quia virtus est habitus electiuus circa obiecta humanæ operationis secundum rectam rationem. 2. Ethico. Incontinentia autem, quæ erat aliud malum, vel species fugiendorum est circa ea, quæ est malitia: quia sicut malitia est solius hominis, ita & incontinentia. Nam

I bestiæ non sunt incontinentes, vt dicitur. 7. Ethic. capit. 5. scilicet. Propter hoc bestias non incontinenter agere, quoniam non habent vniuersalem opinionem, sed singularium phantasiam, & memoriam. Sed differt incontinentia à malitia, sicut dispositio ab habitu. Nam non dicitur incontinentia, malitia, & incontinens non dicitur malus, nec prauus. 7. Ethic. Ratio est: quia malitia est corruptio principij operationum. 7. Ethic. In homine autem principium operationis est intellectus, siue ratio. 7. Ethic. cap. 9. Quando ergo corrumpitur existimatio intellectus circa operabilia, ita vt iudicet determinatè esse aliquid bonum, quod est contra rationem, est malitia, si ista determinatio sit ex habitu, & propter istam moueatur homo ad operationem.

Sicut ille, qui iudicat simpliciter delectabile tactus, &

K gustus esse bonum, & tanquam bonum debere illud prosequi est malus, & dicitur intemperatus: quia iam necessè est illum malè agere cum iudicium de agibili sit corruptum in eo. Et istud est in omnibus habentibus habitum vitij. Sic enim est in auaro, sic in iniusto, & in ceteris. Incontinentia est autem, quando non est corruptum principium operationis, scilicet, iudicium, sed habet aliquis rectum iudicium de operabili, & tamen interdū adueniente passione, corrumpitur, siue offuscatur.

Sicut qui iudicat malum esse fornicari, & inebriari, & tamen postea adueniente forti concupiscentia inebriatur, & fornicatur. Iste autem differt ab intemperato, quia licèt sint circa eadem delectabilia, tamen incontinens nunquam peccabit, nisi adueniente forti passione. Quandiu autem passio nulla inciderit semper bene aget. Intemperatus autem non indiget passione, nec expectat eā, sed ipso

post

post illam prouocat, vt vtens ea tanquam instrumento A possit peruenire ad delectabilia, quæ appetit tanquam finem, sicut dicit Arist. de illis, qui per se appetunt delectationem, quæ est in potu vini. Et quia non est delectatio in potu, nisi sit sitis, etiam si non sitiant, sibi sitim præparant quædam salsa comedendo. Et in hoc est, intemperatus simpliciter malus. Secundum est, quia intemperatus, siue quando peccat, actualiter prosequendo delectationes, siue quando non peccat semper habet iudicium corruptum. Incontinens autem non, quia ante passionem habet rectum iudicium, & non perturbatum. In passione autem turbatur iudicium, & malè iudicat. Cessante autem passione: quia iudicium non fuerat ablatum, sed solum obfuscatum redit, sicut prius erat, ita vt bene iudicet. Et dicitur tunc incontinens solum ab ignorantia. 7. Ethic. cap. 5. scilicet. Qualiter autem soluitur ignorantia, & rursus fit B sciens incontinens eadem ratio est, quæ de vinolento, & dormiente.

Ideo intemperatus peccat, & malus est. Incontinens autem peccat, sed non est malus. Est enim adhuc sanabilis cum integrum maneat in eo principium operationum, scilicet, rectitudo iudicij. Intemperatus autem est insanabilis: quia corruptum est in eo operationis principium, sicut quando deficit, & in aliquo virtus naturalis non potest sanari per medicinam. Differt etiam incontinentia à malitia: quia malitia est circa omnem operationem humanam, in qua contingit errare ex falsa opinione de ipso operabili. Incontinentia autem propriè solum est circa delectationes, & tristitias tactus, & gustus. Vnde dicitur esse circa concupiscentias, vt patet 7. Ethi. Et sic quantum ad obiectum coincidit cum intemperantia, sed differt in C eis, quæ supra dicta sunt. Incontinentiæ autem continentia opponitur, quæ non accedit ad perfectam rationem temperantiæ, & habet continens rectum iudicium de operabili, sicut temperatus incontinens. Hi enim tres rectum iudicium habent, sed differunt: quia continens, & temperatus bene agunt, incontinens vero peccat. Differt rursus incontinens à continente: quia vterque passiones habet fortes, Et tamen incontinens vincitur ab eis, & malè iudicat, & peccat. Ideo dicitur incontinens egressiuus ab opinione. 7. Ethic. idest, non manet in opinione, quam habebat ante passionem. Quia ante passionem iudicabat non esse fornicandum, nec inebriandum, existente autem passione forti iudicat fornicandum, & fornicatur. Continens autem sustinet concupiscentias fortes, & non ducitur ab eis. Ideo non egreditur ab opinione, quam habebat ante D passionem, licet affligatur valde sustinens. Et sic dicitur non egressiuus ab opinione 7. Ethico. Differt tamen continens à temperato: quia licet vterque bene agat, tamen temperatus agit ex habitu, & inclinatione, & electione, continens autem non agit ex habitu: quia nondum habet illum, sed ex consideratione finis: quia iudicat valde bonum esse abstinere à delectabilibus turpibus. Et ideo abstinet, nondum tamen habet habitum: quia habitus facilitas ad agendum, & reddit operationes delectabiles. 2. Ethico. Quia, vt ibi dicitur, nondum est iustus, qui non gaudet operibus temperantiæ. Continens tamen non abstinet à concupiscentijs cum gaudio, & faciliter, sed cum magna tristitia, & difficultate duritiem sustinens in resistendo concupiscentijs. 7. Ethico. & ad Rom. 7. vbi Apostolus conqueritur de fortitudine concupiscentiarum, & E cum magna difficultate resistebat eis, & vocabat eas mortem quandam dicens. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Et quia nimis affligebatur, ter orauit Deum, vt auferret ei istas concupiscentias, sed non fuit exauditus. 2. Corint. 12. cap. Non ergo habet continens adhuc habitum.

Cōtinens, & temperatus quo differunt.

Temperatus autem habitum habet, & non est sibi difficile resistere alicui tentationi, siue propter bonitatem naturæ, idest, complexionis suæ inclinatæ potius ad virtutem, quàm ad passiones, sicut dicit Aristo. 6. Ethic. cap. 17. de habentibus virtutem naturalem. Et sic etiam dicit Christus infra 19. cap. de Eunuchis, qui ab vtero matris sic nati sunt, idest, non inclinati ad venerea. Ita, quod non insurgit eis aliqua passio ad hoc. Et istis facile est esse temperatos, siue vt aliquando accidit propter longam assuetudinem, scilicet, quia aliquis longo tempore passionibus resistendo perdomuit illas, ita vt iam debiliter insurgant in eo. Et si fortes insurgerent, propter magnitudinem habitus existentis ex longo tempore, & crescentis quotidie per consuetudinem, facile est resistere illis, immo est iam quasi naturale propter assuetudinem, quia consuetudo est altera natura. 7. Ethic. & primo Rhetor. & gaudium causatur in eo, quod iam connaturale est propter assuetudinem. Aliquando autem causatur illa facilitas resistendi ex Dei gratia, vel priuilegio, sicut est in sanctificatis in vtero, in quibus fomes totaliter aufertur, vel debilitatur. Et sic in Domina nostra erat temperantia perfectissima: quia non solum abstinebat ab omni delectabili turpi, immo ad nullam eorum inclinabatur propter non habere fomitem. Et ideo nec mortaliter, nec venialiter vn- B quam peccauit: quia nullum ad peccandum incentiuum habebat quomodocunque. Et ista gratia ei prouenerit, siue per sanctificationem præuenientem, si non inciderit in originale, siue per purificationem, & sanctificationem sequentem, si ponatur ab aliquo incidisse in originale. Hoc ergo modo continentia, & temperantia differunt. Ex hoc autem sequitur, quod continentia non est virtus: quia virtus est habitus electiuus. 2. Ethic. continentia autem non est habitus, vt ostensum est, sed est quædam dispositio ad temperantiam.

Item patet, quia si esset virtus, nullo modo differret à temperantia, eo quod idem est obiectum vtriusque, scilicet, delectatio tactus, & gustus. Ideo si esset continentia habitus, sicut temperantia, esset omnino idem habitus, & tamen differunt: quia 7. Ethic. ponuntur differre con- C tinentia, & virtus, vt duo mores eligendorum, sicut incontinentia, & malitia, vt duo mores fugiendorum. Sunt ergo temperantia, & continentia, vt habitus, & dispositio. Temperantia quidem habitus, continentia vero dispositio ad temperantiam. Et sic continentia non est virtus, & tamen laudabilis, quia secundum rectam rationem operatur.

Continentia non est virtus.

Bestialitas autem dicitur per respectum ad malitiam. Nam sicut incontinentia est prauitas quædam minor, quàm malitia, vt ostensum est, ita & bestialitas est quædam prauitas maior, quàm malitia. Et differt à malitia per illas duas conditiones malitiæ suprapositas. Est enim malitia prauitas humana. Bestialitas autem prauitas bestiæ, vel ad similitudinem bestiæ. Et quia bestiæ non habent omnino eadem delectabilia, quæ homines natura D est eis appetere alia delectabilia, quàm appetant homines. Cum ergo aliquis appetiuerit delectabilia, quæ bestiæ appetunt, & non conueniunt naturæ humanæ, est vitium bestialitatis, sicut dicitur. 7. Ethico. cap. 7. de eo, qui delectatur comedendo carnes crudas, & qui præcidit prægnantes, vt extrahat fœtus de vtero, & comedat, & de illo, qui delectatur comedendo carbones, & terram. Sic etiam circa venerea, qui delectatur in eis, quæ sunt extra humanam speciem, vt cum pecoribus.

Ad ista enim non est concupiscentia humana: quia sunt extra conditionem speciei. Ideò qui habuerit talia desideria, & per hæc operatur, bestialis dicitur, & non malus: quia non est prauitas humana, idest, circa obiectum operationis humanæ. Alius modus bestialitatis est circa ea, quæ homini competunt ex genere obiecti, tamen E non competunt in quacunque magnitudine, sicut cibum sumere, & venereis delectari competit homini ex specie. Quia tamen complexio hominis est in medio temperamenti respectu complexionum aliorum animalium, competit sibi non sumere multum de delectatione in cibo, aut potu, aut venereis. Bestiæ verò quia habent extremitatem in complexionibus appetunt delectabilia quædam in extremo, vt multum comedere, aut multum coire, & hæc quidem respectu ipsarum non sunt extrema, sed media: quia quantitas delectabilium suorum commensuratur naturæ eorum, sed respectu humanæ complexionis dicuntur extrema. Quia sicut complexio bestiarum habet extremum respectu humanæ complexionis, ita & quantitas delectabilis bestialis, est extremum respectu quantitatis delectabilis humani. Si ergo qui imitetur bestias in magnitudine cibi, & potus, vel

multitudine venereorum, bestialitas est. Quia excessit nõ solum rationem, sed etiam conditionem humanam. Nam malitia, idest, intemperantia in delectabilibus excedit rationem. Bestialitas tamen non solum rationem excedit, sed etiam quantitatem delectabilis homini convenientis. Sic patet. 7. Ethi. c. 9. vbi ponuntur delectationes quædam humanæ, genere & magnitudine. Ex quo apparet, q non solum est bestialis, qui prosequitur delectabilia differentia obiecto, siue specie à delectabilibus humanis, sed etiã qui prosequitur delectabilia humana differentia in magnitudine ab humanis delectationibus, idest, qui prosequitur delectabilia humana in maiori quantitate, quam natura humana illa exigat, quę vsque ad certam quantitatem solum exigit delectationem. Opponitur autem bestialitati virtus heroica, quæ est quædam virtus diuina. Nam heroes dicuntur aerei, idest Dij, qui sunt eleuati super nos secundum naturam, & habent locum excellentiorem, scilicet, in cœlo, quem homines putant esse aerem. Et sicut bestialitas est malitia excedẽs super humanam malitiam, ita virtus heroica est super humanam virtutem. Nam homines illos, quos excellentiores putamus ceteris hominibus, quasi iam pertinentes ad aliquid excellentius, quàm sit humana species in Deos transferimus. Sicut Homerus introduxit Priamum dicentem de Hectore, quod nõ erat filius hominis mortalis, sed Dei, & hoc propter virtutis excellentiam, vt dicitur 7. Ethi. c. 1. Ita in illis, qui habent virtutem excellentiorem, quàm sit humana virtus, dicimus esse virtutem diuinam, quæ est virtus heroica, siue cęlestis, aut aerea, quòd idem est.

An bestialitas, & humana malitia differant secundum naturam, vel secundum excessum.
Quæstio CCIX.

QVæritur, an bestialitas, & humana malitia differant secundum naturam, vel solum secundum excessum. Dicunt quidam, q solum secundum excessum: quia cum bestialitas, & humana malitia sint circa eadem obiecta, non possunt differre secundum speciem, nisi ex potentijs, in quibus sunt. Sicut prudentia est circa omnia obiecta, circa quę sunt omnes virtutes morales. Quia omne, quod est eligibile per virtutem moralem, est consiliabile, & diffinibile. 3. Eth. Cum consilium præcedat electionem: prudentia tamen est, quæ consiliatur, & diffinit. 6. Ethic. ergo prudentia est circa omnia, quæ sunt virtutes morales. Differt tamẽ ab eis, quia ipsa est in intellectu: morales autem
I virtutes in concupiscibili, & irascibili, aut in voluntate. Ita ergo oportet bestialitatem differre à virtute humana per potentiam, si specie differt, cum in obiecto conueniat. Et tamen ipsa est habitus, vel dispositiõ inclinatiua, sicut moralis virtus: ideo non potest poni in intellectu, sicut prudentia. Quia inclinatiua est, & non indicatiua. Erit ergo in irascibili, & concupiscibili, sicut moralis virtus. Si autem fuerit in irascibili, & concupiscibili humana non poterit differre in specie à morali virtute, quæ est in eisdẽ potentijs. Oportet ergo poni eam in irascibili, & concupiscibili bestiali, si differre debet specie à virtute morali. Et tamen non ponitur vitium aliquod in bestijs, vt ostensum est supra q. 207. ergo non erit, nisi in potentijs humanis, & sic non differt specie à morali vitio, vel virtute, sed solum secundum excessum.

K Item 7. Ethic. c. 9. dicitur, quòd bestiales delectationes differunt magnitudine ab humanis, & circa illa est bestialitas. Magnitudo tamen non facit differentiam in specie: quia vna temperantia est maior alia, & vna intemperantia est maior altera: quia non consistit vitium, nec virtus in indiuisibili: ergo non differunt in specie.

Item illa, quæ solum differunt per excellentiam quandam, non differunt specie. Ita tamen est de bestialitate ad humanam malitiam, & de virtute heroica ad virtutem moralem. 7. Ethic. cap. 1. scilicet. Quemadmodum ex hominibus fiunt Dij propter virtutis superexcellentiam, talis quidem erit bestialitati oppositus habitus. Patet etiam, quia dicitur ibi, quòd propter admirationem solemus vocare aliquid diuinum. Ita etiam propter admirationem malitiæ vocamus aliquem bestialem. Admiratio tamen

F fit propter insolitam magnitudinem alicuius rei, ergo bestialitas non differt à morali malitia, nisi in magnitudine. Dicendum, quòd bestialitas differt secũdum speciem, siue naturam à morali vitio, et virtus heroica à virtute morali. Non est tamen putandum, quod bestialitas sit vitium, & bestiarum, & malitia vitium humanum, quia bestiæ vitium nullum habent, vt ostensum est supra quæst. 205. Et tamen differt bestialitas a vitio morali, vel humano in specie. Quia. 7. Ethi. c. 1. dicitur, quòd circa mores fugiendorum tres sunt species, malitia, incontinentia, bestialitas: ergo saltem specie differunt.

Item patet: quia 7. Ethic. c. 7. dicitur, quòd habere singula horum extra terminos malitiæ est quemadmodum bestialitas. Et sic dicit, quòd delectabilia illa, circa quæ bestialitas est, de quibus ibi loquitur, sunt extra terminos
G malitiæ. Quod tamen est extra terminos malitiæ non pertinet ad speciem malitiæ, sed ad alia, sicut quod est extra terminos naturæ humanæ non pertinet ad speciem humanam. Nam licet in specie humana, & omnium animalium reperiatur magnum, & paruum, totum tamen est intra terminos speciei: quia ad tantam magnitudinem posset peruenire aliquod indiuiduum in natura humana, quod iam non posset anima vegetare illud corpus: sicut si esset aliquis homo centum cubitorum, impossibile esset illum viuere. Nam viuere est per hoc, quòd anima vegetat omnia membra: nulla tamen anima humana posset vegetare tantam molem, ideo non posset viuere: quicquid ergo viuit in specie humana, siue magnum, siue paruum, totum est intra terminos speciei: bestialitas tamen est extra terminos humanæ malitiæ, ergo differt in specie.

H Item eodem cap. dicitur, quòd habentem desideria bestialia superare illa, vel superari ab eis non est simpliciter incontinentia, sed secundum similitudinem. Sicut malé se habentem circa iras incontinentem dicimus, & non simpliciter, sed incontinentem iræ. Constat autem, quòd iracundia, vt nominat vitium oppositum mansuetudini, secundum quod malé se habet homo circa iram differt specie ab incontinentia, quæ circa delectationes est: ergo etiam differt et specie bestialitas à malitia humana.

Item patet: quia bestialitas opponitur virtuti heroicæ, & illa est in eo, qui nullam virtutem habet, ergo ex opposito bestialitas erit in eo, qui nullam habet malitiam, scilicet heroica virtus in Deo, qui virtutem nullam habet, & bestialitas ad bestiam pertinet, quæ nullum habet vitium. 7. Ethi. cap. 1. scilicet. Et quemadmodum nec bestiæ malitia, nec virtus, sic nec Dei. Et tamen dicitur ibi, quod heroica virtus ad Deum pertinet, & bestialitas ad bestias. Erit ergo heroica virtus quædam virtus differens specie ab humana virtute, & bestialitas peruersitas quædam differens ab humana malitia.

Item patet, quia eod. c. dicitur. Sed hoc quidem honorabilius virtute; hoc autem alterum quoddam genus malitiæ, idest, virtus heroica est aliquid honorabilius omni humana virtute. Et sic pertinet ad speciem superiorem. Bestialitas autem est quoddam alterum genus malitiæ, idest, malitia distincta à malitia secundum genus. Item, si bestialitas esset eadem in specie cum humana malitia, cum plures homines sint mali, quàm boni, essent plurimi homines bestiales, & tamen bestialitas rara est in hominibus, nisi in illis, qui quodammodo declinant à conditio-
K ne speciei; ergo non est bestialitas eadem in specie cum malitia humana. Patet hoc 7. Ethic. cap. scilicet. Bestialis autem in hominibus rarus est, maximè autem fit in barbaris. Et tamen inter eos, qui habent conditionem humanam, reperiuntur plurima vitiosa: ergo bestialitas specie differt ab humana malitia. Item ad hoc, quod homo habeat malitiam humanam, Aristoteles nõ assigat aliquam causam, quasi hoc facile sit homini per inclinationem naturalem. Et tamen ad hoc, q habere possit bestialitatem, assignat tres causas, quæ hominem multum separant ab humana conditione. s. pernitiosas naturas, & ægritudines, vel ægritudinales passiones, & peruersas consuetudines: vt patet 7. Ethi. cap. 1. & 7. de quibus dicetur infra q. 209. ergo bestialitas differt specie ab humana malitia. Dicendum autem est pro hoc, q bestialitas potest dupliciter accipi: vno modo pro conditione bestiali, vt in bestia est. *Bestialitas duplex.*

Alio

Alio modo pro similitudine quadam hominis ad bestiã in desiderio, & operatione. Primo modo bestialitas non est vitium, quia in bestijs nullũ vitium est nec esse potest, vt ostensum est supra. q. 205. Sed est in eis natura: quia naturale est bestijs sic inclinari, & appetere, & nunquam agunt aliquid contra naturam suam: quia vnicum principium habent apprehensiuum, & appetitiuum: ideo non possunt per aliud apprehendere, aut appetere, & tamen illud est eis naturale, scilicet sensus ad apprehendendum, & vis irascibilis, & concupiscibilis ad appetendum: ideo impossibile est, bestiam agere contra naturam. Homo autem habet duplex principium appetitiuum, scilicet voluntatem, & partem cõcupiscibilem cum irascibili, & duplex apprehensiuum, scilicet intellectum, & sensum: idest quilibet homo quasi duo homines. Nam potest apprehendere per intellectum, & appetere per voluntatem, vel apprehendere per sensum, & appetere per irascibilem, & concupiscibilem. Et quia homini, secundum quòd homo est natura inest intellectus, eo quod homo est rationalis, est naturale homini apprehendere, & iudicare per intellectum, & appetere, & eligere per voluntatem: quando ergo homo secutus fuerit apprehensionem sensus, & appetitum concupiscibilem, aut irascibilem aget contra naturam: quia aget contra rationem, cum sensus, & ratio quantum ad appetibilia discordent, immo, vt in pluribus, contrarientur, quam contrarietatem Apostolus nominauit sub nomine spiritus, & carnis ad Galath. 5. dicens: Spiritus concupiscit aduersus carnem, & caro aduersus spiritum. Et est ista contrarietas in apprehendendo, & appetendo. Sicut si quilibet homo esset duo homines distincti, & separati, & ob hoc Apostolus vocat interdum in nobis hominem interiorem, & hominem exteriorem, & hominem nouum, & hominem veterem, quod idem est. Quia homo exterior est homo vetus, scilicet homo, vt sequitur apprehensionem sensus, & appetitum irascibilis, & concupiscibilis. Nam ille homo vocatur exterior, quia sensus exteriores sunt, & de solis exterioribus iudicamus per eos, & per appetitum consequentem eos, scilicet irascibilem, & concupiscibilem sola exteriora appetimus, quæ sunt bona materialia, & sensibilia. Et iste est homo vetus: quia ab antiquo, homo habet istam apprehensionem, & appetitum, scilicet à principio seculi ferè omnes homines istam apprehensionem, & appetitum sequuntur. Dicitur etiam vetus homo respectu cuiuslibet nostrum: quia in nobis à principio ætatis incipit apprehensio per sensum, & appetitus per concupiscibilem, & irascibilem, & non regimur per rationem. Vnde dicitur 2. Ethi. c. 3. loquendo de concupiscentia delectationum: Adhuc autem ex puero omnibus nobis connutritur, scilicet concupiscentia. Et sequitur: Propter quod difficile est contetere hanc passionem contemporaneam vitæ.

Quid vetus homo, & nouus homo, interior, & exterior.

Homo interior.

Dicitur autem apprehensio secundum rationem, & appetitus voluntatis homo interior: quia intellectus, & voluntas intra nos sunt, & non sunt externæ, sicut sensus in organis corporeis. Etenim quia per intellectum iudicamus tam de his, quæ extra, quam de his, quæ intra nos sunt, & ipsemet intellectus de seipso iudicat. Sensus autem de solis exterioribus iudicat, & de seipso non: quia non potest habere actum reflexum. Dicitur autem homo nouus, quia iudicare per rationem, & sequi illam in appetendo non accidit hominibus à principio seculi, sed Christus adueniens reformauit omnia, & reduxit hominem ad sequendum regulam rationis in omnibus. Et ideo per eius aduentum homines inceperunt esse noui.

Ideo dixit Apostolus induite nouum hominem: quod per Christi fidem, & mores, quos introduxit, dicit in nobis fieri. Ad Coloss. 3. Spoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum: eum, qui renouatur in agnitione Dei. Dicitur etiam nouus homo respectu cuiuslibet nostrum: quia homo non incipit operari secundum rationem à principio ætatis: quia tunc non sequitur rationem, sed passionem, idest Ethi. cap. 3. scilicet. Non est proprius auditor politicæ iuuenis passionum secutor existens. Cum autem homo peruenit ad ætatem robustiorem, secundum rationem potest operari: quia tunc magis cognoscit singula, & sic potest cohibere passionem. Ex his autem ap-

A parét, quòd homo potest operari cõtra naturam, eo quòd, quilibet homo est quasi duo homines. Bestiæ autem non possunt operari contra naturam, quia habent vnicũ principium operandi, & sic nõ potest esse peccatum in bestijs, sicut in hominibus.

Duplici ter accipi tur bestia litas.

Dicendum tamen, quod ista bestialitas, prout est conditio bestiarum differt in specie, vel in genere ab humano vitio. Quia sicut homo, & bestia differunt, ita & proprietates hominis, & bestiæ. De hac bestialitate ad nos nihil attinet, quia in moralibus de bestijs nullus sermo est, sed solum de hominibus. Isti etiam bestialitati non opponitur virtus heroica, quia virtus, & vitium circa idem sunt, sed bestia virtutem nullam habet 7. Ethi. cap. 1. ergo non habet virtutem heroicam, nec habere potest. Et sic non opponitur bestialitati heroica virtus.

B Alio modo accipitur bestialitas pro similitudine hominis ad bestiam. Hoc autem potest esse in duobus, scilicet in genere appetibilium, ita quod appetat illa delectabilia, quæ bestijs secundum naturam competunt, & non hominibus, vel in magnitudine, scilicet, quod appetat eadem delectabilia, quæ homines, et tamen in maiori quantitate, quam homines appetere solent, sicut bestiæ appetunt, vt dicitur septimo. Ethic. cap. 9. Et tunc bestialitas homini competit. Et est quædam superabundans malitia. Huic autem opponitur virtus heroica, quia sicut virtus heroica est diuina, & est quoddam bonum superexcellens, ita & bestialitas est quædam malitia superexcedens malitiam humanam. Et vocatur bestialitas, quia non est talis malitia, qualis hominum: sed qualis est conditio bestiarum. De ista bestialitate dicendum, quod differt in specie ab

C humana malitia: quia interdum differt ab ea in obiecto, vt quando est circa delectabilia, quæ differunt genere à delectabilibus humanis. 7. Ethic. cap. 7. & 9. & tamen quæcunque habitus differunt per obiectum, differunt saltem specie. Aliquando autem differunt in sola magnitudine: & tamen etiam tunc differunt in specie: quia appetere delectabilia in tanta quantitate excedit conditionem humanam, ideo non pertinet ad malitiam humanam taliter appetere, sed necesse est, quòd differant sicut malitiæ diuersarum specierum. Nam sicut si bestiæ possent peccare, differrent peccata earum in specie à peccatis humanis propter differentiam specificam hominis, & bestiæ, & principiorum operatiuorum in vtrasque, ita & nunc, cum homo habuerit malitiam talem, sicut bestia differt illa à malitia, quam habet, secundum quod homo. Et hęc est,

D quod supra probatum fuit. Et non solum differunt specie bestialitas, & malitia humana, sed etiam genere: quia 7. Ethic. cap. 1. dicitur de bestialitate: Hoc autem quoddam alterum genus malitiæ, idest differt bestialitas in genere malitiæ à malitia humana. Et apparet hoc: quia magis differt vitium bestiale ab humano, quam vnum humanum ab altero. Et tamen differt vnum vitium humanum ab altero in specie, sicut intemperantia ab auaritia: ergo bestialitas, & humana malitia differunt plus quam specie, scilicet in genere.

Ad primum argu.

Ad primum in contrarium dicendum, quòd bestialitas, & malitia humana aliquando differunt obiecto, & aliquando magnitudine. 7. Ethic. c. 9. Quando obiecto differunt, manifesta est differentia earum in specie, vel genere. Quando etiam differunt magnitudine, differunt etiam

E specie: quia non differunt sola magnitudine manente intra terminos eiusdem speciei, scilicet humanæ, sicut vna intemperantia est maior altera. Et tamen non differunt specie: quia ambæ sunt per excessum supra rectam rationem: qui tamen excessus competit naturæ humanæ. Bestialitas autem excedit in magnitudine, quæ competit naturæ humanæ, vt dicitur 7. Ethic. cap. 7. Habere quidem singula horum extra terminos est malitia, quemadmodum bestialitas, idest, Bestialitas est extra terminos naturæ humanæ appetitus illarum rerum, circa quas est bestialitas, est in quadam magnitudine, quæ excedit terminos humani desiderij. Cum autem dicitur de differentia in potentijs, dicendum, quòd si acciperetur bestialitas pro conditione bestiæ, differret propter potentia ab illis potentijs, in quibus est humana malitia, sicut differunt potentia humana, & bestialis. Accipitur tamen bestiali-

tas pro similitudine hominis ad bestiam: & sic sunt bestialitas, & malitia humana in eadem potentia numero: ideo non differunt ex potentijs.

Ad secundum arg. Ad secundum patet per nunc dicta, scilicet quod magnitudo intra terminos eiusdem speciei non facit differre specie. Et tamen magnitudo extra terminos speciei differre facit. Et sic est in bestialitate, & malitia humana: vt dictum est nunc.

Ad tertium arg. Ad tertium dicendum, quod differre per excellentiam, potest esse differentia in specie aliquando, & aliquando non. Nam excellentia magnitudinem dicit: & tamen ista magnitudo est aliquando in aliquo æquiuocè, vel analogè, sicut bonitas Dei, & hominis. Vnde excellentia est inter bonitatem diuinam, & humanam. Et tamen differunt plusquam specie. Aliquando autem excellentia est in aliquo, quod habetur vniuocè inter excellens, & excessum. Et tunc excellentia non facit differre specie: sicut si comparentur duo in excellentia albedinis. Inter bestialitatem autem, & malitiam humanam est primus modus: quia comparantur in aliquo, quod æquiuocè habetur inter eam. s. inesse malitiam: quia non sunt idem genus malitiæ.

Ad quartum arg. Ad quartum dicendum, quod admiratio fit propter aliquam magnitudinem, vel potius propter rem insolitam. Potest autem res insolita esse eiusdem speciei cum eis, quæ communiter habentur: sed differt sola magnitudine: quia in tanta magnitudine non consueuit res illa haberi. Sicut admiramur si viderimus aliquem hominem maioris roboris, quam vnquam viderimus ante hoc. Nam tunc sola magnitudine differt in id, de quo admiramur. Aliquando autem specie differt: Et si id, quod videtur, sit quoddam animal alterius speciei, quàm quę apud nos habentur. Nā tunc est istud magis insolitum, & de eo admiramur. Ita est de bestialitate, & heroica virtute. Nam cum aliquem tam excellentem viderimus, quod non solum excellat alios, vt homo, sed etiam perueniat ad statū, in quo videatur habere virtutes, vt Deus, admiramur eum tanquam de re pertinente ad alteram speciem: velut si quis aliquod genus nouæ artis, vel scientiæ introduceret. Sic etiam de bestialitate. Nam bestiales admiramur tanquam in extremo malos, scilicet extra terminos humanæ malitiæ. 7. Ethi. & c. 7. & sic tanquam habeant malitiam alterius speciei eos admiramur.

De bestialitate circa quæ sit. *Quæst. CCX.*

Quæritur de bestialitate circa quæ sit. Dicendum, quod bestialitas genus quoddam malitiæ est, distinctum ab humana malitia, vt dicitur 7. Ethi. c. 1. Et ideo determinat sibi genus, vel genera multa obiectorum, circa quæ sit. Quia bestialitas non est vnicum vitium solum, sed multa, sicut malitia humana non est vnicus habitus malus, sed multi. Differt autem bestialitas ab humana malitia, & per hoc videri potest circa quid est. Differt enim dupliciter, genere, & magnitudine 7. Ethi. c. 9. Aliquando est bestialitas circa obiecta, quæ differunt genere, vel specie ab obiectis malitię humanæ. Aliquādo autem sola magnitudine. i. obiectum malitię humanę, & bestialitatis est idem, & tamen bestialitas accipit illud, vt in magnitudine excessiua.

Humana malitia, & bestialitas differunt dupliciter.

De primo dicendum, quod bestialitas contingit fieri circa quatuor genera virtutis, & malitiæ humanæ, scilicet, circa prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & mansuetudinem. Nam licet bestialitas communiter dicatur circa delectationes, tamē his quatuor inueniri potest, sicut dicitur 7. Ethi. c. 7. Omnis. n. superabundās malitia, & insipientia, & timiditas, & intemperantia, & crudelitas: hæc est quidem bestialitas. i. in his homo vocatur bestialis. De prudentia patet, quia ad omnem virtutem requiritur cum non sit virtus moralis sine prudentia. 6. Ethi. circa finem. Est autem prudentia habitus iudicatiuus, & consiliatiuus cum recta ratione circa ea, quæ ad totam vitam pertinent. 6. Ethi. Circa hoc contingit fieri hominē imprudentem errando a rectitudine rationis, quia difficile est in omnibus benè consiliari, & rectè iudicare. Et ista est imprudentia, quæ est vitium humanum. Insipientia tamen est, si aliquis omnino ignoret ea, quæ pertinent ad

F humanam vitam, non quidem per solam inexperientiam, sed propter habere dispositionem contrariam ad malè iudicandum, & ignorantem esse humanorum agibilium. Nam istud non vocatur imprudentia, sed quædam insipientia, quæ est extra conditionem naturæ humanæ, & non inuenitur, nisi in hominibus, qui multum recedunt ab humana perfectione, sicut in quibusdam barbaris sic dicitur 7. Ethi. c. 7. scilicet. Et insipientium. Hi quidem ex natura irrationales, & solum sensu viuentes bestiales quemadmodum genera barbarorum. Et sic differt secundum speciem ista ignorantia ab imprudentia humana: quoniam videntur differre ex principijs, scilicet, quia homines tam prudentes, quàm imprudentes per intellectum iudicant: sed hi quidem rectè, hi autem non. Bestiæ autem solo sensu iudicant. Ideo etiam si fieret ab homine, & a

G bestia apprehensio, vel iudicium de eadem re differt in specie propter diuersa principia. Sic autem & barbari quidam solo sensu iudicant, sicut bestiæ, velut si non haberent potentiam rationalem. Ideo insipientia eorum circa agibilia differt saltem specie ab imprudentia hominum, qui non rectè iudicant de agibilibus, tanquam sint in diuersis potentijs. Et non differunt solum vt imprudentia maior, & minor: sicut quidam homo magis errat per intellectum circa agibilia, quàm alius. Quod etiam in speculatiuis sit: Ibi autem sola magnitudine imprudentia differt, quia ambo secundum intellectum iudicant de eodem genere rei, scilicet: De humano agibili, & ambo errant, sed vnus plus, alius minus. Barbari autem per solum sensum iudicant.

Ideo etiam si interdum bene iudicarent, differret iudi-

H cium eorum à nostro in specie, & ita etiam quando errāt, quia per aliud principium errant, quàm nos. Circa timiditatem etiam est bestialitas, quia quidam superabundanter timent omnia, & talia quidem, quæ à nullo timenda sunt. Et hoc secundum conditionem bestiarum: sicut illi, qui timent mures, & similia. Sic dicitur 7. Ethi. cap. 7. Hic quidem natura talis, qualis timere omnia, & si sonum faciat mus secundum bestialem timiditatem timet. Hic autem mustelam timuit propter ægritudinem. Ista est timiditas specie differens ab humana: quia timor est hominis de terribilibus, & alicui plus, & alicui minus secundum variam dispositionem naturæ, & consuetudinem. Timere tamen omnia non est humanum, sed extra speciem humanam: sicut ad bruta pertinet, quæ ad omnia visa timore conueniuntur. Et hoc innuitur, cum dicitur: Hic

Bestialitas est circa timiditatem.

I quidem natura talis, qualis timere omnia secundum bestialem timiditatem. q. d. Non competit hoc humanæ timiditati, sed bestiali. Circa intemperantiam etiam bestialitas est, vt quia alicui sunt delectabilia in tactu, & gustu, ea, quæ non sunt delectabilia secundum speciem humanam. Nam in vtroque illorum, idest, gustu, & tactu, sunt homini, & bestijs diuersa delectabilia. Alij enim cibi sunt hominum, & alij bestiarum. Si quis desideret bestiarum cibos, vt herbas, vel carnes crudas, & similia bestialis est: quia talia non sunt homini delectabilia. Sic dicitur 7. Ethi. cap. 7. Dico autem bestiales, puta eum hominem, quem dicunt prægnantes recidentem in pueros deuorare: vel quibus gaudere aiunt quosdam siluestrium circa pontum. Hos quidem crudis, hos autem hominum carnibus, hos autem pueros commodare adinuicem in

Bestialitas est circa intemperantiā.

K conuiuium: omnia hæc bestialia sunt. Nam desiderare comedere fętus adhuc existentes in vteris matrum, & ad hoc recidere ventres earum, vt inde fętus extrahatur, nō est humanum delectabile: carnibus etiam crudis vesci humanum non est. Quia repugnat complexioni humanę, quę est in medio temperamenti comedere carnes crudas. Nam non posset eas digerire: Ad bestias autem, quæ habent extremum in complexione, & sunt voraces, & magnæ digestionis competit hoc: homini autem, cui natura dedit potestatem ad disponendum cibos vt sibi essent conuenientes coquendo, & assando, & alijs modis, dedit complexionem mediam, cui competerent cibi sic, sic medio modo dispositi. Animalibus autem ceteris natura non dederat posse disponere cibos assando, & coquendo, ideo dedit illis complexionem, cui competeret crudis carnibus vesci. Velle ergo carnes crudas vesci nō est humanū delectabile.

ctabile, sed bestiale. Quod etiam dicit quosdam humanis carnibus vesci bestiale valde est: quia natura non inclinat ad tale delectabile. Nam videmus plurimum ceteris animalibus, quę carnes vorant, etiam si valde voracia sint, tamen non competit comedere carnes animalium speciei suę, sed illas horrent, aliorum autem animalium carnes vorant. Magis ergo hominibus horridum est speciei suę carnibus vesci. Nam si natura homini desiderium ad vescendum humanis carnibus tribuisset, etiam desiderium homines occidendi: vt sic eorum carnibus vescerentur, quod aliter fieri non posset: & sic natura humana inclinaret ad seipsam destruendam, quod falsum est.

Est autem adhuc inhumanius, quod ibi dicitur barbaros commodare adinuicem pueros ad conuiuium, idest, quod vnus commodabat alteri filium suum ad faciendum conuiuium solemne occidendo illum, & rursum ipse postulabat ab alio filiū commodatum ad conuiuium, cum ipse conuiuium aliquod pararet solemniter. Sicut qui carnes electas, aut cibos optimos peterent pro aliquo conuiuio.

Dicit etiam, quod quidam sacrificauit matrem, & comedit epar conserui sui, idest, socij sui. Alios etiam dicit delectari in corrosionibus vnguium, & euulsione pilorū, & comestione carbonum, & terrę. Nihil tamen istorum est humanum delectabile, sed omnia bestialia. Hęc autem in gustu sunt. In tactu quoque, idest, circa venerea, contingit fieri aliquos bestiales. Nam cuilibet animali naturaliter est determinatus coitus ad femellam suę speciei nec aliter regulariter coeunt, licet humana industria coniunxit animalia diuersarum specierum faciendo ea simul coire, vt inde proles aequiuoca nasceretur. Quod

C Deus detestatur Leuit. 19. cap. Ita ergo hominibus ad mulierum coitus determinatus est, extra hunc quidquid fuerit, bestiale est. Sic dicitur 7. Ethic. capit. 7. quod desideria venereorum ad masculos bestialia sunt; quia hoc non est ex appetitu naturae, sed ex aliquo errore, de quo dicetur infra quaest. 214. Et adhuc videntur magis bestialia desideria coitus ad pecora: non quidem, quod sit maioris criminis, aut minoris, quia de hoc nunc nihil asseritur: sed quod sit magis proprie bestiale inclinari ad pecora, quę bestia ad bestiam inclinetur.

Bestialitas circa venerea.

Si ergo pariter homo ad bestiam inclinetur, bestialis est: quia est id, quod bestia agit. Et tamen non tetigit Arist. quidquid de coitu istos forsitan, vt non infirmaret naturam. Hoc modo circa tactum bestiales homines fiunt.

D Circa mansuetudinem etiam bestialitas contingit: Est enim mansuetudo circa iram 4. Ethic. cap. de mansuetudine. In ira autem homo est valde temperatus in comparatione ad alia animalia. Nam complexio sua est media: ideo omnes inclinationes suę sunt mediae, & temperatae. Non enim inclinatur nimis ad aliquid. Vnde minus habet de ira, quam bestię: ideo vocatur homo animal naturaliter mansuetum, non quidem, quod nullam iram habeat, sed quia secundum exigentiam corporis sui, & prudentiae ad sciendum inferre vindictam, vel ad posse nocere nullum animal est tam paucae irae. Bestiae autem habēt magnam iram propter ferocitates animi, & excessiuitates complexionum. Ideo dicitur Sapientiae 7. capit. quod dispiciens nous iras bestiarum quasi dicat, quod irae bestiarum valde magnae sunt. Et istae irae transeunt in crudelitatem. Quia nihil miserentur, sed etiam sine commotione irae omnia lacerant, & destruunt, & in hoc gaudent.

Bestialitas circa mansuetudinem.

E Homini autem, quia pauca ira naturaliter competit, non conuenit crudelitas: bestijs autem conuenit. Si quis ergo transit in crudelitatem, ita vt delectetur in poenis hominum, bestialis est: quia crudelitas bestiarum est, & non hominum. Et ad hoc pertinet quod dicitur 7. Ethic. cap. 7. quosdam rescindere pregnantes, & extrahere fętus de vtero. Nam velle comedere fętus existentes in vtero, est bestialitas circa intemperantiam. Non horrere tamen aperire vteros pregnantium ad crudelitatem pertinet. Sic fecit Nero aperiens vterum matris suę, vt videret locum in quo fuit in vtero. Et cum videret matrem lacerari, nullas lachrymas fudit, nec leui misericordia motus est, sed tanquam nihil aliud diceret iudicare potuit de pulchritudine eius dicens: Verè pulchra fuit, vt ait Boetius de Conso-

A latione, lib. 2. Metro. 6. Sic etiam de filijs, de quibus dicitur septimo Ethico. quod pueros, idest, filios suos mutuo commodat ad conuiuia faciēdū de carnibus eorum, quia nulla misericordia mouentur super filijs suis. Sic etiam dicit ibi quendam sacrificasse matrem suam, idest, immolasse eam super altare, sicut pecora immolabantur, & alius comedit epar conserui sui, occidit, vt comederet epar, in quibus potius est bestialis crudelitas, quam intemperantia, licet vtrunq; sit simul.

Circa alia autem genera vitiorum, & virtutum non contingit fieri bestialem, vt circa liberalitatem, magnificentiam, magnanimitatem, philotimiam, eutrapeliam, veritatem, & iustitiam, & reliquas: quia in his non contingit fieri in hominibus aliquas inordinationes excedentes humanam virtutem, vt bestiales dicantur: etiam quia bestiae

B in materijs illarum virtutum, & vitiorum non communicant nobiscum, sicut in praedictis.

Alius modus, quo fit bestialitas, est per magnitudinem circa ea, in quibus solemus delectari vt homines. Nam si quis peccat in illis excedendo plus quam humanae naturae conuenit, bestialis est. Natura enim humana, quia secundum se est in medietate temperamenti respectu aliorum animalium oportet, quod conseruetur per ea, quae consistunt temperatè. Excessus ergo in quibuslibet rebus destruunt complexionem humanam. Sic enim Aristot. dicit libro Problematum, parte prima, in principio. Propter quod excessus, & defectus aegritudinem, idest excessus in delectabilibus causat aegritudinem, & etiam defectus, scilicet, quando non sumitur quantum naturae opus est, & redditur causa, quia natura, vel complexio humana consistit

C in medio, & corrumpitur ab extremis. Repugnat ergo complexioni humanae appetere nimium de aliqua re, sed temperatè. Si quis ergo circa delectabilia, quae propria homini sunt in cibo, & potu, & venereis excesserit immoderate, non erit malus, sed bestialis, quia malus excedit ad rectam rationem, non tamen excedit ad humanam inclinationem. Qui autem excedit humanam inclinationem plus quam malus est, & bestialis efficitur, quia bestiae prosequuntur magnitudinem excessiuam in delectabilibus, siue in cibo, siue in venereis. Iste modus bestialitatis minor est, quam praecedentes: quia minor est differentia in magnitudine, quam in obiecto, licet vtraque in praesenti sit differentia saltem in specie ab humana malitia.

D *Ex quibus causis bestialitas causetur in hominibus.*

Quaest. CCXI.

QVaeritur ex quibus causis bestialitas causetur in hominibus?

Dicendum, quod cum bestialitas sit conditio bestiarum, & non sit hominum naturale habere conditionem bestiae, sed potius contra naturam, si aliquando acciderit, necesse est prouenire ex aliqua causa speciali: ideo Aristo. 7. Ethic. de malitia humana, & incontinentia causam non quaerit, quia istae duae peruersitates non excedunt conditionem naturae, sed aliquo modo sunt naturales. Nam appetitus ad ea, quae conueniunt homini inest secundum naturam aliter: mensura autem pro appetibili determinatur a ratione. Et ideo excedere rationem est malitia

E humana, vel incontinentia circa delectabilia. Si tamen iste excessus non sit tantus, quod excedat naturae proportionem, quae consistit in medio temperamenti, erit humanus error, quia erratur in eo, quod natura bene se habens appetere potest. Ideo circa hoc causa petenda est, quare quis malus sit: quia constat eum malum esse propter sequi naturale desiderium, & non regulare illum secundum rationem.

Si quis tamen appetat delectabilia bestialia differentia genere ab humano delectabili. 7. Ethic. cap. 9. vel appetat delectabilia humana in maiori quantitate, quam competat naturae, non prouenit ex naturae inclinatione, & errore rationis non regulando desiderium naturale, sed ex aliqua alia causa non naturali: ideo pro bestialitate causae petendae sunt. Est autem dicendum, quod tres sunt causae bestialitatis, aut aliquae ex eis, vt patet 7. Ethic. c. 15.

Passio-

F passiones, siue ægritudines, & prauæ consuetudines, & peruersæ naturæ.

Tres sunt causæ bestialitatis. Prima est in passionibus, quæ non vocantur simpliciter passiones, sed potius ægritudines, vel passiones ægritudinales. Nam passiones hominis naturales sunt, vt concupiscentia, & ira, & aliæ, quæ tamen non sunt ægritudines, quia non disponunt hominem contra naturæ conditionem. Passiones autem, quæ simul sunt ægritudines, alterant naturæ statum, sicut amentia, furor, mania, & similes. Nam priuant vsum rationis. Velut si esset homo solum pecus, & in talibus sequuntur desideria bestialia, & operationes. Et hoc, quia ratio non mouet in eis quod agit. Et potest talis passio causare bestialitatem secundum modos positos præced. q. f. quantum ad imprudentiam. Quia cum illi habeant passiones tollentes omnem vsum rationis, fiet operatio totaliter inordinata propter
G defectum principij regulatiui; & non erit aliquod malum quantumcunque graue, quod homo appetere, aut facere non possit, cum nihil sit, quod eum cohibeat, quia sola ratio est, quæ illicitos motus cohibet, qua non existente, nihil est, quod fieri non possit, aut appeti de malo. Etiam pertinere potest ad timiditatem: quia non existente ratione, quæ iudicet verum, poterit apparere esse terribile, quod non est terribile. Et maxime fit hoc, quia in talibus passionibus indisponuntur cerebrum, & instrumenta organa specierum. Vnde conceptiones per illas species fiunt multum differentes a veris, & potest videri aliquid maxime esse timendum, quod nihil omnino est.

Circa intemperantiam etiam per hunc modum fit bestialitas: quia deficiente vsu rationis, poterit iudicari aliquid esse valde delectabile, quod tamen nullo modo est
H delectabile. & aliquid esse triste, quod iucundum est. Et sic incidet homo in delectabilia bestialia, quæ naturæ desiderium est secundum conditionem ipsius. Necesse est ergo, quod cum alicuius natura fuerit alterata in delectationibus, quod desideria deteriora efficiantur. Et sic incidet homo in id, quod est infra se, scilicet, in bestiale delectabile ... & aliquando tanta fit peruersitas ex his passionibus, quod aliquid appetat homo, quod non est etiam delectabile bestijs, sicut dicitur 7. Ethic. cap. 7. de illo, qui terram comedit, & carbones. Nam etiam bestiæ non delectantur in his. Illud autem non prouenit ex alteratione naturæ, sed ex alteratione apprehensionis. Nam si fieret ex naturæ mutatione: declinaret homo ad aliqua delectabilia, quæ sunt aliquo modo delectabilia, sicut sunt bestialia
I delectabilia. Nam bestijs illa naturalia sunt, quia eis conueniunt. Ita ergo posset homo alterari a sua naturali complexione ad alteram, in quo statu non essent sibi verè conuenientia delectabilia humana, sed alia. Sicut bestijs non solum sunt grata delectabilia humana, sed etiam nec conueniunt eis ad naturæ eorum conseruationem, scilicet ... quo non conuenit comedere carnes coctas ad conseruationem suam ita & homini alterato ad aliam complexionem non naturalem, esset aliquid vere conueniens secundum illam complexionem ad conseruandum eum in alia, si ibi conseruandus esset, & illa erunt ei delectabilia, quod tamen nullo modo est delectabile, nulli potest esse delectabile.

Delectatio in gustu est propter aliquod genus saporis: vbi autem nullus sapor inuenitur, delectatio esse nulla potest. Maxime, quia delectatio gustus est in eis, quæ possunt
K sumi in cibo, & potu ad conseruationem naturæ. Illud autem, quod nullo modo potest nutrire, non potest esse cibus, nec habere delectationem secundum gustum. Sic autem est de carbonibus, & terra: quia non nutriunt. Nulli ergo possunt esse delectabilia. Quod ergo aliquibus bestialiter dispositis sint delectabilia ista, non est quia realiter, quod eis sint delectabilia, aut conuenientia, sed solum fit per apprehensionem, scilicet: quia corrupta phantasia per alterationem non naturalem fiunt apprehensiones multum diuersæ ab eo, quod conueniens est.

Quo efficiuntur hoës bestiales circa crudelitatem Circa crudelitatem etiam efficiuntur homines hoc modo bestiales: quia existentes in talibus passionibus crudelia exercent. Et hoc, quia videntur eis illa tanquam bona, & delectabilia: quia propter defectum rationis non iudicant de malo, quod faciunt, nec miserentur, vel propter

apprehensionem phantasiæ turbatæ, illa eis bona videntur. Sic dicitur 7. Ethic. cap. 7. ... His autem propter ægritudines, & maniam quemadmodum matrem sacrificans, & ... comedens conserui opus. Sic etiam dicitur de Hercule furente, quod filios occiderit, vt ait Seneca in tragœdia, quæ dicitur Hercules furens.

Secunda causa est propter consuetudines prauas. Quia consuetudo est altera natura, 7. Ethic. de fine 8. Ethic. ... sicut homini cuilibet animali a natura determinatur delectabile, ita & consuetudo naturæ vim habens determinat hominem ad quodcunque genus delectabilium fuerit assuetus, & etiam ad magnitudinem delectabilium inhumanorum, quæ non conueniunt naturæ humanæ. Sic dicitur septimo Ethic. cap. 7. His autem ex consuetudine, puta pilorum euulsiones, & vnguium corrosiones adhuc autem carbonum & terræ, idest. Quidam fiunt bestiales propter consuetudinem, & assuefiunt ad euellendum pilos, scilicet, vt mordeant carnem suam, & pilos dentibus euellant, & in hoc delectantur, & si quis eos cohibuerit, tristantur, velut in contrarium naturæ suæ eos mouens. Alij etiam gaudent rodendo vngues, & mordendo manus, & alia membra, quod sola assuetudo facit. Illi etiam interdum gaudent comedendo terram, & carbones, aut inueniunt aliquam delectationem vere in hoc experiuntur. Quia non videtur possibile hoc alicui corpori, potissime humano conuenire, sed quia assuefacti sunt, gaudent, mouente eos ad hoc impressione quadam relicta ex assuetudine; sicut etiam mouet per formam impressam. Hoc autem maxime fit, quando assuetudo ista fit
H ex pueritia. Omnia enim, quæ sunt a pueritia, faciunt fortissimam impressionem, siue quantum ad intellectum siue mores, siue naturam.

De intellectu patet, quia ea, quæ ingenijs paruulorum imprimuntur, semper manent, sicut dicit Augustinus primo de ciuitate Dei, quod pueri Romanorum in pueritia Virgilij libros addiscebant, vt velut egregium poetam a teneris imbibitum annis non posset facile abolere.

De moribus patet; quia quos mores quis susceperit a puericia, tenuit factus adultus. Et ob hoc recta disciplina in moralibus est, pueros assuefacere confestim ... a parua ætate ad recte tristandum, & recte gaudendum, vt dicitur 2. Ethic. ... non parum differt ex iuuene consuescere, sed multum, magis autem omne, idest, non modicum refert, sed multum, magis autem omne, idest, potius totum, s. bonum hominis est in assuescere ad bonum a parua ætate.

De natura patet; quia delectabilia, & tristabilia sunt cuilibet animali secundum conuenientiam ad naturam suam. Si tamen assuescat a parua ætate ad delectabilia illa, quæ non sunt sibi naturalia, appetet postea illa tanquam naturalia. Et sic est in assuetis ad comedendum carnes crudas, vel aliquid simile, quod ad bestias pertinet. Dicuntur ethnici ... appetitus hominum, quasi naturalis, & delectabile naturale. Sic dicitur 7. Ethicor. cap. 7. His autem ex consuetudine accidunt, puta assuefactis ex pueris, idest, a pueritia.

Tertia causa est propter peruersas naturas, idest, quando complexio, & dispositio tota corporis humani a natiuitate sua est multum peruersa. Quod contingit ex errore naturæ. Nam determinatus est homo secundum natu-
K ram ad certam figuram, & numerum certorum membrorum. Contingit tamen interdum per naturæ errorem monstra fieri in abundantia, vel defectu membrorum, aut in variatione figuræ, ita & circa complexionem, natura humana determinata est ad medium temperamenti respectu complexionum aliorum animalium, potest tamen per errorem naturæ accidere extremitas in complexione hominis, ita vt declinet ad conditionem complexionis alicuius bestiæ, licet non in totum; quia hoc esset impossibile. Et tunc erunt isti homini delectabilia eadem, quæ bestijs. Hoc autem potest fieri ex aliquo errore particulari naturæ, vel ex conditione regionis; quia patria est principium generationis. Ideo genitus consequitur aliquid de complexione patriæ. Et quia regiones quædam excedunt a temperamento in magnitudine caloris, & alio in alijs qualitatibus.

Con-

Complexio autem humana consistit in temperamento necesse est, quod in talibus regionibus corpora hominum declinent aliquo modo a temperamento naturalis complexionis, & sic disponuntur ad bestialitatem.

Quarta causa potest esse secundum Arist. ægritudo, & differt ista a prima, scilicet, a passione ægritudinali: quia illa est quandiu aliquis manet in passione, vt in amentia, vel mania, furore, & sic de alijs: quia tunc bestialiter agit. Ista quarta intelligitur cessante passione: quia cessantibus talibus passionibus relinquuntur interdum quædam dispositiones, secundum quas inclinatur homo ad delectabilia bestialia, vel contra naturam. Et tamen tunc nulla passio est, nec ægritudo, sed dispositiones manent ex ægritudinali passione.

B

Alia differentia est: quia interdum causatur dispositio bestialis ex ægritudine, siue passione, ita quod non fuerit amentia, nec furor, aut aliquid tale, quod non solum ægritudinem, sed etiam passionem nominamus. Sed quæcunque alia ægritudo magna. Nam videmus in eis, qui sustinuerunt grauissimas ægritudines, & curati sunt manere dispositiones contrarias ad priorem statum, ita quod non delectantur iam in eis, in quibus primo delectabantur, nec eadem appetunt. Et hoc, quia alteratæ sunt dispositiones corporis. Ita interdum possunt per ægritudinem tantum alterari dispositiones naturales, quod perueniat homo ad aliquas dispositiones similes bestialibus, & appetat delectabilia bestialia, & istud erit causatum ex sola ægritudine, & manens post ægritudinem. Dicit autem Aristot. 7. Ethic. cap. 1. quod bestialitas accidit interdum propter orbitates, & coincidit cum tertia causa supra posita, scilicet, propter perniciosas naturas.

C

Dicitur enim orbitas defectus aliquis eorum, quæ naturaliter inesse debent. Sicut si quis a natiuitate careat oculis, vel manibus, aut altero organo, & hoc modo dicitur homo orbatus a natura, quando ex complexione naturali aufertur homini rectus vsus rationis, ita quod non sit possibile taliter existentem recte iudicare. Et sic dicit Arist. 1. Ethicor. quod fælicitas est possibilis omnibus non orbatis ad virtutem, idest, non carentibus naturaliter eis, quæ sunt necessaria ad vsum virtutis, cuius est ipse vsus rationis. Istud autem est vere prauitas naturæ: adeo ad eandem causam reducuntur.

D

An bestialitas sit deterior, quam malitia?

Quæst. C C X I I.

Quæritur vlterius circa bestialitatem, an sit deterior quam malitia?

Aliqui dicunt, quod sic, quia sicut heroica virtus excedit humanam virtutem, ita necesse est bestialitatem, quæ ei opponitur, excedere humanum vitium.

Item, quia dicitur 7. Ethic. c. 1. quod super excedentes in malitia infamamus, & bestiales vocamus.

Item, quia 7. Ethico. c. 9. dicitur, quod delectabilia bestialia differunt genere, & magnitudine a delectabilibus humanis. Et tamen peccatum intemperantiæ est, quando quis excedit rectam rationem circa delectabile: ergo quanto magis excesserit in magnitudine, tanto erit maius vitium, & sic erit bestialitas maior.

E

Item 7. Ethic. c. 7. dicitur quod bestialitas est extra terminos malitiæ, sed malitia est peccatum, quia est extra terminos rationis: bestialitas autem est etiam supra terminos malitiæ: ergo magis est extra terminos rationis, & sic erit deterior.

Dicendum, quod vt dicitur 7. Ethic. cap. 1. tria sunt fugienda in moribus, s. incontinentia, malitia, & bestialitas.

De incontinentia dicendum est, quod est minor, quam malitia: nam incontinens non vocatur malus, quia non agit malum ex electione, sed ex passione, intemperatus autem ex electione, & habitu. Etiam incontinens rectam rationem habet, licet adueniente passione offuscatur: intemperatus autem corruptum habet id, quod optimum est. s. iudicium rationis. 7. Ethic. cap. 9. ideo peior est malitia, quam incontinentia.

De malitia, & bestialitate dicendum, quod vel bestiali-

A

tas accipitur pro conditione bestiæ, vel pro similitudine hominis ad bestiam. Si primo modo deterior est malitia, quam bestialitas: quia bestiæ vitium nullum habent, vt ostensum est supra q. 205. & bestias non dicimus temperatas, nec intemperatas, quia non excedunt conditionem naturæ suæ, nisi forte secundum similitudinem comparando vnam bestiam ad alteram, quia quædam sunt voratiores alijs, & crudeliores. Et sic quantum ad omnem modum bestialitatis, & maxime in excessu delectationum quæ pertinent ad temperantiam.

Item, quia bestiæ rationem non habent, ideo non potest corrumpi in eis principium operationum, sicut in homine corrumpitur iudicium, & totum malum hominis in peruersitate rationis.

B

Item comparare malitiam ad bestialitatem est, sicut comparare inanimata ad animata in malitia. Nam inanimata non possunt dici habere malitiam, vel malum facere: animata autem malum facere possunt, eo quod inanimata non habent principium ad volendum malum, aut faciendum. Animata autem habent illud. Sic de homine respectu bestiarum: quia bestia non habet rationem, a qua operatio dicitur bona, vel mala, non dicitur, quod innocentior est prauitas non habentis principium, idest, non habentis intellectum: intellectus enim principium est.

Item comparare bestiam ad hominem, est sicut comparare iniustitiam ad hominem iniustum. Nam deterior est homo iniustus, quia iniustus habet intellectum, & potest bene, vel male agere. Ideo vituperabilis est, cum male egerit. Iniustitia autem non habet intellectum: quia ipsa est quidam habitus, & non est in potestate sua bene, aut male facere: immo ipsa iniustitia est determinata naturaliter ad malum, quia necesse est eam inclinare ad malum, sicut iustitia naturaliter ad bonum inclinat. Licet ergo homo iniustus sit iniustus per iniustitiam, deterior tamen est iniustus, quam iniustitia.

C

Item deterior dicitur, qui plura mala facit, & tamen homo malus faciet decies millies plura mala, quam bestia: ideo deterior est, quam bestia. Hæc omnia ponit Arist. 7. Ethi. c. 9. Ideo concludit ibi, quod bestialitas est terribilior, quam malitia, & tamen malitia est deterior, quam bestialitas. Dicitur autem terribilior, quia ex genere suo est ad aliqua peiora, & magis inordinata, quam sit malitia, & quando coincidit in genere obiecti cum malitia, est ad maiora mala bestialitas, quam malitia. Ex parte tamen principij bestialitas perdit rationem mali, quia non est a ratione, a qua est bonum, & malum in operatione. Si autem accipiatur bestialitas pro similitudine hominis ad bestiam, dicendum, quod est deterior valde bestialitas, quam malitia, sicut probant argumenta facta in principio q. quæ vera sunt, & patet magis, quia maior pœna datur pro maiori vitio, & tamen tam Deus, quam leges humanæ infligunt grauiorem pœnam pro peccato bestiali, vt pro sodomitico per intemperantiam, quæ est humana malitia, ergo deterior est.

D

Item bestialitas reperitur in coitu, vt patet 7. Ethic. c. 7. & nos vocamus illud vitium contra naturam. Et dicitur esse deterius quolibet alio coitu, vt dicit August. in lib. de Adulterinis coniugijs, & lib. 1. contra Iouinianum, & habetur 32. quæst. 7. cap. Adulterij, & cap. Vsus naturalis. Erit ergo bestialitas deterior, quam malitia.

E

Dicendum tamen, quod ad hoc considerandum est malitiam, & bestialitatem posse comparari vnivoce, scilicet, quod bestialitas in illo genere, in quo est, comparetur ad malitiam, quæ est circa illud genus. Nam 7. Ethic. cap. 7. dicitur, quod bestialitas sit circa prudentiam, fortitudinem, temperantiam, & mansuetudinem, cum dicitur. Omnis superabundans malitia, & insipientia, & timiditas, & intemperantia, & crudelitas bestiales, idest, sunt bestiales.

Poterit ergo comparari ista bestialitas ad malitiam humanam huius generis. s. imprudentiam, timiditatem, intemperantiam, & iracundiam. Alio modo, quod comparetur generaliter bestialitas ad malitiam. Si secundo modo potest intelligi, quod absolute loquendo peior sit in homine bestialitas, quam malitia. Et tamen aliqua malitia humana esse poterit, quæ sit peior omnibus bestialitatibus

tibus

tibus, sicut potest accidere circa diuinam blasphemiam, et idolatriam, in quibus possunt excogitari peccata infinitæ F
grauitatis. Maxime, quia peccata ista cum sint contra Deum videntur deteriora, quam peccata bestialia, quia illa sunt contra proximum, vel sunt quædam præuaricatio ordinis ipsius naturæ. Qui ordo, licet a Deo sit, non tamen ita directè militat contra Deum præuaricatio eius sicut idolatria, vel blasphemia.

Si autem primo modo, dicendum, quod in bestialitate aliquando manet homini ratio, per quam iudicare potest se malum agere, licet inclinationes sint ad malum bestiale, & aliquando non. Quando manet rationis vsus est deterior bestialitas, quam humana malitia. Et hoc modo intelliguntur omnia, quæ dicunt vitium contra naturam esse maximum aliorum, & grauius puniri. Si autem non
maneat vsus rationis, tunc vitium bestiale non reputatur. G
Quia sicut in bestia non est iniquitas, quia non habet intellectum, vt dicitur 7. Ethico. cap. 9. ita & qui non habet vsum rationis, non habet intellectum quantum ad hoc, quod possit ei prodesse. Ideo actus suus non dicetur bonus, nec malus.

Ex hoc patet, quod bestialitas inquantum prouenit ex peruersitate naturæ, & praua consuetudine, & præcedentibus ægritudinibus est deterior, quam malitia humana, & tamen in quantum prouenit ex ægritudinali passione, dum manet ipsa passio minus mala est, quam humana malitia. Isti sunt quatuor modi, ex quibus prouenit bestialitas 7. Ethic. cap. 7. vt declaratum est supra quæst. 210. & præcedenti quæst. & in tribus primis manet vsus rationis, licet maneant fortes inclinationes ad delectabile be-
stiale. Nam istæ non excusant peccatum, sicut incontinens habet fortes passiones, & tamen non excusatur, quin H
peccet, cum habeat vsum rationis: immo circa ipsam bestialitatem, dicuntur aliqui continentes, vel incontinentes. Qui enim superantur a bestiali desiderio incontinentes sunt, qui autem non superantur, continentes. Non tamen dicuntur simpliciter continentes, vel incontinentes bestialitatis. Sicut circa iram non dicitur aliquis simpliciter continens, vel incontinens, sed cum adiectione, scilicet, continentes, vel incontinentes iræ.

Circa concupiscentias autem delectationum, & circa tristitias dicitur simpliciter continens, vel incontinens. 7. Ethic. cap. 7. Qui vero habentes ægritudines passionales
scilicet, maniam, vel amentiam, quæ omnino auferunt vsum rationis, bestialia agunt, non vituperantur, sicut nec
ipsæ bestiæ: quia hominis existentis in tali statu non est I
bene, nec male operari: quia deficit in eo vsus rationis, a qua operatio bona, vel mala dicitur. In tribus tamen modis, quibus bestialitas peccatum est, vt diximus, vituperabilior est, qui per consuetudinem causatus est: quia ibi fuit principium omnino liberum. In prauis autem naturis, & in accidentibus sequentibus ex ægritudine non fuit libertas in causando talem dispositionem. Ideo minus culpabiles sunt, quanto minus liberi sunt.

Considerandum, quod licet his quatuor modis dicantur homines bestiales, propriè tamen bestiales sunt, qui propter perniciosas naturas sunt. Nam sicut bestia ex natura habet bestialitatem, ita isti ex natiuitate. Ideo Arist. istos vocat simpliciter bestiales septimo Ethic. cap. 7. Reliquos autem cum additione, scilicet, ex ægritudine, vel
consuetudine, aut in passione: ideo istos primos dicit es- K
se bestiales, alios autem dicit fieri bestiales quasi vnum sit naturale, & aliud accidentale, Cum ait: hi quidem bestiales, hi autem propter ægritudines fiunt, & maniam, & quemadmodum matrem sacrificantes. Hi autem ægritudinales, vel ex consuetudine, idest, illi primi sunt, quia non fiunt per aliquid, quod eis accidat, sed per naturam, hi autem fiunt per illa accidentia.

De vitio bestiali ad virum, quod dicitur Sodomiticum. Quæst. CCXIII.

Dicto in generali de vitio bestiali, quod introductum fuerat propter vitium sodomiticum, vel contra naturam, nunc ad illud redeundum est.

Considerandum autem, quod vitium contra naturam multis modis fiebat, scilicet, quinq; vt dictum est supra quæst. 188. & vnus illorum erat in coitu sodomitico. Et iste etiam multipliciter dicitur, sed nunc dicendum est de illo, qui est ad virum. Nam illud Arist. vocat bestiale specialiter, septimo Ethicor. capit. 7. Dicendum, quod illud vitium propriè contra naturam dicitur. Accidit tamen sibi vocari sodomiticum propter regionem, in qua illud prius legimus punitum, scilicet, in Sodoma. Gen. 19. cap. Nec solum ibi fuit, sed etiam in tota terra Chanaan erat, vt innuitur Leuit. 18. cap. vbi ponuntur omnia vitia carnis, & cum eis sodomiticum, & concluditur. Ne polluamini in his omnibus, quibus contaminatæ sunt gentes, quas ego eijciam ante conspectum vestrum. Et iterum dicitur: Omnes execrationes istas fecerunt accolæ terræ, qui fuerunt ante vos, & polluerunt eam. Deus tamen non deleuit totam terram Chanaan, quando deleuit Sodomam. Quia nondum erant completæ iniquitates eorum, sicut Sodomorum ad hoc, quod delerentur. Sicut dicitur Gen. 15. cap. Nec dum enim completę sunt iniquitates Amorrhæorum vsque ad præsens tempus. Dicitur hoc, quod Deus dixit Abrahæ: Peregrinum erit semen tuum in terra non sua quadringentis annis: generatione autem quarta reuertentur huc. Et ibi sequitur: Nec dum enim completæ sunt iniquitates Amorrhæorum, & est, quasi dicat: Non dabo semini tuo immediate terram istã sed post quadringentos annos. Quia si nunc darem, oportebit, quod delerem Chananæos, & hoc fieri non erat iustum, nisi propter iniquitates eorum, & tamen nondum sunt completæ iniquitates eorum, ita vt pro eis deleri debeant: ergo non dabo semini tuo terram hanc vsque ad quadringentos annos. His finitis peccata Amorrhæorum idest, omnium Chananæorum erant completa, & tunc Deus iussit occidi illos magnos, & paruulos, viros, & feminas, Deuterono. 20. cap. Et terra dicebatur clamare contra eos, & euomere illos, qui polluerant eam, Leuit. 18. cap. Nunc autem quando Sodomitæ puniti fuerunt, non erant completa peccata aliorum Chananæorum, ideo ipsi soli puniti sunt. Non solum sola ciuitas Sodomorum, sed etiam aliæ tres cum ea, Deuteronom. 29. cap. vbi nominantur Sodoma, & Gomorra, Adama, & Eboim. Quinta autem, scilicet, Segor, non fuit tunc subuersa ad preces Loth. Genes. 19. cap. & mansit postea illa ciuitas; licet aliqui volunt, quod fuerint quinque ciuitates subuersæ, vt dicitur extra de excess. prælat. cap. clerici. Et dicunt quidam, quod tres ciuitates illarum combustæ sunt propter peccatum illum, & duæ propter vicinitatem. Non fuit tamen vitium istud nominatum ab omnibus istis ciuitatibus, sed a sola Sodoma, quæ erat præcipua in crimine, & maximè, quia ibi fuit facta maior enormitas, quam in alijs. Nam cum intrauerunt Angeli Domini in eam, omnes viri ciuitatis a puero vsque ad senem conuenerunt, vt eos stuprarent, Genes. 19. cap. Quod in hac sola vrbe factum est. Ideo ipsa fuit increpabilior: Etiam videbatur præter hoc peccatum Sodomitarum maius, peccatis aliarum vrbium. Vnde de hac sola dicitur, Gen. 13. cap. Homines autem Sodomitæ pessimi erant, & peccatores coram Domino nimis: de alijs vrbibus nihil dicitur: ideo ab ea illud vitium nomen accepit. Est autem illud vitium valde graue. Nam præter hoc, quod est contra naturam, idest, quod non potest sequi generatio ex eo, est valde infamatiuum naturæ. Et dicitur per illud violari societas, quam hõ habet cum Deo, vt dicit August. 3. Confessionum, & 32. quæst. 7. cap. Flagitia, scilicet. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ipse auctor est, libidinis peruersitate polluitur. De isto etiam dicit August. lib. eod. quod ita est vitium apertum quod nulla auctoritate excusari potest, nec
mul.

multitudine peccantium. In quibuſdam alijs ſecus eſt, quia etiam ſi aliqua viderentur aliquo modo eſſe mala, dum tamen ab omnibus tenerentur in conſuetudinem, non punirentur. Iſtud autem etiam ſi ab omnibus hominibus exerceatur, omnes punientur. 32. quæſt. 7. cap. flagitia, ſcilicet. Flagitia, quæ ſunt contra naturam, vbique, ac ſemper repudianda, atque punienda, qualia Sodomitarum fuerunt. Quæ ſi omnes gentes facerent eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, quæ non ſic fecit homines, vt illo ſe vterentur modo.

Simile idem Auguſtinus libro primo contra Iouinianum, & cap. Vſus. De grauitate iſtius delicti in comparatione ad reliqua, dicetur infra, quæſtio. 134. Deus autem valde iraſcitur propter iſtud delictum. Vnde de iſto dicitur, quod pro illo venit ira Dei in filios diffidétiæ, extra de exceſſ. prælat. cap. clerici. Et propter iſtud Deus dicitur B mittere tempeſtates, & peſtilentias, vt inducit Imperator in Authentica, ne luxurientur homines contra naturam, colloq. ſexto.

De cauſa iſtius vitij ſodomitici. *Quæſt. CCXIV.*

QVæritur de cauſa vitij iſtius. Nam eſt contra naturam, ideo oportet eſſe aliquam ſpecialem cauſam eius, ſicut oſtendimus de peccato beſtiali ſupra quæſtione 209.

Dicendum, quod cum ſit peccatum beſtiale, poſſunt aſſignari in eo eædem cauſæ, quæ aſſignabantur generaliter in peccato beſtiali quæſt. eadem. Eſt tamen dicendum vt videatur magis particulariter, quod poteſt prouenire ex multis cauſis.

Primo ex aſſuetudine a parua ætate, quæ cauſat in homine inclinationem quandam naturalem 7. Ethic. & hoc generaliter, ſiue in bono, ſiue in malo. Et hoc videtur fuiſſe in Sodomitis, quia cum aliqui peſſimi introduxerint a principio vitium iſtud in vrbe illa poſtea omnes magni, & paruuli a tenera ætate exercebant illud, ſicut dicitur Geneſ. 19. cap. Viri ciuitatis vallauerunt domum Loth a puero vſque ad ſenem omnis populus ſimul & dixerunt: vbi ſunt viri iſti, qui introierunt ad te nocte? Educ illos huc, vt cognoſcamus illos. Hoc autem erat, quia adulti abutebantur paruulis a tenera ætate, & per hoc incitabant eos ad contrariam actionem, cum potentes fierent. Sicut dicit Ouidius Metamor. quod Orpheus exoſus omne genus mulierum docuit amorem in teneros mutare mares, citraque iuuentam ætatis breue ver. & primos carpere flores. D Et iſte modus eſt peſſimus omnium, quia eſt communior, & magis ex libertate introductus.

Secundo modo accidit hoc ex prauitate naturæ: quia aliqui homines naſcuntur ad hoc vitium diſpoſiti. Nam ſicut natura errat interdum in corpore humano in figura & numero membrorum, ita etiam errat interdum circa diſpoſitionem, & complexionem humanam, & facit aliquos homines inclinatos ad beſtiales delectationes, quarum iſta vna eſt: Iſtas duas cauſas tangit Ariſtot. 7. Ethic. cap. 7. ſcilicet. Adhuc autem, quæ venereorum in maſculis, id eſt, inclinatio ad coitum cum maſculis. His enim natura, his autem ex conſuetudine accidunt: puta aſſueſactis ex pueris, id eſt, a pueritia. Et apparet hoc, quia videmus maxime iſtud vitium apud quaſdam gentes barbaras, ſicut apud Tartaros, qui illud pro vitio non habent. E Barbari tamen ſunt maxime beſtiales propter pernicioſas naturas. 7. Ethic. cap. 7.

Tertio modo accidit hoc ex cæleſti influentia. Et poteſt iſte modus reduci ad præcedentem, quia aſtra, operantur naturaliter in generatione ſuper homines, & omnia animalia, & attenditur maxime operatio aſtrorum ex habitudine eorum in aſcendente natiuitatis, & in tempore conceptionis, & per aſtra iudicatur de inclinatione hominis ad venerea. Sic dicit Ptolomeus in Centiloquio verbo octuageſimo, ſcilicet. Cum Venus incorporabitur Saturno in natiuitate, fueritque eidem in ſeptimo dignitas, erit natus immundi coitus. Et dicit Hali ibi in commento, quod Venus eſt principalis cauſa coitus, & præcipue cum præfuerit ſeptima, quæ eſt domus coniugij.

Cum ergo iuncta fuerit corporaliter Saturno incitabit

A natura, vt præferat ſtuprum poſteriorum anteriori, & in exercitatione ſpermatis cum manu, ſed ſi fuerit Orientalis Saturnus diliget confricationem cum pueris, & præponet nigros albis, & flauis. Quod ſi fuerit infortunium ex incorporatione Martis ſignificabit, quod non ſit zelotipus, & coeat cum plurimis pueris, qui etiam coeant cum illo, & vxore ſua, & perueniet ad hoc, vt fornicetur cum proprijs filijs.

Quarto accidit hoc ex ægritudine. Quia ex magnis ægritudinibus etiam ſi curentur relinquuntur diſpoſitiones in hominibus multum oppoſitæ præcedentibus, vt nos ſolemus videre in his, qui longo tempore ægrotauerunt, & curati ſunt. Et quia omnis magna ægritudo alterat valde naturam, relinquuntur etiam poſt illam curatam aliquæ diſpoſitiones contrariæ præcedentibus in corpore ipB ſius hominis. Si autem fuerint ægritudines, quæ valde indiſponunt cerebrum, vt mania, epilepſia, & ſimiles communiter incidunt homines ex talibus ægritudinibus in beſtiales diſpoſitiones, quæ manent in eis poſtquam curati ſunt. 7. Ethic. cap. 7. cum dicitur. Hi quidem ex natura irrationales, & ſolo ſenſu viuentes, quemadmodum quædam genera barbarorum. Hi autem propter ægritudines puta epilepticas, vel manias ægritudinales, id eſt, quidam efficiuntur beſtiales naturaliter, vt barbari. Alij autem propter ægritudinem epilepſiam, vel maniam, & ſimiles.

Ratio huius eſt, quia beſtialia deſideria in homine cauſantur communiter ex prauitate apprehenſionis, & iudicij. Non enim fit ſemper beſtialitas ex hoc, quod ſit facta tanta naturæ alteratio, quod illa delectabilia beſtialia efficiantur homini delectabilia, & conuenientia ſibi, ſicut C patet de comedere terrã, & carbones. 7. Ethi. cap. 7. quod nulli poſſunt eſſe vere delectabilia in guſtu, & conuenientia nutritioni eius, ſed ex prauitate apprehenſionis iudicantur delectabilia ea, quæ nullo modo ſunt delectabilia. Apprehenſio autem, & iudicium delectabili fit per ſpecies exiſtentes in organis phantaſmaticis.

Si ergo ſpecies illæ turbantur, neceſſe eſt apprehenſionem fieri inconuenienter. Sicut apparet in oculis patientibus ophthalmiam. Nam omnia iudicantur ſubalba per illos. 9. Ethic. Et hoc eſt propter corruptionem apoſtematis exiſtentis in oculis. Sic & in lingua ſi fuerit perfuſa colera redditur iudicium perturbatum de ſaporibus, quia omnia etiam dulcia iudicantur amara. Et ſic ex corruptione, vel indiſpoſitione organi turbatur iudicium, & apprehenſio, quæ fit per ipſum organum, id eſt, per potenD tiam organicam ſecundum ſpecies exiſtentes in organo. Et ſic ſi organa phantaſtica lædantur, neceſſe eſt per ſpecies receptas in eis prauam apprehenſionem, & iudicium fieri. Et quia mania epilepſia, & ſimiles ægritudines corrumpunt, aut alterant multum diſpoſitionem cerebri, neceſſe eſt, quod curatis his ægritudinibus propter indiſpoſitiones manentes, in cerebro fiat praua apprehenſio per ſpecies ibi exiſtentes. Et quia ad apprehenſionem ſequitur appetitus, ſicut eſt praua apprehenſio, ita & prauus appetitus. Et hoc modo contingit in talibus manere inclinationem ad beſtialia delectabilia: immo & ad aliqua, quæ nulli delectabilia ſunt, ſed per errorem phantaſiæ ſic exiſtimantur, & quia vna de beſtialitatibus eſt in venereis ſodomiticis poteſt ex talibus ægritudinibus manere homini diſpoſitio ad talia delectabilia beſtialia.

E Quinto fit hoc ex ocio, quia nullum malum eſt, quod non doceat ocioſitas. Eſt enim prompta natura humana ad inueniendum diuerſa genera vitiorum. Et diabolus ſemper teneat hominem de rebus nouis, vt per has facilius vincat, eo quod natura noſtra gaudet ſemper nouitatibus, & mutationibus, ſeptimo Ethic. cap. vltimo. Et ſic etiam in ipſis vitijs vult ſemper varietatem, quia nõ ſunt ſemper eadem delectabilia, ſed per aſſuetudinem faſtidiunt homines, & oportet tranſire ad alia.

Diabolus autem ſciens humanam conditionem immittit ei ſemper cogitationes nouorum vitiorum, quibus ſuſcipiendis ſi homines prompti ſunt incidẽt in noua vitia. Promptitudo autem ad ſuſcipiendum eſt maxime ipſa ocioſitas, quia nihil agens attendet cuicunque cogitationi incidenti. Ideo qui ocioſi ſunt diuerſa genera vitiorum inueniunt, & in illa incidunt.

Sexto potest accidere hoc ex abundantia bonorum temporalium in cibo, & potu. Nam ista venerea coniuncta sunt, & superabundantia in gustu exigit superabundantiam, & varietatem quandam in venereis. Illæ duæ causæ peccati Sodomorum ponuntur Ezechielis 16. cap. f. Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, saturitas panis, & ocium. i. Quia habebant abundantiam delectationum in cibis, & potibus, & ociabantur inuenerunt istam iniquitatem concubitus, & erant ei dediti.

De sodomia mulierum, cum femina feminam cognoscit. Quæstio. CCXV.

QVæritur de alio vitio contra naturam simile huic, quod etiam per mutationem sexus. Et est si femina cognoscatur a femina. Nam & tale vitium est, sicut dicitur ad Romanos primo c. Nam & feminæ immutauerunt naturalem vsum in eum, qui contra naturam est. Similiter autem & masculi relicto naturali vsu feminæ, exarserunt se in desiderijs suis inuicem masculi in masculos turpitudinem operantes, idest, sicut viri reliquerunt vsum naturalem, vt non accederent ad feminas, sed viri in viros exardescerent, sic & feminæ mutuo in seipsas exardescebant. Et illud erat mutare vsum naturalem in eum, qui est contra. Nam sicut dicit August. 3. Confessionum, & 32. quæst. 7. cap. flagitia. Sicut Deus non condidit homines, vt hoc modo seipsi abuterentur, sic nec fecit feminas, vt in seipsas exardescerent, sed masculum ad feminam, Genes. 2. cap. scilicet. Faciamus ei adiutorium simile sibi. Et fecit feminam. Et ipse vir dixit: propter hanc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori suæ. Et ad Rom. 1. cap. Similiter, & masculi relicto naturali vsu feminæ, & sic naturalis vsus erat masculi ad feminam; feminæ ergo exardescentes in seipsas per hoc mutabant vsum naturalem.

De hoc Augustinus in libro contra Iouinianum, & 32. quæstio. 7. cap. Vsus naturalis. Vbi dicitur, quod Sanctus Apostolus in feminis, & in masculis arguebat vsum contra naturam. Istud vitium vocatur contra naturam, ad Romanos primo cap. feminæ eorum mutauerunt vsum naturalem. Et Augustinus vbi supra dicit, quod Apostolus illum coitum contra naturam in masculis, & in feminis arguebat. Et non est intelligendum, quod arguebat coitum masculi ad feminam, quia iste est contra naturam sed masculi ad masculum, & feminæ ad feminam. Et propter hoc dixit in masculis, & in feminis, quod significat teneri copulatiue, idest, arguebat istum vsum in feminis. Si autem intelligeretur de aliquo coitu masculi ad feminam, diceretur, quod Apostolus arguebat illum vsum in masculo, & femina, vt innueretur eundem esse coitū masculi, & feminæ.

Vsus carnalis feminæ ad feminā ē pec. cōtra naturam.

Cum dixit tamen in masculis, & feminis, innuit per se in feminis, & per se in masculis increpari. Etiam, quia dato, quod poneretur in plurali propter multos peccantes, diceretur tam in masculis & feminis, vt teneretur copulatim, & esset idem coitus masculorum, & feminarum, idest, masculorum ad feminas. Sed ponitur in masculis, & in feminis, & sic tenetur copulatiue, vt cuilibet per se intelligatur competere coitus, & increpatio.

Item patet magis, quia necesse est intelligere literam Apostoli ad Romanos primo cap. de isto coitu contra naturam. Ideo necesse est, quod feminæ solæ facerent istum coitum: aut si viri cum feminis esset etiam contra naturam, & in mutationem vasi, aut modi concubendi. Sed neutro modo istorum potest intelligi: quasi peccaretur mutato vase iam viri mutabant principaliter, & non feminæ, quia volebant eas cognoscere non in consueto vase. Et tamen dicitur, quod feminæ mutauerunt vsum naturalem in eum, qui est contra naturam: ergo non potest intelligi de hac mutatione, quia tunc viri dicerentur mutasse, quia non est in potestate patientis quid, aut quomodo, vel vbi patiatur, sed in potestate agentis.

Agens ergo mutat modum actionis, patiens autem nō sed tollerat hanc mutationem, vel patitur illam.

Item non potest intelligi de modo coitus, mutato scilicet, quod feminę supergrederentur viris, vt aliqui volunt

F intelligere. Nam hoc non est in potestate feminæ, sed viri, vt patet, considerato modo actionis. Ideo non dicerentur, quod feminæ mutauerunt vsum naturalem, sed viri. Item quia dicitur: similiter autem & viri relicto naturali vsu feminæ, idest, quod viri peccauerunt, sicut peccauerant feminæ relinquendo vsum illarum: ergo feminæ peccauerant sic, scilicet, quod accederet femina ad feminam, sicut vir ad virum, & sic erat coitus contra naturam per mutationem sexus.

Vocatur etiam vitium istud sodomiticum, quia sicut Sodomitæ mutabant sexum feminam relinquentes, ita, & illæ feminæ virum relinquebant saltem quantum ad istum coitum, & tamen communiter non vocamus eum sodomiticum, quia specialiter accipimus illum esse masculi ad masculum.

G *De causa, & grauitate huius peccati feminarum. Quæst. CCXVI.*

QVæritur de causa, & grauitate huius criminis.

Dicendum, quod etiam istud bestiale est: ideo posset habere aliquas de causis, quas assignauimus in vitio bestiali supra quæst. 210. etiam in vitio sodomitico supra quæst. 124. non tamen oportet poni ad istud specialem causam, quia inclinatio naturalis est ad aliquam delectationem consequendam, & tamen non habetur ibi terminus eius, quod natura desideret: ideo videtur hoc fieri ex superabundanti appetitu venereorum, non data opportunitate ad sexum virilem, vel impediente verecundia, quæ non erit feminæ ad feminā.

H Ad istud quoque genus pertinere potest, quod femina se ipsam corrumpat.

Melius tamen reducitur ad mollitiem, vt dicetur infr. quæst. 230. ideo non videtur assignanda aliqua naturalis causa, nisi superabundans desiderium. Si tamen videretur aliquam feminam habentem opportunitatem, & copiam venereorum gaudere in confricatione, quæ ad feminam fit, oporteret assignari aliquam causam ad hoc, & esset aliqua de pertinentibus ad vitium sodomiticum, vel bestialitatem in generali, vt dictum est supra quæstio. 211. vel 214. De ista scriptura non inuenitur ita sæpe facere mentionem, sicut de alijs extraordinarijs, & non naturalibus coitibus.

Ratio est, quia rarior est, & etiam huius causa est: quia non consequitur per eum id, quod per alios. Et tamen,

I quia in hoc aliquando peccatur, Apostolus illud tetigit ad Romanos primo cap. De grauitate huius criminis dicendum, quod magna est, quia contra naturam est. Et tamen vitia contra naturam maiora sunt alijs modis fornicandi, vt ait Augustinus libro de Adulterinis coniugijs, & libro primo contra Iouinianum, & habetur 32. quæst. 7. cap. adulterij, & cap. vsus naturalis. Non est tamen ita graue, sicut sodomiticum vitium, quod viri ad virum est. Nam melior est permutatio ordinis naturę in sodomitico quam in isto; quia in illo vir cognoscitur, qui non est extraneum ad passionem hic autem femina, quæ ad passionem apta est, licet non sit conueniens agens.

Secundo, quia in illo perficitur coitus, & imago Dei deturpatur, in isto autem impossibile est feminas seipsas polluere. Sed solum deordinatur voluntas earum, & ideo ex parte voluntatis non potest esse deterior dispositio, quia

K consentiunt in libidinem, & vehementissimo desiderio illam prosequuntur. Non possunt tamen eam sic consequi & etiam ipsæ sciunt, quod hoc non consequentur.

Tertio, quia per sodomiticum magis repugnatur intentioni naturæ, quæ est ad gignendum, cum ibi perficiatur coitus, ex quo alias posset proles sequi.

In isto autem nihil impeditur, quia nihil perditur cum femina non possit alteram polluere.

Dicendum tamen, quod peccatum graue est propter nimiam deordinationem voluntatis earum, & ista est, quæ maximè attenditur in peccato. Quia quanto quis ex maiori desiderio peccat, magis peccat. Est etiam contra naturam, quia est talis coitus, ex quo non potest sequi generatio. Est etiam omnino contra naturam, & rationem, quia non solum generatio, sed etiam nullus effectus libi-

dinis

dinis inde sequi potest, sed potius ipsa se libido incitat, & continuo per hoc crescit, & maiorem semper esse necesse est, nisi aliter expleatur. In alijs autem coitibus secus est, quia licet turpissime, tamenan eis expletur, quod appetitur, & ipsa libido saltem ad tempus residet. In hoc autem cum non expleatur, residere non potest, sed maiorem fieri necesse est. Ideo istud non solum est vitium, sed etiam est occasio grauissima ad vlteriora vitia, cum magis sit incitatio ad venerea post talem actum, quam prius. Est etiã pœna grauis ipsorum peccantium. Nam in venereis vna causa, & præcipua, propter quam aliqui peccant, est propter non tolerare tristitiam, si non consentiatur concupiscentiæ venereæ. Quanto ergo fuerit maior concupiscentia, tanto maior erit tristitia sustinendo illam, & difficilius erit resistere ei.

Hoc ergo peccatum pœna grauius est. Vnde recte dicitur ad Romanos primo cap. de similibus coitibus. Tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, & in immunditiam, & contumelijs afficiant corpora sua, idest, in ipsis peccatis puniunt seipsos inferendo sibi contumelias, & pęnas, quod etiam ad omne peccatum contra naturam conuenire potest.

De pœna peccati sodomitici. Quæst. CCXVII.

QVæritur de pęna peccati sodomitici. Dicendum, quod tam masculi ad masculum, quam feminæ ad feminam sodomiticum vocatur, vt consueuerunt Doctores nominare. Sic accipit Sanctus Thomas secunda secundæ, q. 154. art. 11.

Pęna tamen non est eadem. Nam pro coitu feminæ ad feminam, nec lex diuina, nec humana posuit. Diuina quidem, scilicet illa, quæ Iudæis data est tanquam specialis ad illum populum nullam pęnam huius criminis posuit: nec etiam mentionem fecit de eo: quia per istud non videbatur tantum infamari natura humana, sicut per vitium sodomiticum, nec etiam impediebatur proles, sicut in sodomitico, quia perit origo prolis. Nam si liceret masculis ad masculos accedere, & hoc exercuerint, sublata est omnis spes prolis, quæ non habetur nisi a masculo, & femina, quod autem femina non tangat feminam, non impedit generationem, quæ cum viro fit: immo magis incitat ad illam, quia per tales coitus incitantur magis feminæ in libidinem, & quærunt modũ, quo expleri possit; vt dictum est præcedenti quæstione.

Lex autem humana non punit hoc crimen, nec facit specialem mentionem de eo; quia istud non infamat rempublicam, sicut sodomiticum. Etiam quia rarius est propter non consequi inde effectum libidinis. De pœna autem sodomitici vitij dicendum, quod aliter Deus per se punit, aliter puniri in lege sua iubet, aliter lex humana, & aliter canonica.

De primo patet, quia Deus puniuit vitium istud subuertendo quatuor vrbes, Deuterom. 29. cap. mittens super eas sulphur, & ignem per Angelos. Genes. 19. cap. In quo non solum qui peccauerũt puniti sunt, sed etiam qui nunquam peccauerant, s. paruuli citra vsum rationis, vsque ad infantem vnius horæ, quia nihil viuum mansit in Sodomis, quod ad detestationem criminis factum est, vt filij pro patribus punirentur.

De mulieribus autem, quare ibi perierint, cum non pertinerent ad istud vitium, & an perdiscebant ostensum est Gen. 19. cap. Et non solum fuit pœna grauis Sodomitarum, sed etiam mansit in exemplum omnibus seculis subuersis ciuitatibus eorum, & facto mari, in quo contra naturam omnia sunt, vt attestatur vnitum eorum, qui ibi perierunt. Nam nihil viuens ibi mergi potest, quantumcunque ponderosum sit: non habentia autem vitam merguntur. Sunt etiam ibi arbores in fructibus pulchritudinem habentes. Si quis tamen dentibus attrectauerit in fauillam, & cinerem quodammodo resoluuntur. De his dictum fuit satis Gen. 19. e.

De ista pęna dicitur Sapien. 10. cap. Hæc iustum a pereunt bus impijs liberauit fugientem, descendente ignẽ in Pentapoli, cuius in testimonium nequitiæ fumigabunda constat deserta terra, & in certo tempore fructus habentes arbores, & incredibilis animæ memoria stans figmentum salis, idest, vxor Loth versa in statuam salis, quæ ibi postea mansit.

De secundo patet Leuit. 18. cap. vbi Deus vetat istiusmodi coitum. s. Cum masculo non commiscearis coitu femineo: quia abhominatio est. Pęnam autem delicti huius posuit Leuit. 20. cap. Qui dormierit cum masculo coitu femineo vterque operatus est nefas morte moriantur. Sit sanguis eorum super eos. Modus autem mortis, an esset lapidationis, vel iugulationis, dicendum, quod lapidationis, sicut pro adulterio fiebat, quia illa pœna erat apud Iudæos multum vulgata, de quo dictum est Leuit. vigesimo cap.

De tertio dicendum, quod lex humana punit etiam grauiter istud delictum. Nam pœna capitalis pro eo imB ponitur. Cod. ad l. Iul. de adulterijs. l. cum vir. Nam leges contra tales armantur, qui infames sunt, & rempublicam infamant. Et propter talia vitia tempestates, & pestes ciuitatibus aduenire creduntur. Vt ostendit Imperator in authentica, ne luxurientur homines contra naturam, col. 6. Vt non solum, qui talia agunt, sed etiam, qui corrumpunt puerum ad stuprum, idest, persuadent ei se exponere ad stuprum sustinendum, & ille facit: etiam si ipsi non abutantur eo, capitaliter puniuntur, de pęna. d. inf. qui puero.

De quarto patet, quia etiam canonica lex punit hoc vitium, sed non ita grauiter, cum non possit capitalem sententiam inferre. Si ergo qui deliquit est clericus, deponitur. Si autem laicus excommunicatur, extra de excess. prælat. cap. clericis. Si autem sit religiosus, cum non possit
C priuari aliquo honore seculari detruditur in aliquod monasterium arctius ad pęnitentiam ibi agendam in perpetuum. Sicut ille, qui stuprum commiserat, & nolebat defloratam in vxorem accipere, detrudebatur in monasterium ad agendam pęnitentiam quousque iudici placuerit: extra de homic. cap. peruenit. Sic tenet Hostien. in summa tit. de excess. prælat. In pęnitentiali autem foro pęna debita est huic crimini maior, quam alijs fornicationibus, & tamen iam omnia ad arbitrium redacta sunt.

De vitio contra naturam feminæ ad feminam, licet non ponatur pęna in lege diuina Mosaica, nec in humana, tamen punitur a Deo æternaliter: quia est contra legem Dei naturalem. Omnis namque vsus membrorum
D generatiuorum ad libidinem illicitus est, nisi inter virum & vxorem, vt ait Aug. in quæstionibus Deuter. & 32. q. 4. meretrices. Et ob hoc etiam in foro pęnitentiali valde puniendum est: Quia ibi omne vitium punitur, quia ille est diuinus forus. Et quia peccatum graue est, cum sit contra naturam, grauem pęnam exigeret, nisi omnia redacta essent ad arbitrium confessoris.

De peccato bestialitatis, quo homo coit cum bestijs, vel feminæ bestijs se supponunt. Quæst. CCXVIII.

QVæritur de alio vitio contra naturam, quod est per mutationem speciei, vt si vir accedat ad pecora,
E vel mulier a pecora cognoscatur. Vtrunque vitium est contra naturam: quia natura non iungit duas species, sed in qualibet specie dedit masculum & feminam, vt ex his fiat generatio. Agere ergo contra, hoc est, contra naturam agere.

Item, quia ex tali coitu proles non sequitur, cum non conueniant sibi semina diuersarum specierum. Vel si aliquando sequatur proles, illa est monstruosa. Natura autem non intendit monstra, sed rem perfectam determinatam secundum speciem suam. Hoc verum est, nisi quando duæ species multum similes coeunt, quia potest inde sequi animal, quod non sit omnino monstrum; sicut ex equa, & asino sequitur mulus, & tamẽ non est monstrum. Habet tamen aliquod de monstro, quia non est animal perfectum. Nam tunc vnumquodque animal perfectum est, quando potest sibi simile generare: muli autem, & mulæ non possunt generare, nec in specie sua, nec commixti animalibus aliarum specierum.

Hoc autem est, quia non sunt de principali intentione naturæ; quia alias dedisset vim generatiuam, sicut alijs ani-

animalibus, quæ minoris perfectionis sunt. Istud vitium F Deus valde vetuit Leuit. 18. cap. scilicet, cum omni pecore non coibis, nec maculaberis cum eo.

De femina etiam idem vetuit, scilicet: mulier non succumbet iumento, nec miscebitur ei: quia scelus est. Pena autem mortis pro hoc delicto imponitur. Leuit. vigesimo cap. scilicet: Qui cum iumento, & pecore coierit, morte moriatur, pecus quoque occidite: intelligebatur, quod lapidarentur ambo, quia ista mors infligebatur pro coitu damnato in veteri testamento. Occidebatur autem pecus, non quidem quia peccassent bestiæ, quia malitiam habere non possunt, vt ostensum est supra quæstio. 207. maxime, quia ipsa pecora non intelligunt quid patiuntur, nec ad hoc mouentur. Et non est reus criminis, qui nescit quod facit, vt ait Augustinus libro quæstionum noui, & veteris testamenti, & 15. quæst. 1. cap. Aliquos. Sed fit hoc G ad detestationem criminis, vt iudicetur magnum fuisse crimen, pro quo Deus non solum hominem peccantem, sed etiam pecora occidi iubet, quæ non peccauerunt. Sicut iubebat ciuitates, in quibus idola colebantur destrui, & cremari, vt non habitarentur in æternum. Deuterono. 13. capit. Vnde licet peccabant soli ciues, vrbes, quæ non peccabant, destruebantur.

Alia causa erat, vt tolleretur memoria criminis. Nam si pecus, cum quo aliquis coisset superuiueret, eo occiso, & agnosceretur quandocunque videretur, veniret in memoriam illud crimen, & esset hominibus tentatio ad similia perpetrandum cum eodem, vel alio. Debebat ergo perire memoria huius facti, vt non esset occasio ad malum, vt ait Augustinus super Leuiticum, & 15. quæstio. 1. cap. sacræ, & cap. mulier, scilicet, pecora inde credendum H est iussa interfici, quia tali flagitio contaminata indignam refricant facti memoriam.

De muliere idem erat, quod occidebatur, & pecus, quod cum illa coiret. Leuit. vigesimo capit. Mulier, quæ succubuerit cuilibet iumento simul interficietur cum eo, idest, quæ succubuerit alicui de omnibus iumentis. Et dicitur iumentum quodcunque animal largè accipiendo. Nam iumentum propriè dicitur de animalibus, quę sunt ad adiutorium hominis, vt boues, equi, & asini, & tamen cum omni animali prohibita erat commixtio. Ideo in viro dicitur, qui cum iumento, & pecore coierit, idest, cum iumento, vel pecore, siue cum quocunque animali.

Detestabatur autem Deus in tantum istam mixtionem hominis cum aliis animalibus, quod etiam inter ipsa animalia prohibebat hoc fieri, Leuit. 19. cap. iumenta I tua non facies coire cum alterius generis animantibus. Hoc autem principaliter vetabatur, ne ex hoc ipsi Iudæi qui erant infirmi haberent exemplum, & irritamentum ad coeundum cum animalibus alterius speciei. Nunc vero nobis non est vetitum iumenta nostra facere coire cum animalibus alterius speciei, quando inde putatur sequi generatio alicuius animalis vtilis seruituti nostræ, sicut in generatione mulorum. Nam illa erat lex cæremonialis, vel iudicialis non obligans naturaliter, ideo cessauit cum ipso statu veteris testamenti cessante.

De legibus humanis dicendum, quod non imponunt penam pro hoc crimine, nec Ecclesiasticæ leges, immo non faciunt mentionem de eo. Ratio est: quia forte non erat ita frequens, sicut sodomiticum: ideo illud magis oportebat puniri. Item, quia non erat tam infamatiuum K reipublicæ. Item, quia non erat tanta inclinatio ad illud, sicut ad sodomiticum, quia quanto magis aliquid est extra speciem rei, tanto minus ad illud res inclinatur, quia inclinatio est ad aliquid, tanquam ad bonum, & conueniens, quæ autem extra speciem sunt, minus conueniunt speciei, quam ea, quæ intra illam sunt, quando vtrisque vti possumus ad eundem finem. Secus autem quando ea, quæ sunt intra speciem non pertinent ad illum vsum, sicut homo vescitur cibis, qui non sunt de specie sua, idest, vescitur carnibus pecorum, & non hominum, & bibit vinum, & non sanguinem humanum.

De causa coitus contra naturam. Quæst. CCXIX.

QVæritur de causa huius coitus contra naturam. In quo considerandum, quod licet omnis coitus contra naturam sit bestialis, maxime tamen iste vocatur bestialitas: quia non solum est similitudo hominis ad bestiam sed etiam identitas quędam, quia cum bestia coit, per hoc se membrum bestiæ efficit. Quia qui fornicatur cum meretrice efficitur vnum corpus cum meretrice, & membra Christi facit membra meretricis, 1. Corin. 6. cap. Ita ergo qui cum bestia coit efficit se membrum bestiæ, vel efficitur vna caro cum ea. In sodomitico autem, & ceteris contra naturam coitibus bestialitas est, quia homo vt bestia deuiat ab intentione naturæ, & tamen non est propria bestialitas, quia non acceditur ad bestiam realiter, sed per similitudinem.

Dicendum autem, quod cum sit pure bestiale vitium, potest habere easdem causas, quas habet bestialitas in generali, vt ostensum est supra quæst. 211. Nam potest accidere ex perniciosa natura propter aliquam dispositionem impressam in homine, per quam inclinetur ad pecora. Vel potest accidere ex passione ægritudinali manente, vt in eo, qui est actualiter maniacus, aut in furorem versus, quia nihil est quantumcunque pessimum, quod ipse non possit iudicare esse bonum. Vel accidet ex ægritudine magna præterita relinquente dispositiones ad hoc in homine, vt ostendimus de vitio sodomitico supra quæstio. 214. Vel accidet ex assuetudine a pueritia. Et istud maius est, & communius. Ideo sunt quædam genera hominum, ad quos magis pertinet ista macula. Sic dicitur Genes. 37. cap. quod Ioseph accusauit fratres suos de crimine pessimo, & dicit ibi Gloss. quod accusauit de vitio pecorali. Erant enim pastores, quibus opportunitas occasionem præbet. Alia etiam causa est humana verecundia, quia quod timeretur aliter fieri in non cognoscente, non est timor, nec verecundia. In feminis, quod inclinentur ad succumbendum pecori eædem causæ esse possunt, quę in viris. Interdum enim apprehendunt tanquam aliquid delectabile valde coire cum pecore: quoniam pecus, vt aliquid pulchrum, sibi iudicatur. Sicut refert Ouidius octauo Metam. de Pasiphe vxore regis Minois, quæ desiderans coire cum quodam tauro, fabricari ligneam vacã fecit, & operiri corio vacę, ut sic taurus decipi posset, & hoc artificio effectum est, quod volunt. Sunt tamen & in feminis maiores causæ ex opportunitate, & ex verecundia propter honestatem ostendendam, & interdum propter varietatem bestialis organi differentis ab humano. Maxime autem fit fortassis ad turpitudinem fugandam. Femina autem viri interdum talia concupiscit, quæ fateri erubescit, etiam si feminam non erubescat vir, nec femina virum quantum ad legem communem coitus, talia autem sine confusione fieri putant in pecore. Ideo ad hoc maxime mouet humana verecundia.

Quid sit grauius coire cum pecore, an feminam a pecore cognosci. Quæst. CCXX.

QVæritur, quid sit grauius vitium coire cum pecore, vel feminam a pecore cognosci.

Dicendum, quod quantum ad aliquid videntur ista æqualia. Primo, quia vtrunque est contra naturam. Secundo, quia vtrunque extra speciem. Tertio, quia ex neutro eorum sequitur generatio, vel ex vtroque monstrum fiet. Quarto, quia in vtroque mors imponitur. Leuit. 20. cap. Quinto, quia in vtroque humana species vilificatur, quia assimilatur, immo identificatur pecori, quia efficiuntur vna caro. Sexto, quia in vtroque iubetur pecus occidi.

Dicendum tamen, quod maius videtur, quod mulier a pecore cognoscatur, quam quod vir cum pecore coeat quantum est ex conditione peccati. Quia magis fit contra naturam feminam a pecore cognosci, quia est maior indignitas: etiam quia cognosci feminam a pecore potest aliquo modo pertinere ad adulterium. Vt si illa sit coniugata.

gata, & pro hoc capitaliter deberet puniri, sicut si est viro altero coiret. Et tamen si vir pecus cognoscit, non est eadem pœna. Hoc tamen est magis per accidens ad illum coitum. Sed causa propria est, quia vir per coitum non polluitur, sicut femina, quæ suscipit. Quod ergo cognoscatur pecus à viro est pollui pecus, quod vero femina à pecore cognoscatur, est feminam pollui à pecore, & effici minorem pecore in dignitate. Quia semper agens est præstantius patiente. Ideo valde magis infamat, & polluit humanam speciem femina cum pecore, quam vir. Istud autem aggrauat valde delictum. Quia quanto aliquid est magis contra dignitatem debitam humanæ naturæ, tanto est magis contra naturam, & contra Deum, qui est auctor naturæ. Nam ideo peccatum contra naturam est graue, quia natura, cuius Deus est auctor, libidinis peruersitate polluitur, vt ait August. 3. Confessionum & 42. q. 7. c. flagitia. Et tamē maior peruersitas est, cum femina à pecore cognoscitur. Quia cum vir coit cum pecore facit se æqualē pecori, cum vero femina à pecore cognoscitur facit se valde minorem pecore, quia eius immunditiam suscipere non dedignatur. Ideo valde grauius videtur. Hoc autem innuitur Leuit. 18. c. Nam de viro dicitur: cū pecore nō coibis, nec maculaberis cum eo. De femina autem dicitur: Mulier non succumbet iumento, nec miscebitur ei, quia scelus est. Ad significandum ergo maiorem tem criminis expressit in muliere, quoniam scelus est. De viro autē nihil dixit, sed solum vetuit. Ideo licet vtrunq; sit scelus, vel flagitium, maius est feminæ cū pecore. Istud verum est ex genere delicti. Ex conditione tamen peccantis regulariter minus peccat femina, scilicet, datis duob. peccatis æqualibus, vel eodem peccato in specie, minus peccat femina in illo, quam vir, eo quod femina non habet tantam rectitudinem iudicij, sicut vir. Quia sicut bestiæ non dicuntur incontinētes: quia non habent opinionem vniuersalem, scilicet, quod omne turpe sit fugiendū, vel omne inhonestum, & sic de alijs vniuersalibus opinionibus, siue existimationib. moralibus, quæ sunt principia rationis practicæ, sed solum habent quandam cognitionem particularem, scilicet, quod hoc sit delectabile; & hoc triste. Vnde incontinentes esse non possunt. Quia incōtinēs egressus est ab opinione, scilicet ab opinione vniuersali 7. Ethi. Bestia autem, quia non habet opinionem vniuersalem, non potest esse incontinens 7. Ethicorum, vbi dicitur: Et propter hoc bestias non continenter agere, quoniam non habent vniuersalem opinionem, sed singularium phantasiam, & memoriam. Ita mulier propter imperfectionem naturæ nō videtur habere vniuersalem opinionem, vel non habet eam firmam, sed particularium memoriam, & phantasiam: ideo est sibi naturale prosequi delectabilia particularia, & tristia fugere, quæ cognoscit, cum vniuersalem opinionem non habeat, quæ retrahit à prosecutione delectabilium particularium, & fugā tristium. Naturale est ergo feminæ ista prosequi, & fugere, & non erit incontinens, quia non habet vniuersalē opinionem, à qua egrediendo dicatur incontinens, vel habet eam imperfectam. Vnde delectabilia, & tristia feminam trahunt, quasi naturaliter non habentem per quod resistat, sed quod illa sequatur. Sic dicitur 7. Ethic. cap. 5. Quantis igitur natura causa hoc vtique nullus dicet incontinentes, quemadmodum nec mulieres: quoniam non ducunt, sed ducuntur: non tamen asserimus simpliciter feminam non posse esse incontinentem: quia tunc nihil peccaret prosequendo quascunque delectationes, uel fugiendo tristitias. Sed falsum est: quia tam lex Dei, quam humana punit feminā pro adulterio, & pro quibusdam alijs turpibus delectationibus. Et sic femina potest esse incontinens, & intemperata, & tamen non ita propriè, sicut vir. Ideo in quocunque genere peccati maximè, quod ex concupiscentijs habet ortum, magis peccat vir, quam femina, ceteris paribus.

De duplici errore bestialitatis extra vas debitum, vel intra. Quæst. CCXXI.

QVæritur ulterius, quod in hoc uitio bestiali potest esse duplex error: unus, quod solum fit transgres-

A sio speciei, ita quod uir bestiam cognoscat, & mulier à pecore cognoscatur, & fiat hoc in uase debito, idest, consueto ad generationem, siue in pecore, siue in femina. Alius modus est, quod etiam fit peruersitas uasis, utpotè, quod uir coeat cum pecore masculino, & sic necesse est esse trāsgressionem speciei, & sexus, uel coeat cum pecore feminino in uase non consueto ad generationem. Sic etiam femina, si cognosceretur à pecore extra uas consuetum. Tunc dubium est de diuersitate istorum peccatorum, an per hoc peccatum fiat maius.

Dicunt quidam, quod sic, quia primo modo est vnica transgressio, scilicet, quia fit coitus extra speciem. Secundo modo est duplex transgressio, s. extra speciem, & extra vas, vel extra sexum. Magis ergo contra naturā est, & sic est maius peccatum. Alij dicunt, quod differt: quia quod
B aliquis cognoscat virum, est cōtra naturam, eo quod coitus ordinatur ad generationem, cum viro tamen non potest fieri generatio, sed cum femina. Quando quis tamen mutat speciem, siue masculum, siue femellam cognoscat, non erit generatio, & siue cognoscat in vase consueto, siue non, generatio non erit, ideo videtur non differre. Itē, quod malum sit, & cōtra naturam virum cognoscere est, quia naturale est feminam cognoscere ad Rom. 1. cap. Et tamen quomodocunque cognoscatur pecus ab homine, vel mulier à pecore contra naturam est: ideo non differt, siue in vase consueto, siue non consueto cognoscatur. Itē fieri coitum in vase consueto est naturale, & in non consueto est contra naturam, eo quod ex coitu facto in vase consueto potest sequi proles. Ex alio autem non, & tamen mutata specie proles non gignitur. Ideo etiam si fiat in
C vase consueto contra naturam est vtroque modo. Si autem obijcias, quod potest sequi proles ex coitu cum pecore in vase consueto.

Dicendum, quod illa proles est per accidens, quia nō est de intentione gignentium, nec etiam de intentione naturæ, quia natura non intendit ex talibus prolem producere, cum ad talem copulam non inclinet. Totum ergo, quod ibi est, siue sequatur proles, siue non, contra naturam est. Item patet, quia etiam vir cognoscens pecus femininum in vase feminino non dicetur cognoscere in vase consueto, vel naturali, quia consuetum, vel naturale dicuntur respectu animalium eiusdem speciei, quibus naturale est vasa illa tangere, & tamen viro cōtra naturam est aliquod illorum tangere.

Dicendum autem, quod nō est tanta diuersitas, si vir co-
D gnoscat pecus femininum, uel masculinum, sicut si cognoscat mulierem, uel virū, quia ista duo differunt, ut naturale, & sodomiticum, & illa duo contra naturam sunt. Sic etiam, quod uir coeat cum pecore feminino in uase feminino, uel extra non tantum differt, sicut si cognoscat mulierē in uase debito, uel extra per eadē rationē. Sic etiam de femina cognita à pecore in uase consueto, uel non cōsueto. Sed dicendū, quod aliqualiter est maius uitium, quando ibi mutatur species, & sexus, uel species, & uas, quam quando alterum solum: quia magis recedit ab ordine rationis, & naturæ uno modo, quam altero, & tamen ista differentia peccati non est magna, & maximè, quia Scriptura sacra, & iura & sacri doctores rarò loquuntur de coitu pecorali. Ideo non consueuerunt fieri differentia ista de transgressione speciei solius, uel sexus, & speciei. Hoc tamen dicendū, quod coitus pecoralis quomodocunq;
E fiat, est de maximis criminibus, quæ in luxuria fiunt. Ideo grauis pœnitentia pro eo imponitur, sic patet 33. q. 2. §. hæc quamquam. Vbi ponitur pœnitentia septem annorū pro quolibet magno crimine. Dicitur tamen, quod si sit crimen incestus, quod parentes cum liberis, aut alijs personis coniunctis committunt, uel quando quis contra naturam more sodomitico fornicatur, vel usque ad coitum cum brutis animalibus prolabitur pœnitentia maior, quam septem annorum.

De peccato contra naturam, quando vir cognoscet feminam extra vas debitum. Quæst. CCXXI.

QVæritur de alio uitio cōtra naturam, & est tertium, uel quartum secundum aliquos. s. mutatione sexus, vt si vir feminam extra vas solitum cognoscat.

Dicendũ, quod istud est vitiũ contra naturã. Quia sicut natura instituit certum sexum .i. masculum, & feminam in qualibet specie ad generationem, ita etiam determinauit certa vasa. Si autem sexus peruertatur, ita quod masculus in masculum, aut femina in femina agat contra naturam est, ad Rom. 1.c. Ergo, si mutetur organum à natura determinatum vitium contra naturam erit.

Item coitus ordinatur ad prolem, ex coitu tamẽ facto extra uas non potest sequi proles, ergo cõtra naturam est. Talem coitum vocant iura, pollutionem extraordinariam .i. factam extra vasa ordinata ad hoc 35. quæst. 3. c. Extraordinaria. Istud est graue delictum, quia contra naturam est. Sic patet per August. lib. de adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. c. adulterij .§. pessimum est, quod contra naturam fit, vt si vir membro mulieris non ad hoc concesso voluerit vti. Et simile 32. quæst. 2. cap. Hoc quamquam. Et vocatur istud vitium sodomiticum ibidem.

Ratio est, quia fit ad morem sodomitarum, quia permutando sexum permutabant vas. Hic autem permutatur vas, sed non sexus. Ideo in eodem c. dicitur dum, relicto naturali vsu, contra naturam more sodomitico fornicamur. Quasi dicat, sodomiticus mos est, licet non sit omnino vitium sodomiticum, nisi fortè dicatur, quod sodomitæ non solum permutabant sexum, sed etiam feminas extraordinariè cognoscebant, scilicet, in vase non solito. Considerandum autem, quod ex tali coitu non causatur affinitas. Nã regulare est, q̃ p coitũ viri, & feminæ causetur affinitas inter cognatos eorũ ad alterutrũ ipsorũ permutatim. Et tñ si quis feminã sic cognoscat, nõ causatur affinitas, etiam si vxor sua sit illa, quam cognoscit. Patet. 35. q. 3. c. extraordinaria. Et dicitur, quod extraordinaria pollutio affinitatem nõ causat. Et dicitur extraordinaria, si in vase altero cognouit, vel si in vase naturali cognoscere uoluit, & non valuit propter impotentiam: quia claustra non fuerunt aperta, sed facta exterior effusio: etiam si claustra aperta fuerint, & sublata virginitas, & tamen non fuit effusio seminis, quia tunc manifestum est non causari affinitatem: quia illa fit per sanguinis commixtionem. Ibi tamen nulla est, cum fiat per effusionem, & decisionem seminis, sic dicit Glo. eo. c. Extraordinaria.

Dicit tamen, quod si cognosceretur femina à viro suo in uase non naturali, quod impedirentur omnes cognati eius contrahere cum illa femina, si dissolueretur matrimonium inter eos ex aliqua causa. Et dicit, quod est propter enormitatem criminis. Et sic vult, quod non causetur ibi affinitas, sed impediatur contractus propter enormitatem criminis commissi cum muliere. Nam si affinitas causata esset, non oporteret dici, quod propter enormitatem criminis impediretur contrahi matrimonium, uel dirimi contractum: quia etiam si nullum crimen esset, & contracta esset affinitas, matrimonium contrahi non posset. Et patet, quod nõ fuerit affinitas causata, quia in tali uase non potest fieri commixtio sanguinis, nec vnitas carnis.

An coitus bestialis sit peior, quam sodomiticus, Quæst. CCXXIII.

QVæritur, An coitus bestialis, id est cum pecore sit deterior, quam sodomiticus, vel è contrario. Dicunt quidam, quod est deterior: quia isti coitus sunt damnati in quantum sunt contra naturam.

Ideo quanto fuerit aliquis coitus magis contra naturam erit deterior: magis tamen est cõtra naturam, quando quis mutat speciem, quàm quando mutatur sexus, ergo est maius peccatum in bestiali, quam in sodomitico. Patet, quia naturalis coitus est viri ad feminam, qui sunt in eadem specie. Si autem vir cognouerit virum, mutat sexum, & tamen manet intra speciem. Si autem coierit cum pecore iam exit speciem. Ideo elongatur magis ab ordine naturæ. Et sic erit maius peccatum.

Item Gen. 37. c. dicitur, quod Ioseph accusauit fratres suos de crimine pessimo. Et dicit ibi Glo. quod commiscebantur pecoribus: ergo coitus cum pecore est grauius omnibus peccatis, & consequenter sodomitico. Istam
F positionem tenet Sanctus Thomas secunda secundæ q. 154. artic. 12. in solutione argumenti 4. dicens, quod grauissimum peccatum in luxuria est bestialitas, vbi non seruatur debitus sexus.

Dicendum tamen, quod adhuc est istud dubium: quia videtur, quod crimen sodomiticum sit grauius.

Nam inter peccata luxuriæ non fuit aliquid, quod Deus magis puniret, quam vitium sodomiticum, pro quo quatuor ciuitates integras cœlesti igne exussit, & subuertit. Gen. 19. cap. & Deuteron. 29. cap. Et manet exemplum æternum illius pœnę in mari sodomorum, & arboribus incertos fructus proferentibus, & in simulacro salis. Sapien. 10. cap. Vitium autem bestiale fuit in terra Chanaan, vt innuitur Leuit. 18. c. vbi ponitur de isto crimine, & postea dicitur: Omnes execrationes istas fece-
G runt accolæ terræ, qui fuerunt ante vos, & polluerunt eam, non tamen fuerunt Chananæi puniti generaliter, & atrociter pro isto crimine, sicut sodomitæ: ergo non est tam graue.

Sodomitiũ cum masculo videtur minus peccatũ quã cũ pecore.

Item quanto aliquod peccatum magis deturpat naturam humanam, tanto est grauius.

Nam propter hoc peccata contra naturam sunt omnia grauia: quia in eis deturpatur aliquo modo dignitas naturæ humanæ. Et tamen magis deturpatur si vir cognoscatur à viro, quàm si cognoscat vir pecudem, eo quod patiens est semper minus præstans, & imperfectio ei attribuitur.

Ideo erit peccatum istud grauius, quam bestiale. Vnde in eo specialiter violatur societas Dei, & hominum, vt ait August. 3. confess. & 32. quæst. 7. cap. flagi. scilicet.
H Non fecit sic Deus homines, vt se illo vterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet cum eadem natura, cuius ipse auctor est, libidinis peruersitate polluitur.

Item Leuit. 18. c. vbi vetatur vitium sodomiticum, & pecorale innuitur grauius esse sodomiticum. Nam de ipso dicitur: cum masculo non commisceberis coitu femineo. Quia abhominatio est. Et deinde dicitur de pecorali: Cum omni pecore non coibis, nec maculaberis cum eo. Et sic pecorale prohibetur simpliciter, sodomiticum autem prohibetur, & dicitur abhominatio, quæ signat rem valde malam, & detestabilem. Ideo innuitur grauius esse sodomiticum.

Item Leuit. 20. c. dicitur, qui dormierit cum masculo coitu femineo, vterq; operatus est nefas, morte morien-
I tur. de pecorali autem dicitur; Qui cum iumento coierit, morte moriatur pecus quoque occidite. Et sic vocatur ibi crimen sodomiticum nefas, & de pecorali nihil dicitur: deterius ergo videtur sodomiticum.

Rationes in contrarium parum probant. De primo patet; quia licet mutatio speciei sit maior exitus ab ordine naturæ simpliciter loquendo, tamen quantum ad grauitatem, quæ attenditur in vitio secundum quod repugnat rationi, magis videtur repugnare sodomiticũ: quia per illud magis deturpatur, & vilificatur natura humana. Ad secundum dicendum vno modo, quod non cõstat intelligi Gen. 37. c. de coitu pecorali, cum litera dicat de crimine pessimo. Ideo aliqui dicunt, quod sodomiticum vitium erat, de quo accusati sunt, & alij ponunt alia. Licet ergo Glo. dicat, quod erat pecorale, non est necessa-
K rium hoc tenere. Aliter potest dici, quod etiam si intelligatur de pecorali, non constat esse maius sodomitico, licet dicatur crimen pessimum: quia superlatiuus aliquando tenetur absolutè, & exponitur per positiuum, & valde, & sic dicetur crimen pessimum, idest, valde malum, hoc tamen non tollit quid aliud peius. Sic dicitur Iosue 10. c. de omnibus Israelitis, qui iuerunt ad bellum, quod erant illi viri fortissimi, & tamen si propriè accipiatur superlatiuus vnicus eorum esset fortissimus. Sic etiam dicitur Theophilus vir optimus, cui scribebat Lucas. Lucæ primo, & Festus præses Iudæorum vocatus est optimus à Paulo, & tamen non est sensus, quod quilibet istorum esset melior omnibus hominibus: De Festo patet Actu. 26. cap. Aliter potest dici, quod iste modus loquendi est in peccatis multis. Quia quandocunque est aliquod peccatũ valde malum, in detestationẽ eius dicitur,

tur, quod est pessimum, vel quod nihil illo est grauius. Sic dicitur de adulterio, quod nihil est grauius illo, scilicet. Quid in omnibus peccatis adulterio grauius? 32.q.7.c. Quid in omnibus. Et tamen manifestum est, quod aliquid est deterius adulterio. Quia eodem. c. dicitur, quod primum locum habent illi, qui à Deo aberrant, scilicet, idolatræ, & secundum, adulteri. Sic etiam August. lib. 1. de sermone Domi. in mon. & 32.q.6.c. Nihil dicit. Nihil iniquius est, quam causa fornicationis dimittere vxorem, si ipse conuincitur fornicari, & tamé constat, quod multa alia sunt deteriora.

Item August. lib. de adulterinis coniugijs, & 32.q.7.c. Adulterij. Dicitur enarrādo grauitatem criminum in luxuria, quod omnium pessimum est, quod contra fit, vt si vir vti voluerit membro mulieris ad hoc non concesso, & deterius est sodomiticum, quam hoc, vt ostendetur infra B quæst. 234. ergo, & pecorale licet dicatur pessimum, non sequitur, quod simpliciter sit deterius omnibus criminibus.

Item si ex hoc, quod vocatur crimen pessimum coitus pecoralis, est dicendum, quod est maius, quam sodomiticum, eadem ratione dicitur de sodomitico, quod est grauius pecorali: quia etiam vocatur pessimum.

Nam Gen. 13. c. dicitur: Homines autem sodomitæ pessimi erant, & peccatores corā domino nimis. Et sic vtrúque uocatur pessimum. Immo magis aggrauatur peccatum sodomitarum: quia non solum dicitur, quod erant pessimi, sed etiam quod erant peccatores coram Domino nimis, ideo videtur esse maius sodomiticum, quàm pecorale. Dici potest, quod sodomiticum est deterius, quàm pecorale, quod est viri ad pecus, & tamen est minus ma- C lum, quam cum fœmina à pecore cognoscatur: quia ista videtur esse maxima peruersitas, quia supra q. 220. ostensum est esse deterius valde esse feminam a pecore cognosci, q̃ quod vir coeat cum pecore.

Ratio diuersitatis potest hæc esse, quia magis deturpatur humana natura cum indebité succumbit mulier pecori, quod est in fra speciem suam, quàm cú vir succumbit viro, qui est in eadem specie. Secus autem est in agendo. Quia turpitudo consideratur ex parte patientis, & quia in sodomitico paritur vir, magis videtur deturpari dignitas naturæ humanæ per hoc, quod vir succumbit viro, quàm per hoc, quod vir agit in pecus. Si tamen quis voluerit tenere vitium pecorale esse simpliciter deterius, quam sodomiticum, non est insistendum, & potest adiuuare ad hoc, quod habetur 32.q.4.§. hoc quanquam. Vbi D cum ponitur grauitas in peccatis, dicitur quod incestus, qui fit inter parentes, & liberos, debet habere maiorem pœnam, quam adulterium, & similia crimina. Et sequitur: vel dum relicto vsu naturali contra naturam more sodomitico fornicamur, vel vsque ad coitum brutorum animalium prolabimur, & sic videtur, quod vltra vitium sodomiticum sit pecorale, cum dicatur homo vltra sodomiticum prolabi in pecorale.

An femina teneatur consentire viro volenti cognoscere in vase non consueto. Quæst. CCXXIV.

QVæritur, an femina teneatur consentire viro volenti eam cognoscere in vase nō consueto. Dicunt quidam, quod sic, quia mulier non habet potestatem corporis sui, sed vir. 1. Corinth. 7. c. ergo poterit vti vir corpore E feminæ vt voluerit, & ipsa non habet potestatem dissentiendi, quia non est iuris sui quātum ad hoc, sed est in iure viri. Item, altero coniugum petente debitum tenentur 1. arg. alius reddere, ergo si petierit vir à femina, tenebitur: quia non debent se fraudare debito, vt Apostolus iubet. 1. Corinth. 7. cap. Sed aliquando vir petet debitum extra consuetum vas, ergo vxor tenetur consentire viro volenti hoc facere.

Dicendum, quod non tenetur consentire viro volenti hoc facere, immo si consenserit, peccat mortaliter: quia concubitus talis peccatum est, ergo mulier consentiens mortaliter peccabit. Patet supra. q. 222. vbi ostensum est esse peccatum, & contra naturam. Aliquis dicet, quod non tenet argumentum. Quia licet sit peccatum in viro petente sic.

A vsum vxoris, tamen in ea non erit peccatum reddere, si petitur. Simile patet: quia 33. quæst. 4. per totum dicitur, quod in festiuitatibus, & diebus ieiuniorum debitum petendum non est, & qui petit peccat, cui petitur tamen tenetur reddere, & non peccat reddēdo. Et patet ibidem, & est generale, quod semper exactus debitum tenetur reddere, extra de coniugio leprosorum, cap. 2. Ita ergo erit hic, quod non peccabit femina reddendo, sed vir petendo, & sic cognoscendo eam.

Dicendum, quod istud tenet quādo illud, quod fit, non est secundum se malum, sed solum ex prohibitione legis. Quia tunc lex potest relaxare prohibitionem pro vno, & non pro alio, & peccabit vnus, & non alius. Secus est si sit malum secundum se. Nam tunc lex humana non potest dispensare in eo, nec facere illud bonum dispensando, B ideo ex vtraque parte erit malum.

Sic est hic: quia cum actus matrimonialis sit bonus omni tempore, esset bonus secundum se, nisi prohiberetur, sed propter prohibitionem Ecclesiæ in quibusdam temporibus est tunc illicitus. Potest ergo tunc Ecclesia dispensare cum vtroque, vel altero coniugum. Et sic poterit non esse peccatum ex parte unius, uel amborum. Et ita est ex parte illius, à quo debitum petitur. Quia Ecclesia relaxat prohibitionem, & iubet ei reddere debitum. In coitu autem extra uas secus est: quia iste actus secundum se est malus, quia est uitium contra naturam: ideo non potest dispensari, quod licitum sit. Ideo tam uir petens, quàm uxor si consentiat, peccabit. Nam ad Rom. 1. ubi Apostolus loquitur de coitibus contra naturam dicit: Qui talia agunt digni sunt morte, non solum qui faciunt ea, sed C etiam qui consentiunt facientibus.

Item, non solum est peccatum, sed etiam est ualde detestabile. 35. quæst. 3. cap. Extraordinaria, scilicet: extraordinaria pollutio non in naturalibus admissa criminosa est, & damnabilis. Item non solum damnabilis est, sed omnium peccatorum pessimum, & peius, quam coire cum matre, ut ait August. lib. de adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. c. adulterij, ubi ponens ordinem grauitatis in luxuria, dicit adulterij malum uincit fornicationem, uincit autem ab incestu. Peius est enim cum matre, quàm cum aliena uxore concubere, sed omnium horum pessimum est, quod contra naturam fit, ut si uir membro mulieris non ad hoc concesso uoluerit uti. Ergo peccabit grauissimé uxor si permiserit se cognosci sic à uiro, sed potius debet pati mortem, quam hoc permittere. Quia si potius D debet quis omnia mala pati, quam cōsentire malo, idest, alicui peccato mortali, à fortiori erit, cum fuerit malum grauissimum, sicut istud. Potius enim deberet mulier ab adultero se permittere cognosci in uase naturali, quam à marito extra uas. Quia illud malum uincit adulterium, ut in allegato cap. adulterij.

Ad primum dicendum, quod uir habet potestatem corporis mulieris, non simpliciter, sed ad actum coniu- *Ad 1. arg.* galem, quia non habet potestatem ad uendendum eam ut ancillam, nec ad subijciendum seruituti suæ, ut sit ei tanquam ancilla, sicut ostendit Arist. 1. Politicorum. c. 1. loquens contra illos, qui ponebant feminam extremum esse communicationis despoticæ. s. vt vir esset dominus, & mulier ancilla. Et dicit, quod hoc est contra naturam: quia natura non facit vnum ad multa, sicut ars facit gladium delphicum pro paupere, qui ad multa est, id est, ad E scindendum, & ferrandum, sed natura facit vnum ad vnum. Et tamen femina extremum naturalis. s. ad similiter tertium.

Derelinquere ergo non est extremum communicationis despoticæ. Etiam nō habet vir potestatem super vxorem ad omnem copulam, sed solum ad copulam coniugalem, quia ista debetur ex matrimonio. Quæ autem est extra vas consuetum non solum non est debita, sed omnino est contra conditionem matrimonij: quia est contra bonum prolis, in tantum, quod si ista conditio apponeretur matrimonio non teneret contractus: licét alias omnes turpes, & impossibiles ei appositæ non vitiarent illud. Quæ tamen sunt contra substantiam vitiant. Vt si vir dicat: contraho tecum, si generationem prolis euites, aut si pro quæstu te adulterandam tradi-

deris, vel donec inueniam aliam honore, & facultatibus digniorem, extra de conditionibus appositis. cap. si conditiones. Polluere autem extra vas est contra substantiam: ergo impediret si poneretur in contractu. Vnde non solum femina non tenetur consentire viro in hoc, sed potius debet euitare maximè tanquam matrimonio repugnans: quia per hoc non esset vxor, sed adultera viri, sicut dicit Aug. & habetur 4. sent. distin. 31. De illis qui procurant venena sterilitatis. Quod si ambo tales sunt non sunt coniuges, sed adulteri: si a principio tales fuerunt. Si verò alter eorum hoc facit, aut illa est mariti meretrix, aut ille est adulter vxoris. F

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quod vxor tenetur ad debitum. Et tamen cognosci in tali vase non est debitum: ideo nec tenetur reddere, quia omnis vxor est femina. Et sic tenetur ad debitum, vt femina, & tamen vas non consuetum non est vas femininum, sed commune masculo, & feminæ, ergo non tenetur ibi reddere. Item tenetur reddere debitum, quia vxor est: quia si non esset vxor, nihil deberet uiro, quia per matrimonium traditur mutua corporum potestas, & sic est iam debita utrique in altero ista potestas: est autem matrimonium ad gignendum prolem, ideo coniuges tenentur sibi uicissim ad illum coitum qui pertinet ad prolem, ille autem non est talis, ideo non tenetur ad eum.

Item, debitum in coniugibus est ad euitandam fornicationem, & tentationem diaboli. 1. Corint. 7. c. Nolite fraudare inuicem debito, nisi forte ex consensu ad tempus, ut uacetis orationi, & iterum reuertimini in idipsum, ne tentet uos Satanas propter incontinentiam uestram.

Per talem tamen coitum non tollitur incontinentia, aut tentatio feminæ, sed per coitum in altero uase, scilicet, naturali: ergo non tenetur reddere debitum, nisi in illo.

An grauius sit cognoscere extra vas debitum vnam mulierem, quàm aliam? Quæst. CCXXV.

QVæritur, an grauius sit cognoscere extra vas consuetum vnam mulierem, quàm alteram?

Dicunt quidam, quod cognoscere extra vas est quidam gradus peccati, & si addatur aliis peccatis, quanto maioribus additur, tanto maius est, & quia peccata luxuriæ sunt inæqualia, quia maius est adulterium, quàm fornicatio simplex, & incestus maior adulterio, & vitium contra naturam maius incestu, vt ait August. lib. de adulterinis coniugiis, & 32. q. 7. cap. Adulterii. Ita ista pollutio extraordinaria addita istis vitiis erit maior, vel minor secundum diuersitatem vitiorum, quia deterius erit cognoscere consanguineam extra vas, quàm adulteram, & deterius adulteram, quàm meretricem, quia cum meretrice minimum peccatum luxuriæ est. Et ex hoc dicunt, quod ista copula sit minimum peccatum, quando fit in propria vxore, quia coitus cum omnibus, præter vxorem, est peccatum.

Ideo ista extraordinaria pollutio addita cuicunque alteri peccato, faciet illud maius, cum vxore autem coitus simpliciter peccatum non est, sed ista copula extraordinaria est peccatum: ideo cum vxore si sic polluitur hoc solú in ea peccatum est, ergo in ea minus est, quàm in qualibet alia, quia in ea est vnica causa peccati, in qualibet alia sunt saltem duæ, scilicet, quod cognoscitur, & quod sic cognoscitur.

Dicendum, quod istud vitium deterius fit in coniuge, quam in meretrice, cum in qualibet talis coitus sit peccatú graue, non est tamen tàm graue, sicut in vxore. Sic dicit August. & habetur in allegato cap. adulterii. §. Iste vsus, qui est contra naturam execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in vxore.

Ad argumentum dicendum, quod licet coitus cum meretrice semper sit peccatum, & cum vxore non: tamen ista turpitudo addita copulæ coniugali facit maius peccatum, quam sit in meretrice cognosci.

Patet hoc, quia præiudicatur matrimonio in tali coitu, & tamen non præiudicatur meretrici. Nam matrimonium est aliquid sacrum, meretrix autem turpis est, & ad solam turpitudinem est. Quod ergo quis utatur ea turpius, quam solitum sit, licet peccatum sit, nó tamen est tam graue, sicut cum abutimur re illa, quę ad solam honestatem est. Et sic est de matrimonio, quod sacraméntum est, & honestatem habet: ideo abuti illo grauius est, quam abuti meretrice.

Item patet, quia quanto magis fit contra ordinem alicuius rei, tanto magis peccatur, sicut dicit August. 3. Confess. & 32. q. 7. c. flagi. quod peccatum cótra naturam semper repudiandum est: quia Deus non fecit homines, vt illo se vterentur modo. Meretrix autem solum est ad seruiendum turpitudini, & libidini.

Nam ad hoc venales sunt sicut dicit August. in quæst. Deuteronom. & 32. quæst. 4. Meretrices, scilicet ad meretrices accedere prohibet Dominus, quarum publicè G venalis est turpitudo. Matrimonium autem non est ad seruiendum turpitudini. Sed ad liberorum procreationem, & honestam copulam, per quam vitetur incontinentia. Maior ergo deordinatio est, si quis abutatur vxore, quam si abutatur meretrice. Idem de concubina dicendum, quia mulieres, quæ præter fœdus matrimonii ad copulam assumuntur, largè vocantur omnes meretrices, quia non se habent castè. Hoc verum est, nisi aliàs coitus ille sit multum differens in magnitudine criminis propter conditionem personæ, sicut deterius est matrem, vel sororem polluere extra vas, quam coniugem, quia cum talibus personis etiam ipsa copula naturalis est multum detestabilis. Sed in ea muliere, ad quam nullum impedimentum est, & cum qua poterat esse matrimonium, si meretricaliter cognoscatur extra vas, minus graue est, H quam si vxor sic cognoscitur.

An cognoscere mulierem extra vas debitum sit deterius, quam coitus sodomiticus. Quæst. CCXXVI.

QVæritur, an cognoscere feminam extra vas ordinarium, sit deterius, quam coitus sodomiticus.

Dicendum, quod vterque solet vocari coitus sodomiticus à doctoribus. Et tamen distinguendo eum sic dicendum, quod grauius est sodomiticum, quam istud.

Ratio est, quia vbi est maior peruersio, est maius peccatum, sed in coitu sodomitico est maior peruersio, quia ibi mutatur sexus, & vas, in femina autem solum vas mutatur: nam in viro non potest esse vas debitum ad hoc: I ideo quomodocunque cognoscatur, extra vas cognoscitur. Secundo patet, quia in viro non solum mutatur vas, sed etiam conditio agentis, & patientis. Nam feminæ si cognoscantur extra vasa peccatum est, quia sic cognoscuntur, & tamen aliàs competit eis cognosci, quia ad hoc est sexus femininus. Viro autem competit agere, & non pati, ideo est maior peruersitas in eo. Tertio, quia magis vilificatur humana species, quod vir cognoscatur a viro, quam quod femina à viro extra uas debitum. Quia sicut tanto maior est iniuria, quanto maior est ille, qui eam patitur, ita tanto est maior turpitudo, aut magis detestabilis, quanto excellentior est qui patitur. Vir tamen est excellentior femina, quia ipse uocatur imago Dei: mulier autem est imago, uel gloria uiri. 1. Corin. 11. & 33. q. 5. c. K Hæc imago. Ideo turpius est, quod uir polluatur, quam quod femina. Et sic deterior erit sodomiticus coitus, quá coitus cum femina extra uas: quia magis repugnat rationi, & dignitati humanę naturę.

De peccato contra naturam ex modo concubendi. Quæst. CCXXVII.

QVæritur de peccato, quod accidit ex modo concumbendi, quod aliqui uocant contra naturam, sicut dicit S. Tho. 2. 2. q. 154. art. 11. esse uitium cótra naturam in quibusdam modis coeundi monstruosis.

Dicendú circa hoc, ut aliqui uolunt, q. nullus defectus proueniens ex modo coitus est secundum se peccatum mortale, seruato debito uase: licet sit, uel esse possit signum concupiscen-

concupiscentiæ mortalis, quando nō seruatur modus, quem natura determinat. Sic dicit Alber. Mag. 4. sent. dist. 31. & idem tenet ibi Sanctus Tho. Ad aperiendum magis hoc dicit frater Ioannes in summa confessorum. Titu. de matrimonio. quæst. 47. quòd modus naturalis, & debitus coeundi est, ut mulier iaceat in dorso, & uir ei incumbat. Et isto modo sequetur facilius conceptio. Et uerum est, quia iste modus est facilior ad seminis emissionem in uiro, & est aptior in femina ad suscipiendum, & ad retinendum illud. Natura ergo, sicut determinauit finem in coitu, scilicet, prolem, & etiam vasa distinxit, ita determinauit modum, quo masculus, & femina se conuenienter ad istum finem haberent, & est supradictum. Omnis autem deuiatio ab isto modo est aliqualiter illicita: quia nō est de intentione naturæ. Et dicit idem frater Ioannes, quod prima, & minor deuiatio à naturali concubitu est concubitus lateralis, deinde sequens deuiatio, & maior est sedentium, & maior adhuc est stantium, & harum maxima deuiatio est mutato situ ad retrorsum modo brutorum, est etiam deuiatio intentū ex supergressione. De modis primis tribus, an sit peccatum, dicēdum est, quod quando vir vult sic cognoscere vxorem, aut aliqua causa subest, aut facit propter delectationem: quia vult satisfacere libidinosæ voluptati. De primo, vt si fortè mulier prægnans est, & timetur aborsus, si vir incumbat ei, vel est debilis, & timetur periculum propter grossitiem, aut timorem vteri ex quacunque causa, ita, vt non possit conuenienter teneri modus naturalis: quia erit periculum, vel difficultas, & tunc dicendum, quod aut reddit debitum, aut petit. Si reddit, dicendum quod nullum peccatum est: quia debitum semper reddendum est, si mulier importunè petat, nec aliquid excusabit ad hoc, nisi impossibilitas, vt colligitur extra de coniugio leproso. cap. 2. Et quia non potest reddi modo consueto tenetur vir reddere eo, quo potest. Ideo per istos modos reddendo non peccat, nec etiam venialiter: quia alias obligaretur ad peccandum. Si autem ipse exigat debitum ab vxore existentibus istis impedimentis, si propter prolem faciat, vel ad vitandum incontinentiam in seipso peccatum non est, nisi diceretur esse veniale. Quia licitum est coniugibus petere debitum, etiam solum ad vitandum incontinentiam, siue mitigandum fomitem. 1. Corinth. 7. c. cum Apostolus dicat bonum esse habere vxorem propter fornicationem vitandam. Et tamē in casu posito non potest modo consueto cognoscere feminam sine periculo, ergo licebit ei cognoscere eam modis prædictis. De secundo dicendum, quod non existente aliquo impedimento de prædictis, cum posset vir modo consueto vxorem cognoscere, si velit aliquid vltra hoc ad concupiscentiam saturandam, vel quia putat se magis sic delectari, signum est mortalis concupiscentiæ, vt dicit Albertus vbi supra, & tamen non oportet dici, quod sit peccatum mortale, immo communiter dicitur, quod si concupiscentia ista non excedat terminos matrimonij, ita quod vir causa delectationis experiendæ non cognosceret illam illo modo, nec alio si non esset vxor sua, non est peccatum mortale. Si autem excedit limites matrimonij, id est, quia vir tantum afficitur ad delectationem illam, quod siue esset vxor illa, siue non, vellet eam sic cognoscere, est peccatum mortale: quia iam contra caritatem est. Et tamen, quando est desiderium delectationis intra limites matrimonij, & fit variatio in modo consueto, an sit peccatum mortale, vel solum veniale non potest satis securè determinari, ideo magis timendum est, & cauendum tanquam à mortali peccato.

F. Ioānes Ord. Prædicatorū cōpilator Summæ Confessorum.

De modo enormi, quo quis vtitur sua vxore in vase debito, sed a retrorsum. Quæst. CCXXVIII.

QVæritur de alio modo magis enormi, scilicet, mutato situ ad retrorsum sicut in brutis. De isto dicunt quidam indifferenter, quod est peccatum mortale, & quod pro nulla causa fieri debet: quia est coitus contra naturam, & tamen vitium cōtra naturam semper malum est, & fugiendum, 32. q. 7. cap. Flagi. Et cum illud turpius fiat in meretrice turpius adhuc, & detestabilius fit in vxore. Eadem causa, & q. ea. adulterij.

Ideo dicunt, quod siue petatur debitum, vir non tenetur reddere: quia peccabit, siue ipse exigat peccat. Vnde etiam si timeatur, quod vxor adulterium committet, si sic non redditur sibi debitum, vtpote, quia aliter reddi non potest, quia est impedita, dicunt, quod adhuc reddi non debet, sed potius permitti, quod illum adulterium committat: quia deterius est sic vxorem cognoscere, quàm meretricem in allegato. c. Adulterij: ergo potius vir fornicari deberet cum meretrice, & permittere à fortiori vxorem fornicari, quam sic eam cognoscere.

Item, quia vitium contra naturam deterius est, quam adulterium ergo potius vir deberet adulterium committere, vel permittere, quod vxor committeret, quam quod sic eam cognosceret. In nullo ergo casu isti volunt esse licitum, siue sit petendo debitum, siue reddendo.

Aliter potest dici, quod aliquando potest esse licitus talis coitus. Nam Alber. & S. Thom. dicunt quarto Sententiarum, distin. 31. quod seruato vase debito variatio in modo coitus non est secundum se peccatum mortale, sed potest esse signum concupiscentiæ mortalis, id tamen, quod secundum se non est peccatum, potest esse aliquando bonum ex aliqua causa: ideo non erit semper peccatum mortale.

Pro quo sciendum, quod aut vir cognoscens sic vxorem debitum petit, vel reddit. Si reddit, aut est mulier impedita, ita, vt non possit aliter cognosci sine periculo propter timorem aborsus, vel debilitatem, aut pinguedinem ventris, & periculum suffocationis, aut non habet mulier aliquod impedimentum, sed potest cognosci modo consueto.

Si non sit impedita, & vir velit eam cognoscere sic, siue reddendo debitum, siue petendo, semper est peccatum mortale propter mutationem modi.

Et non est distinguendum hic sicut præcedenti quæstio. an faciat propter delectationem contentam intra terminos matrimonij, vel non sistentem in terminis, sed semper erit peccatum.

Ratio est, quia iste modus magis deuiatur à naturali, & consueto, quàm tres positi præcedenti q. cum omnino mutetur situs, scilicet, anteriora in posteriora, in illis autem non.

Item, quod plus est: quia iste modus videtur contra naturam, & alij tres non.

Nam natura determinauit homini modum coitus, de quo præcedenti q. Brutis autem determinauit coitum ex posteriori. Tres autem modi positi præce. q. licet deueniēt aliqualiter à modo naturali hominis, tamen nulli bestiæ conueniunt. Modus aūt, qui est à posteriori, conuenit omnibus brutis fere; ideo homo vsurpando modum coitus competētis, efficitur quodammodo bestialis. Quia nō fit in alijs tribus modis, quia non similatur ibi bestijs. Ideo quandocunque femina potest cōuenienter cognosci modo consueto, si quis autem eam aliter cognouerit, scilicet, à posteriori semper mortaliter peccat. Et videtur dicendum, quod illud fiat turpius, & detestabilius in uxore, quam in meretrice, ut quidam uolunt iuxta illud Augus. 32. quæst. 7. cap. Adulterij, scilicet: Ille, qui est contra naturam execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore. Hoc tamen non est tenendum, ut dicetur sequ. q. Si autem femina sit impedita propter causas prædictas: aut uir reddit ei debitum, aut petit. Si reddit, dicendum, quod non peccat, nec uenialiter saltem: quia semper uir tenetur reddere debitum, & tamen non potest aliter reddere propter periculum: ergo tenetur sic reddere: quia quando quis obligatur ad duo, si non potest vtrūque debet facere alterum eorum, quod potest 21. quæst. 2. c. Faciat homo. Sic tenet S. Thom. & Albert. 4. Senten. dist. 31. dicens, quod si vir cognoscat feminam extra vas debitum, semper est peccatum mortale: quia proles sequi non potest, & tamen si mutetur situs ad posteriora, non est semper peccatum mortale. Et dicit, quod quandoque est sine peccato, quando dispositio corporis non patitur alium modum, alias autem tanto grauius est semp, quanto magis recedit a modo naturali. Et hoc ponit in

fine eiusdem distinctionis interpositione literæ. Si autem vir petat debitum, aut fit propter prolem, aut propter incontinentiam euitandam, aut ad experiendam eam delectationem. Primus modus non habet locum in muliere prægnante, quia non adiuuatur cõceptio iam facta ex isto coitu, sed potius lædi posset, & abortus fieri, & non potest conceptio alia fieri, & sic non habet ibi locum impedimentum de vxore prægnante sed potest esse, quod vxor sit debilis, aut habeat ventris pinguedinem, vel tumorem ex aliqua causa, ita vt non possit sine periculo cognosci modo consueto, & tunc desiderium licitum est, scilicet, velle prolem gignere, & tamen, an potius debeat quis abstinere à tali coitu, & carere prole, vel talem coitum habendo, prolem quærere, non posset faciliter dici. Nam si concubitus est aliquo modo illicitus, desiderium prolis non excusat eum, vt ait August. lib. de bono coniugali, & 32. quæst. 4. cap. sicut satius, scilicet. Sicut satius est mori famæ, quam idolothitis vesci, ita sanius est defungi sine liberis, quam ex illicito concubitu stirpem quærere. Posset tamen satis dici, quod cum matrimonium sit principaliter institutum ad prolem, & vir non potest aliter vxorẽ cognoscere, quod liceat isto modo cognoscere maxime, si nondum habet prolem. Et si putat illud impedimentum longo tempore duraturum, ita vt elabatur sibi, aut vxori gignendi ætas. Si autem facit ad euitandam incontinentiam, dicendum, quod illud simpliciter est licitum, & nõ erit peccatum aliquod. Quia matrimonium licet à principio fuerit necessarium, propter incontinentiam, vel fornicationem vitandam. Vnde istam solam causam assignauit Apostolus 1. Cor. 7. scilicet. Vnusquisque habeat vxorem suam propter fornicationem, scilicet, vitandam, & nihil expressit de prole. Etiam dixit, quod coniuges non se fraudarent debito nisi ad tempus, vt orationi vacarent, & postea redeunt in idipsum ne tentaret eos Satanas propter incontinentiam suam. & non dixit, quod redirent ad coitum propter prolem gignendam. Etiam dixit, quod bonum erat manere sine vxore. Qui tamen non possunt continere nubant. Quia melius est nubere, quàm vri. Istam etiam solam causam ad matrimonium contrahendum Christus expressit infra 19. c. dicentibus Apostolis, si ita est, non expedit homini nubere. Christus dixit: Non omnes capiunt verbũ istud, sed quib. datum est, idest, Verum est, ꝙ non expedit hoĩ nubere, quia simpliciter melius esset ei non nubere, & manere in virginitate. Dixit tamen: non omnes capiunt verbum istud, idest, non possunt omnes hoc facere, scilicet, continere, sed solum illi, quibus datum est, scilicet, à Deo.

Ideo quibusdam hominibus est nubere quasi necessarium, eo quod non possunt continere. Et tamen non dixit ibi, quod erat bonum nubere propter prolem, sed solum, quia non poterat homo continere: ergo ista est causa præcipua nunc matrimonij.

Ideo in casu dato magis est sine peccato vxoré cognoscere modo dicto, scilicet, à posteriori propter fornicationem vitandam, quam propter prolem gignẽdam, sed existẽte vxore disposita ad modum coitus naturalis melior coitus est propter prolem, quam propter fornicationem vitandam, quia primus non solum est licitus, sed etiam interdum meritorius.

Secundus autem nunquam est meritorius: quia satis est sibi, quod sit licitus. Si autem fiat hoc ad experiendam delectationem veneream solum, non videtur quomodo possit esse sine peccato mortali, siue sit volũtas delectationis contenta limitibus matrimonij, siue nõ. Quia in coitu modo naturali voluntas delectationis contentæ intra limitem matrimonij faciebat coitum esse veniale peccatum. Si non contineretur limitibus matrimonij esset peccatum mortale. Hic tamen est magna mutatio à naturali modo. Quod ergo sine necessitate fiat, aut causa valde honesta, non videtur, quomodo satis excuset peccatum mortale. Si tamen aliquis voluerit esse veniale, etiam in hoc casu contenta voluntate delectationis intra limites matrimonij, non est multum contra eum insistendum.

Ad rationes opinionis contrariæ dicendum, quod illæ præsupponebant coitum istum esse contra naturam. Et verum est, quod aliquo modo est contra naturam, quia ibi vsurpatur modus coeundi debitus bestijs à natura. Ideo S. Tho. 2. 2. quæst. 154. art. 11. ponit modos coeundi monstruosos esse vitium contra naturam, non est tamen penitus contra naturam, sicut alia vitia, quæ dicuntur contra naturam: quia in alijs impeditur naturæ intentio, scilicet, proles: in hoc autem non impeditur, cum etiam sic sequatur: etiam, quia interdum aliquæ causæ honestæ sunt ad hoc faciendum, scilicet, ipsa necessitas, & indispositio corporis.

Ideo dum non spontè fiat emissio seminis extra vas in hoc coitu non est peccatum mortale, secus autem, quando femina extra vas cognoscitur. Quia illud omnino contra naturam est. Frustratur enim ibi intentio naturæ, cum proles sequi non posset. Sic dicit Alber. & S. Tho. vbi supra. Sic autem esset iste modus coeundi simpliciter contra naturam; verũ est, qd in nullo casu permitti deberet vxorem adulterari, quam quod hoc faceret. Et tamẽ non est contra naturam. Et patet maximè, quia textus ille. 32. quæst. 7. cap. Adulterij, expressè loquitur, quando mulier cognoscitur extra vas, scilicet, pessimum est, quod contra naturam fit, vt si vir membro mulieris non ad hoc concesso vti voluerit. Non est ergo intelligendum si femina cognoscatur in vase solito solum mutato modo; quia isti duo coitus non pertinent ad idem genus.

An iste modus sit magis illicitus in vxore, quam in alijs mulieribus. Quæst. CCXIX.

Quæritur, cum coitus iste, qui fit à posteriori sit illicitus etiam in vxore nisi in casibus expressis præced. quæst. & in qualibet alia muliere sit illicitus, an sit magis illicitus in vxore, quam in alijs. Aliqui dicunt, quod sic: quia 32. quæst. 7. cap. adulterij, dicitur, quod iste coitus, qui est contra naturam execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in vxore.

Dicendum, quod magis est illicitum in qualibet alia muliere istud, quam in vxore: quia cum qualibet alia coitus est illicitus, etiam si non addatur alia circumstantia grauitatis, nisi quod est coitus.

Cum vxore autem coitus licitus est, nisi propter aliquã circunstantiam fiat illicitus: ergo quando fuerit modus coeundi prædictus cum vxore, & fuerit illicitus, & solum erit coitus illicitus propter istum modum, & non propter coitum. Cum qualibet autem alia muliere coitus est illicitus secundum se, quia est saltem fornicatio simplex & ideo nõ potest esse licitus. Et sic erit illicitus propter duo scilicet, propter se, & propter modum, & ita erit grauior eo, qui fit cum vxore. cum ille sit illicitus ex vnica parte.

Ratio autem diuersitatis est: quia coitus extra vas solitum cum vxore est peccatum cõtra naturam, & præiudicat magis matrimonio, quàm meretricio, vt dictum est supra quæst. 215. Coitus autem mutato modo non est contra naturam simpliciter: ideo poterit esse sine præiudicio matrimonij. Maximè cum interdum licitus sit: vt ostensum est præcedenti quæst. Et tamen in nulla muliere alia est licitus, ergo magis illicitus erit in quacunque alia, quàm in vxore. Maximè, quia quidam excusant istum coitum ferè in omnibus casibus, licet non benè, vt patet aliqualiter præcedenti quæst. Et tamen nullus excusat saltem fornicationem simplicem, nisi sit insipiens, aut hæreticus, ergo à fortiori, quando fornicationi simplici fuerit adiunctus, iste modus erit grauior. Et sic coitus iste, mutato modo grauior est cum quacunque alia muliere, etiam cum meretrice, quam cum vxore.

Considerandum etiam, quod illud vitium non debet vocari simpliciter contra naturam, quia tunc esset deterius, quàm cognoscere matrem, vt si quis cognoscat vxorem extra vas solitum, 32. q. 7. cap. adulterij. Nemo tñ diceret, quod sit deterius cognoscere vxorem permutato modo in vase tamen debito, quam cognoscere matrem,

quia

quia longe grauius est cognoscere matrem, immo quilibet incestus deterior est, & etiam adulterium. Aliquo modo ergo est contra naturam, quia vsurpatur ibi modus coeundi bestialis, nō tamen est simpliciter contra naturam: ideo quando absolutè loquimur de peccatis contra naturam, non intelligitur istud inter illa, nec etiam aliquis alius modus coitus quantumcunque ille sit turpis, dum tamen sit cum femina, & in vase solito.

De concubitu, quo femina virum supergreditur.
Quæstio. CCXXX.

QVæritur de alio modo concubitus deuiante à naturali, scilicet, si femina supergrediatur, an sit peccatum mortale. Quidam dicunt, quod potest distingui, sicut distinguebatur supra quæst. 226. de coitu, qui fiebat à posteriori; quia licet ille esset modus brutalis, tamen interdum erat sine peccato mortali. Dicendum, quod asseritur communiter istud esse semper peccatum mortale. Et ratio videtur esse, quia iste modus videtur esse omnino contra naturam. Nam coitus naturaliter fit ad generationem, s. vt suscipiatur semen a femina. Et tamen iste modus repugnat omnino effusioni ex parte viri, & magis repugnat susceptioni ex parte feminæ: quia fortassis non poterit sic semen recipi in matrice, sed effluet. Causa satis patet intuenti. Hoc non est in concubitu, qui fit à posteriori: quoniam ibi tam emissio, quam receptio fieri potest, licet non ita conuenienter, sicut in modo naturali. Item quia ad concubitum, qui fit a posteriori, potest esse aliqua causa excusans, vt quod sit mulier prægnans, vel debiles, aut ventre tumido, vel pingui, & non potest fieri modo naturali concubitus sine periculo, & tamen mutato situ à posteriori euitabuntur pericula.

Sed nullum euitatur ex hoc, quod feminæ supergrediantur: ideo nulla causa honesta ad hoc potest esse, vnde sic peccatum mortale erit.

Item in isto modo concubitus non solum mutatur situs, sed etiam aliquo modo conditio personæ agentis, & patientis. Est enim naturale viro agere, & feminæ pati. Qui tamen succumbit patitur quantum est ex ipso modo agendi, & sic femina in tali actu vsurpat conditionem viri, quia ex hoc agens videtur: feminam tamen agentem esse in coitu, contra naturam est omnino, ideo quod femina supergrediatur semper est mortale. Non est autem sic de coitu a posteriori, quia solum mutatur situs naturalis, manet tamen conditio agentis, & patientis, quia femina est semper vt patiens. In supergressione autem mutatur tam situs, quam conditio personæ: ideo est magis contra naturam, & sic est peccatum mortale.

Item istud ponitur inter causas diluuij in historia Scolastica. Dicitur enim quod feminæ in vesaniam versæ supergressæ viris suis abutebantur, diluuium tamen non venit nisi pro peccatis mortalibus: ergo ista supergressio mortale peccatum est.

Item aliqui exponūt de ista supergressione illud, quod habetur ad Rom. 1. s. Feminæ eorū immutauerunt vsum naturalem in eum, qui contra naturam est. Et licet intelligatur de femina cognoscente feminam, vt dictum est supra quæst. 225. tamen etiam intelligi potest de hoc, quia per istum modum mutatur vsus naturalis in eum, qui est contra naturam. idest, modus naturalis in modum, qui est contra inclinationem naturæ. Ad rationem in oppositum dicendum, quod non est simile de supergressione, & de coitu, qui est à posteriori propter omnia supradicta: ideo coitus a posteriori potest esse aliquando sine peccato mortali, non tamen supergressio.

An mollities sit peccatum mortale.
Quæstio CCXXXI.

QVæritur de alio modo vitij contra naturam, quod vocamus mollitiem, an sit peccatum mortale. Dicunt quidam quod non: quia nō est prohibitum hoc lege Dei in nouo, nec in veteri testamento, in quibus tamen

A omnia vitia prohibentur: ergo non est peccatum mortale. Item istud non est in præiudicium alicuius. Nam in hoc coitu vtitur quis re sua, & nemini præiudicat, nec occasionem peccandi tribuit: quia nullam feminam polluit, nec infamat.

Dicendum, quod istud est peccatum mortale, & valde graue. Nam hic deordinatur voluntas humana circa venerea fruens illis, ergo peccatum est. Item patet quia actus organorum generatiuorum nunquam est licitus, nisi quando cum vxore fit, & hoc ad prolem, vel ad debitum reddendum, vel ad fornicationem euitandam in se, vel in vxore, cum tamen quis mollitiem committit nihil istorum est, ergo peccatum est. Et dicendum, quod non solum est peccatum, sed etiam contra naturam: quia natura coitum ingenerauit ad prolem, coitus ergo illi, vel
B actus venerei, ex quibus non potest sequi proles, sunt contra naturam, & ita illos vocamus, vt sodomiticum, pecoralem, & similes. Et tamen ex mollitie nulla proles sequi potest: quia non est ibi alterum extremum, in quo fiat generatio: ideo est contra naturam. Et hoc verum est, quod per se non potest ex isto actu sequi proles. Interdum tamen per accidens potest sequi, mediantibus dæmonibus incubis, & succubis, de quibus August. 15. de Ciuit. Dei. Nam dæmon vt succubus potest suscipere sic emissum semen, & deinde ipsemet vt incubus factus potest illud in vas femininum refundere, & sic concipiet femina. Et tamen illa conceptio non erit à dæmone, sed à viro, qui per mollitiem semen effudit, & ipse dicetur pater illius prolis, quæ nascitur, licet feminam illam nunquam viderit, de qua gignit. Et sic aliquando dicitur esse factum de qui-
C busdam, quos vulgares historiæ dæmonū filios affirmant, & isto modo dicuntur fuisse geniti gigantes ante diluuiū, de quo dictum est Gen. 16. cap. Istud tamen est per accidens, quia immundus, vel mollis non intendit hanc generationem: quia quātum ad eum est impossibilis. Etiam quia est multum per accidens: quia eodem modo, & adhuc magis conuenienter dæmones possunt accipere semen effusum à dormientibus, qui nocturno somnio polluuntur, quia ibi magis potest dæmon applicare organa sua, vt succubus factus, quia non videtur: nec eum in pedit quisquam in mollibus se polluentibus: quia ibi aliud est, & dæmon videretur ab eis sicut succubus vellet suscipere semen quod effusum est. Et ergo vitium contra naturam.

Item patet, quia natura determinauit agens, & patiens.
D Et quando mutatur agens in patiens, sicut in sodomiticis est peccatum graue.

Maior tamen peruersitas est, quod agens sit simul patiens, quàm id, quod solebat esse agens, vertatur in patiens. Hoc tamen est in mollitie: quia idem agit, & patitur, cum suppleat locum vtriusque extremi: ergo erit valde magnum peccatum ipsa mollities. Item Apostolus 1. Corint. 6. c. ponit speciale in peccato luxuriæ ab omnibus alijs peccatis dicens, quod omne peccatum quodcunque homo fecerit extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. Et hoc est, quia nō solum anima, sed etiam corpus ibi polluitur: hoc autē maximè est in mollitie: quia ipse agens polluitur, ergo magnum peccatum est. Dicendum, quod istud peccatum, quod est contra naturā, vt ostensum est, non habet ita nomen speciale, sicut ceteræ partes luxuriæ, eo quod partes, vel species luxuriæ accipiunt
E nomen, & speciem a femina, quæ est patiens, vt ostensum est supra q. 187. Hic autem nullum est patiens, sed solum agens. Ideo nō cōpetit sibi propriū nomen, sed attribuunt ei nomen ab aliquibus similitudinibus. & vocatur immūdina ad Galat. 5. & ad Ephes. 4. Et rectè cōuenit sibi, quia qui sic peccat se ipsum polluit, & ideo immūdus efficitur. In alijs autē coitib. polluitur extremū patiens, & non dī agens immundū, nec ēt patiēs si sit sibi naturale recipere. Hic aūt fit immundus agēs, quia ipse est agens, & patiēs, vocatur etiam mollities per similitudinē. Quia 7. Ethic. capit. 10. vocat Aristot. molles eos, qui succumbunt tristitijs, qui propter non sustinere illas faciunt aliquid turpe. Et dicitur ibi, quod incontinens, & mollis peccant circa delectationem, & tamen incontinens, quia dicitur per concupiscentiam ad delectationem, & inquantum indi-

cat esse bonum, & delectabile, tendit in delectationem. Mollis vero tendit in delectationem non propter concupiscentiam eius, sed propter fugere tristitiam, quæ est in sustinendo concupiscentiam. Et vocantur illi molles, id est, delicati, & multum passibiles, qui nihil possunt sustinere, & quamlibet tristitiam fugiunt. Accipiuntur autem sic propriè molles, & tunc mollies est nomen generale circa omnem modum luxuriæ, & speciem, scilicet, quandocunque luxuriatur, vt non sustineat tristitiam concupiscentiæ. Etiam pertinet ad cibum, & potum inquantum quis comedit, aut bibit, quod vetitum est propter non sustinere tristitiam quæ est in concupiscentia illius cibi, & potus. Et sic fractores ieiuniorum vocantur propriè molles: quia propter non sustinere tristitiam famis ieiunium frangunt. Et hoc modo mollis æquiualet incontinenti: quia circa omnia, ad quæ est incontinens, scilicet, in tactu, & gustu, est etiam mollis, sed diuersa ratione, incontinens quidem propter sequi delectationes, mollis autem propter fugere tristitias. Hic autem mollis accipitur strictè circa istum modum specialem luxuriæ, in quo non est patiens. Et dicitur mollis: quia communiter qui sic agunt non intendunt principaliter delectationem prosequi: quia tunc feminas cognoscerent, sed agunt propter euitare tristitiam, quæ est in sustinendo concupiscentiam venereorum. Rectè ergo molles, id est, delicati, vel teneri dicuntur. Accidit tamen aliquando hominibus hoc ex naturali inclinatione. Quod apparet, si quis fortè magis ad talem modum venereorum inclinetur, quàm ad cognoscendum feminam. Et istud dicit Pthólomeus accidere in illis, in quorum natiuitate Venus incorporabitur Saturno, & habuerit aliquam dignitatem in septimo, quia tunc dicit, quod natus erit immundi coitus. Et dicit Halt in comento, quod cum fuerit Venus corporaliter iuncta Saturno in natiuitate alicuius, incitabit natum, vt præferat stuprum posteriorum anteriori, & in exercitatione spermatis cum manu, vt dicit Pthólomeus in Centiloquio propositione 80. Et quantum ad hoc magis deberet vocari iste actus venereorum bestialis, quam mollis, eo quod fit propter naturalem inclinationem à natura peruersè inclinata. Et tamen vna causa bestialitatis est natura peruersitas, vt dicitur 7. Ethic. cap. 7. Ideo bestialis diceretur, quod tamen, vt communiter, non accidit ex causa naturali, sed ex alijs vocatur mollities, scilicet, quia omnes, qui hoc vitio se polluunt, tristitiam, quæ est in sustinendo concupiscentiam venereorum, fugere volunt. Et sic ista mollities est pars quædam illius mollicies, quam Arist. nominat. 7. Ethic. cap. 10. Nos tamen, quando vocamus istos molles non accipimus istos tanquam pertinentes ad illam speciem mollium, sed istos quasi solos dicimus. Eos autem, quos Arist. molles nominat vocamus nos incontinenter largè: quia peccant circa delectationem, siue prosequantur ipsam delectationem, siue tristitiam fugere intendant.

Ad primum argumentum dicendum, quod etiam si non vetaretur istud vitium specialiter in scriptura, non tolebatur, quid esset vitium: quia recta ratio, & conscientia nostra est nobis pro lege, & secundum illam iudicabimur. ad Rom. 2. scilicet, Gentes, quæ legem non habent naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorũ, & inter se inuicem excogitationum accusantium, aut defendentium in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, id est. Per istas cogitationes cõscientiæ accusantes, & defendentes iudicabitur homo in die iudicij: Nam quandocunque homo agit contra conscientiam peccat: quia agit contra legem sibi inditam. Ad Rom. decimo quarto cap. Omne, quod non est ex fide, peccatum est, id est. Omne quod est contra id, quod credimus, si facimus illud, est peccatum. Et ob hoc etiam si non sit aliqua lex positiua, habemus legem sufficienter, per quam damnemur, vel saluemur. Ad Rom. 2. Quicunque enim sine lege peccauerunt, sine lege peribunt, & quicunque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur, id est. Qui non habuerunt aliquam legem positiuam, & sine illa viuentes egerunt contra dictamen ratio-

F nis, & conscientiæ, peribunt sine lege, id est, condemnabuntur, & non per aliquam legem positiuam, sed per cogitationes conscientiæ accusantes, & defendentes, vt dicitur eod. cap.

Qui autem peccauerunt in lege, id est, qui habuerunt aliquam legem positiuam bonam dirigentem in moribus, & peccauerunt contra illam, per illam iudicabuntur, id est, per illam conuincentur peccasse, & condemnabuntur.

Aliter potest dici, quod falsum præsupponitur. Nam mollities vetita est in vtroque testamento. Patet de veteri, in quo ponitur decalogus, vbi per hoc, quod dicitur: Non mœchaberis, prohibetur omnis coitus illicitus, & non legitimus vsus membrorum generatiuorum, vt dicit August. in libro Deuteronom. & 32. quæst. 4. capit.

G Meretrices. De nouo testamento patet: quia ad Galat. 5. capit. dicitur. Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, & immunditia & accipitur immunditia pro mollitie, vt dictum est. Et postea concluditur ibi: Qui talia agunt regnum Dei non consequuntur. Et ad Ephes. 4. dicitur. Fornicatio, & omnis immunditia non nominetur in vobis, id est, non solum non fiat, sed etiam non nominetur: quia talia turpe est nominare. Christus quoque mollitiem sub verbo generali prohibuit in quantum dixit supra in littera: qui viderit mulierem ad concupiscendum, iam mœchatus est. Et sic concupiscentiam venereorum, quæ non est ad coniugem, etiam sine actu existentem damnat. In mollitie autem non solum concupiscentia deordinata, sed etiam actus venereorum est, ergo prohibetur sub illa clausula generali, & patet expressè, primo

H Corinth. 6. Nolite errare, nec fornicarij neque idolis seruientes, nec adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque auari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt. Item patet: quia non solum dicunt istud esse peccatum, sed etiam rem detestabilem. Gen. 38. cap. Etiam pro hoc Deus inflixit mortem Onan filio Iudæ. eod. capit. Deus tamen non infligit alicui mortem nisi pro peccato magno, maximè, quando per se ipsum mortem infligit, id est, non per hominem, sed opere diuino: quia tunc signum est, quod Deus magis detestetur illam rem. Vnde dicitur eodem capit. de Onan, quod introiens ad vxorem fratris sui semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur. Et iccirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret. Fundere autem semen in

I terram ad mollitiem pertinet. Potest tamen dupliciter intelligi vno modo, quod Onan sciens, quod filij, qui nascerentur de Thamar, quam acceperat in vxorem non pertinerent ad eum, sed ad fratrem suum defunctum, non coibat cum Thamar, sed ad satisfaciendum libidini suæ per modum molliciei semen fundebat in terram sine coitu.

Et ista est propriè mollities: quia sola mollities de actibus venereis est sine coitu.

Aliter potest intelligi, quod Onan cognoscebat Thamar in organo consueto, sed tempore effusionis non fundebat semen in organo, sed in terra, & ista erat magna iniquitas, & istud etiam pertinet aliquo modo ad mollitiem, scilicet, ex parte finis: quia consummatio

K istud actus est sine coitu. Vetita ergo est mollities in scriptura.

Ad secundum argumentum dicendum, quod licet iste nemini præiudicet, scilicet, nulli proximo, Deo tamen, & naturæ præiudicat: quia agit contra naturalem ordinem, & inclinationem, cum vsus venereorum sit ad prolem, iste autem taliter venerea exercet, qualiter ad nullã prolem prodesse possunt. Cum autem dicitur, quod vtitur re sua, ideo quod non peccat,

Dicendum est, quod non stat: quia potest aliquis vti re sua malè, sicut si quis intemperatè comedat, & inebrietur de eo, quod suum est, quod nemo dubitat est peccatum.

Item dici potest, quod licet iste vtatur hic semine, & organis, quæ sunt sua, peccat: quia ista non sunt omnino sua, sed data sunt ei à Deo ad certum vsum. Ideo, quando secus fecerit peccat.

A Sic dicit August. tertio confessio. & 32. q. 7. ca. Flagitia loquens de sodomitico coitu, & alijs contra naturam, quod isti tenentur rei criminis diuina lege; quia Deus nõ fecit homines, vt se illo vterentur modo. Et tamen etiam non fecit semen, & organa ad hoc, quod sine coitu effundantur, adeo qui sic effundit, peccat, & sic mollities est peccatum graue.

An mulier per seipsam se corrumpens peccet per mollitiem. Quæst. CCXXXII.

Quæritur de muliere, quæ seipsam corrumpit, an sit hoc peccatum, & an pertineat ad mollitiem?

Dicendum, quod mulier potest corrumpi à seipsa, vel ab alia, vel a viro, vel a pecore. Si pecore pertinet ad bestialitatem, & est crimen contra naturam. De cuius gra B uitate dictum fuit supra quæstione 214. & in duabus sequentibus. Si autem corrumpatur a viro modus naturalis est, & aliquando est licitus, aliquando illicitus, vt patet ex supradictis. Si autem ab alia femina graue crimen est, quod Apostolus increpat ad Roman. 1. capit. licet femina aliquando possit coire cum femina sine corruptione, & aliquando, quod sequatur corruptio: primum est frequentius, & est magnum crimen, de quo dictum est supr. quæst. 216. & seq. q. aliquando potest sequi corruptio, non quidem naturaliter, quia femina non habet tale organũ, sed per magnam iniquitatem aliquando feminæ aliquæ coaptant, sibi organa similia virilibus, & sequitur inde subingressio organorum, & vera defloratio etiam in virginibus, quod interdum fit. Et istud est pessimum crimẽ quia prouenit ex superabundanti iniquitate, cum ibi per- C eat castitas sine vlla vtilitate: quia deflorans non delectatur, cum non sint organum sensitiuum, quo res agitur, & etiam non est aliquid ipsius deflorantis, velut si quis ferro virginea claustra aperiat. Quæ etiam violatur, non pót hic experiri, quod optat. Ideo in hoc crimine tanto est maior iniquitas, quanto minor vtilitas. Et quanto maior impossibilitas perueniendi ad id, quod optatur: quia hoc facit actum esse magis contra naturam, & ideo deteriorem, & sic inter omnia crimina contra naturam istud satis magnum est. Aliquando autem femina ex seipsa corrumpitur, ita vt pereat virginitas. Nam virginitas mentis quę est propriè virginitas, perit cum femina proponit experiri delectationem veneream. Materialis autem virginitas est carnis integritas. Et ista perit quando claustra panno aperiuntur, quod femina sibimet facere potest intendens quandam delectationem per talem coitum expe D riri, vel ab alia muliere pati potest idem modo supradicto Et post perditam virginitatem ab ipsamet, vel ab alia potest haberi iste contactus, & subingressio organi ex intentione delectationis.

Quolibet autem istorum modorum peccatum est. Nã potest hoc modos tolli virginitas mentis, & corporis, vt dictum est, & nihil plus fit in stupro. Et tamẽ cõstat illud esse peccatum; ergo a fortiori hic cum sit magis contra naturam talis ablatio virginitatis, etiã istius actus frequentatio peccatum est: quia per hoc deordinatur voluntas mulieris intendentis delectationem veneream experiri modo indebito s. sine viro, & extra matrimonium.

Maius tamen peccatum videtur, si vna femina ab alia defloretur, quàm si seipsam corrumpat, eo quod multiplicantur ibi plures peruersitates; quia totum est contra na- E turam. An tamen pertineat peccatum istud ad mollitiem, dicendum, quod aut mulier seipsam corrumpet, aut ab alia corrumpitur, ita vt auferatur virginitas, vterque modus habet similitudinem quandam cum stupro, quod est defloratio virginis, & tamen non est stuprum; quia illud est coitus naturalis, cum puella defloratur a viro nullo pactu matrimoniali interueniente, vel præcedente. 36. q. 1. c. Lex illa. §. Cum ergo. Hic autem non cognoscitur a viro, & tamen maior similitudo est, si vna femina ab alia defloretur, quam si a seipsa: propriè tamen pertinet vtrunq; ad vitium contra naturam.

Et dicendum, quod cum defloratur ab alia muliere, vel tangitur ab ea per subingressionem organi post perditam virginitatem, non est mollities quia in mollitie idem est agens, & patiens. Si autem a seipsa defloretur, vel patiatur hunc contactum post deflorationem, habet similitudinem quandam cum mollitie: quia idem est agens, & patiens, & tamen non est mollities: quia in mollitie agens seipsum polluit, & consumatur actus venereus, in femina autem non potest sequi pollutio a seipsa: ideo posset reduci aliquo modo ad mollitiem tanquam imperfectum ad perfectum. Non tamen est mollities, nec immunditia: nam maximè vocatur istud vitium immunditia: quia agens immundus fit, idest, polluitur, & tamen non fit hoc in femina.

An vxor possit virum repellere, si commiserit peccatum contra naturam? Quæst. CCXXXIII.

B Quæritur occasione præcedentium, quæ dicta sunt de coitu sodomitico, & de mollitie, & de alijs peccatis contra naturam, an possit vxor virum repellere, si commiserit aliquid istorum peccatorum, s. si sodomita est, vel si polluit, aut polluere vult eam extra vas, vel si seipsum per mollitiem polluitur.

Dicendum, quod in matrimonio, quando vnus coniugum alterum repellit soluitur quodammodo matrimonium. Habet autem matrimonium duo iura. Primum est, quod coniuges ab inuicem debitum exigere possint, secundum est, quod neutri eorum liceat alicui extraneo se copulare. Istud secundum nunquam potest solui viuẽtibus coniugibus quantumcũque magna crimina alter eorũ, vel ambo commiserint. Sic dicit Hieronymus ad Damasum, & 33. quæst. 7. cap. Omnes causationes. s. quod li- C cet vir sit adulter, & omnibus flagitijs opertus, & derelictus ab vxore propter hæc scelera: maritus tamen reputandus est, cui alterum virum accipere non licet, Et hoc verum est, nisi ambo coniuges ex communi consensu ingrediantur religionem: quia per hoc matrimonium soluitur.

Quantum ad primum debitum dicendum, quod tollitur per fornicationem: quia si alter coniugum fornicatur alius non tenetur ei reddere debitum, licet petat, sed potest recedere ab illo non solum quantum ad thorum, scil. non reddendo debitum, nec petendo, sed etiam quantum ad cohabitationem, & istum casum solum expressit Christus infra 10. c. & tamen in isto non tollitur adhuc matrimonium ex toto, quia non licet alteri coniugum alicui extraneo se copulare. Vnde 1. Corinth 7. c. dicitur, quod si mulier recedit a viro, oportet reconciliari ei, vel mane- D re innupta, idest, nulli alteri posset nubere viro viuente, tunc dicunt, quod cum esse sodomitam sit deterius, 32. q. 6. cap. Adulteri, & cap. Vsus naturalis, quod poterit dimittere femina virum. Idem & Hier. videtur etiã innuere ead. q. c. Omnes dicens. Licet vir adulter sit, licet sodomita, licet flagitijs omnibus coopertus, & ab vxore propter hæc scelera derelictus est. Ergo poterat derelinqui: propter sodomitam esse, sicut propter esse adulterum. Idem dicunt si vir polluerit feminam extra vas consuetũ quia istud deterius est, quàm adulterium, immo deterius quàm cognoscere matrem, vt habetur in alleg. c. Adulterij: ergo poterit dimitti, sicut pro adulterio; idem etiam dicunt si vir seipsum polluit per mollitiem, vel accedit ad pecora, aut committit aliquod de peccatis contra naturã: quia omnia sunt deteriora adulterio in alleg. c. adulterij, E &c. offerebat, &c. Vsus, non propter illa poterit a fortiori dimitti. Hanc quæstionem mouet gl. in alleg. c. Omnes causationes, & respondet, quod non potest dimitti vir propter aliquid istorum, nisi fuerit vera fornicatio. Ratio est, quia Christus solum casum fornicationis posuit, & accipitur ibi fornicatio pro adulterio, s. quando alter coniugum alicui extra matrimonium commiscetur. Ista autem crimina prædicta sunt deteriora, quam adulterium, & tamen non sunt adulterium, nec etiam repugnant ita directè matrimonio per illa, sicut per adulterium. Quia per matrimonium habet vterque coniugum potestatem corporis alterius. 1. Cor. 7. c. Et non licet alteri eorum copulare se alicui extraneo, quia si liceret, tolleretur iã primum debitum, scilicet, quod non haberet vterque coniugum inuicem potestatem corporis alterius, per illa autem

vitia

dam naturam sunt determinata circa venerea sunt tanquam principium in materia venereorum, & ideo peccatum contra illa determinata est maximum in venereis. & istud vocatur vitium contra naturam, & istud est in viro ad virum, & in femina ad feminam, & in viro, vel femina ad pecus, & in viro ad feminam in vase indebito. & in viro ad seipsum, vt in mollitie, & in similibus, de quibus supra dictum est. Nam ista non sunt ad posse prolem producere, quod ipsa natura ex coitu desiderat.

Sed obijcitur, quod non sit maximum in vitijs luxuriæ ipsum, quod est contra naturam. Quia quanto magis contrariatur aliquod peccatum charitati, tanto maius est, & tamen adulterium, & stuprum, & raptus contrariantur magis dilectioni proximi, quia per hoc offendimus eum, quam coitus pecoralis, per quem proximus non offenditur, ergo est minoris culpæ. Item maxima peccata sunt, B quæ contra Deum directius committuntur, sic est sacrilegium, vt cum virgo sacra rapitur: quia fit directè Deo irreuerentia, quod non videtur in sodomiticis, & pecoralibus, ergo maius est sacrilegium, quam vitium contra naturam. Item tanto est peccatum grauius, quanto est contra personam, quam magis diligere debemus, ex ordine, tamen charitatis debemus diligere personas magis coniunctas sanguine, quam alias, & cum his committitur incestus, vitium autem contra naturam potest committi cum personis non coniunctis, ideo maior est incestus, quam vitium contra naturam.

Dicendum, quod maius est vitium contra naturam, quam omnia peccata luxuriæ, vt dictum est, & ita sacri Doctores, & iura dicunt. Nam maius est vitium contra naturam, quam adulterium, & fornicatio, vt ait Ambr. l. C de Patriarchis, & Aug. contra Iouinianum, lib. 1. 32. q. 7. cap. Offerebat. & c. Vsus naturalis. Est etiam vitium istud maius incestu. ead. q. cap. Sunt enim. Sunt enim in fornicatione gradus, & in fine dicitur: sed hos omnes transcendunt incestuosi, quos vincunt contra naturam delinquentes, & c. Adulterii, dicitur: peius est cum matre concubere, quam cum aliena vxore, sed omnium horum pessimum est, quod contra naturam fit.

Ad primum dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, quia homo regulat actus suos secundum rationem, ita ordo naturæ est a Deo. s. quia ipse solus instituit naturam in eo ordine, in quo manet. Ideo, quando homo peccat contra naturam, violando ordinem eius, peccat directè contra Deum, qui est ordinator naturæ. Quando autem peccat in eis, quæ sunt determinata a ratione, D non peccat ita determinatè contra Deum; quia ordo rationis est ab homine immediatè. Sicut si quis agat contra aliquam legem datam a Deo, maius peccatum est, quam si egerit contra legem aliquam positiuam, datam ab homine, etiam si illa bona sit, & obliget sub pœna peccati mortalis. Nam licet agendo contra illam, agatur contra Deú, qui rationem, & sapientiam homini dedit, Eccl. 1. c. Omnis sapientia a Domino Deo est: tamen non agitur cum tanta irreuerentia, & contemptu, sicut quando agitur contra legem, quam Deus immediatè dedit. Et istam rationem innuit Aug. 3. Confessionum, dicens: Peccatum contra naturam esse maximum. Et subditur. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet: cum eadem natura, cuius ipse est auctor, libidinis peruersitate polluitur. 32. quæst. 7. c. flagitia.

Ad secundum dicendum, quod vitium contra naturã, E magis est contra Deum, quam sacrilegium: quia vitium contra naturam est contra Dei ordinem, sacrilegium autem est contra ordinem rationis: quia obseruare continentiam propter Deum a ratione introductum est. Præuaricatio ergo naturalis ordinis, quæ est a Deo, est maius delictum, quàm præuaricatio cuiuscunque alterius ordinis, quantumcunque ille sit introductus ad cultum Dei. Nam ordo naturæ est prior, & stabilior omnibus ordinibus: ceteri autem sunt tanquam superadditi, & fundati supra ordinem naturæ: ideo corruptio ordinis naturæ est deterior corruptione cuiuscunque alterius ordinis. Et sic est maius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod vnicuique indiuiduo speciei magis est coniuncta natura speciei, quam quodcunque A alterum indiuiduum. Ideo maius peccatum est, cum quis agit contra naturam, quam cum agit contra quodcunque indiuiduum illius speciei.

Nunc considerandum est de vitijs contra naturam inter se, & dicendum, quod maximum istorum est vitium sodomiticum, licet alij velint, quod sit maius peccatum bestialitas, quæ est ad pecora, eo quod est extra speciem, de quo dictum est supra q. 225. Post sodomiticum est bestiale, vel vt alij volunt è contrario. Ita tamen, quod ista duo sint coniuncta. s. quod inter illa non intercidat aliquod peccatum. Maximum tamen simpliciter videbatur quando femina a pecore cognoscitur, quia nulla potest esse maior enormitas, nec deuiatio a rectitudine naturæ, vt dictum est ead. q. & maius est cum femina cognoscitur a pecore, quam cum vir cognoscit pecora, vt ostensum est B supra q. 220. Post hoc est, si femina cognoscit feminam. Nam istud est minus, quàm sodomiticum, & pecorale, supra q. 215. Postea autem est mutatio vasis, vt si cognoscatur femina extra vas solitum. Nam istud minus est præcedentibus saltem sodomitico, & pecorali, supra q. 222. An vero sit minus, quàm cum femina cognoscitur ab alia. Dici potest, quod aut in tactu illo sequitur defloratio, aut non. Si sequitur, satis videtur, quod sit maius: quia ibi nihil deficit de peccato, cum sit praua voluntas, & prauus effectus. s. quod auferatur virginitas indebitè. Si autem solum sit contactus, & confricatio, videtur, quod maius sit feminam a viro cognosci extra vas debitum, eo quod ibi consummatur actus luxuriæ, quod non fit si femina tangat feminam. Post ista est peccatum mollitiei, quod graue est, & tamen minimum est inter omnia, quæ fiunt contra C naturam. Sed obijciunt quidam, quod sit maximum omnium, quia est magis contra ordinem naturæ: quia natura exigit, vt alterum agens, alterum patiens, & istud peruertitur hic, quia idem agit, & patitur.

Dicendum, quod grauitas in peccato magis consistit in abusu alicuius rei, quàm in omissione debiti vsus, & ob hoc mollities habet minimum gradum inter vitia contra naturam: quia consistit in omissione coitus ad alterum. Nam non est ibi extremum, sicut in omnibus alijs coitibus, quo extremo habito forte ille actus bene fieret. Cum autem dicitur, quod est idem agens, & patiens, dicendũ, quod hoc largè concedimus, & tamen non est ibi propriè patiens: quia patiens in coitu nõ est, nisi suscipiens: in mollitie autem nullum suscipiens est. Minimum ergo est mollities inter omnia, quæ sunt contra naturam. Et hoc mo- D do dicetur, quod quando feminam seipsum corrumpit, vel se corrupta abutitur per quendam tactum illicitum, est simpliciter minimum inter omnia peccata contra naturam: quia talis contactus reducitur ad mollitiem, vt dictum est sup. q. 230. Et tamen non est perfecta mollities. Quia in mollitie sequitur complementum actus venerei, quod non fit cum femina si sic se tangit. Ideo habent se tanquam perfectum, & imperfectum sub eadem specie, largè loquendo. Sicut autem diximus vitium contra naturam esse maius eis, quæ non sunt contra naturam: ita dicendum est, quod quodlibet vitium contra naturam est maius omnibus vitijs, quæ non sunt contra naturam. Nã cognoscere feminam extra vas debitum non est de maximis vitijs contra naturam, vt dictum est. Et tamen ipsum est peius, quàm omnia vitia luxuriæ naturalis. Quia in naturali luxuria, quæ est viri ad feminam in uase debito ni- E hil potest esse peius, quàm quod filius cognoscat matrem. Et tamen peius est cognoscere feminam extra uas debitũ, quam coire cum matre, vt ait August. lib. de Adulterinis coniugijs. 32. q. 7. c. adulterij. Ita ergo de ceteris erit. s. sodomitico, & pecorali, & si femina feminam defloret.

An mollities sit maius peccatum, quam coitus cum matre. Quæst. C C X X X V.

DE mollitie tamen est dubium, an sit deterius, quam cognoscere matrem, & videtur, quod sic, Quia est vitium contra naturam, & tamen vitium contra naturam superat omnẽ incestum. 32. q. 7. §. sunt enim in fornicatione. Coire autem cum matre incestus est.

Dicendum, quod ex conditione speciei, uel generis uidetur

detur esse deterior mollities, quam coitus cum matre, &
tamen ex deuiatione quadam a rectitudine rationis est i-
stud vitium deterius: quia ratio magis horret coitum cum
matre propter reuerentiam, quæ debetur ei naturaliter,
quam mollitiem. Et tamen peccata habent grauitatem
plurimam ex opinione nostra: quia cum consistat peccatū
in deordinatione voluntatis, quanto aliquis credit se de-
terius agere, tanto deterius agit, quia magis deordinatur
ibi voluntas. Quia deordinari voluntatem est appetere
id, quod putatur esse contra rationem, sed quanto aliquis
putat se maius malum agere, tanto magis recedit a rectitu
dine rationis, & credit se appetere maius malum, ideo ibi
maius peccatum est, & maior deordinatio voluntatis. Ma
gis ergo videtur esse coire cum matre, quam mollitiem
committere.

Sed ex hoc insurgent incōuenientia: quia etiam aliquis
putabit deterius esse coire cum matre, quam cum pecore:
immo rati sunt, qui hoc nō putent. Et sic efficerentur pec
cata contra naturam minora, quàm naturalia, quod fal-
sum est, cum non solum coire cum pecore, sed etiam alia
minora, quæ sunt contra naturam, sunt maiora, quàm coi
re cum matre, vt dictum est.

Dicendum, quod peccata contra naturam secundum
speciem deteriora sunt peccatis naturalibus, & tamen po-
test aliquis peccans naturaliter magis peccare, quàm agē
do contra naturam, vt si credat grauius esse coire cum ma
tre, quàm cum pecore, grauius peccat coeundo cum matre,
& magis punietur a Deo, quàm pro pecorali coitu. Facit
tamen rem deteriorem coeundo cum pecore, quàm coe-
undo cum matre.

In mollitie autem dicendum videtur aliter, scilicet, q
non solum secundum existimationem nostram, sed etiam
secundum veritatem sit leuius, quàm coire cum matre. Et
ratio est, quia non pertinet ita propriè mollities ad pecca
tum contra naturam, sicut alia peccata, eo quod alia consi
stunt in abusu alicuius rei: mollities autem consistit in
priuatione vsus debiti. s. quia deficit ibi alterum extremū,
cum quo coitus esse debebat, & poterat esse licitus, vt di-
cit S. Thom. 1.2.q.154.art.12.

De vitijs luxuriæ naturalibus dicendum, quod primū
locum tenet incestus; quia habet aliquid de ordinatione
naturæ, & rationis. Nam si peccata contra naturam sunt
deteriora, quàm naturalia: quia præuaricatur ibi ordo na
turæ, ita illa, in quibus inuenitur magis de ordine naturæ
habent grauiorem præuaricationem. Parentibus tamen
debetur naturaliter a filijs quædam reuerentia, cui repu-
gnat turpitudo actus venerei: ideo naturale est, quod filij
non commisceantur parentibus: cum etiam hoc inuenia-
tur in brutis, quando cognoscunt parentes, sicut refert A-
rist. 8. de animalibus, de equo, qui deceptus coiuit cum ma
tre, & cum agnouisset esse matrem, quasi detestans opus
suum, præcipitauit se. Obseruatio autem iuris matrimo-
nialis, & potestatis paternæ, & quod spontaneus sit coitus
vel violentus ista a ratione determinantur: ideo incestus
qui est cum personis coniunctis est deterior, quam adulte
rium, & stuprum, & raptus, & sacrilegium. Quia tamen
naturaliter non debetur iste honor omnibus cognatis, sed
personis maximè coniunctis: nō oportet, quod semper in-
cestus sit deterior omnibus alijs speciebus luxuriæ natu-
ralis. Vt si quis coeat cum personis coniunctis sola affini-
tate, & in gradu remoto. Nam potest esse aliquis raptus,
vel sacrilegium aliquod deterius, quàm talis incestus, &
tamen incestus secundum speciem suam est grauior alijs
peccatis luxuriæ naturalis. Quia tamen in actibus mora-
libus non inuenitur ita perfecta ratio speciei, sicut in natu
ralibus, aliquando actus, qui est de specie minus mala, po
terit esse deterior, quod tamen est impossibile in natura-
libus. Quia si vna species animalis est perfectior altera. s.
equus asino, impossibile est inuenire aliquem asinum æ-
qualem alicui equo in perfectione: etiam si sit pessimus e-
quorum, & optimus asinorum. Hoc autem est, quia ra-
tio speciei inuenitur perfecta, & determinata in naturali-
bus, quod non est in moralibus, cum per accidens multa
fiant meliora, vel deteriora. Ponitur autem incestus im-
mediatè post peccatum contra naturam in grauitate, sic
dicitur 32.q.7.c. Sunt enim, & c. adulterij. l. Adulterij ma

F lum vincit fornicationem, & vincitur ab incestu. Sed om-
nium horum pessimum est, quod contra naturam fit. Sed
obijcietur, quod adulterium sit grauius incestu. Quia 32.
q.7.c. Quid in omnibus, dicitur, quid in omnibus pecca-
tis est adulterio grauius? ergo est incestu grauius.

Dicendum, quod non probatur ex hoc, quia ipsamet li-
tera significat, quod non sit adulterium grauius omnibus
peccatis. Nam subditur ibi, quod adulterium tenet secun-
dum locum in pœnis. Primum autem habent illi, qui aber
rant a Deo: ergo maius peccatum est aberrare a Deo, quā
adulterium. Etiam ex hoc non solum sequebatur, quod
esset adulterium grauius incestu, sed etiam grauius pec-
cato contra naturam. Et tamen falsum est, quia illud dete
rius est omnibus, vt patet in alleg. cap. Adulterij, scilicet.
Pessimum omnium est, quod contra naturam fit. Patet
G etiam ex pœnitentia imposita pro eo, quia 32. quæstione
secundo. §. Hoc quanquam dicitur, quod pro homicidio,
& adulterio septem annorum pœnitentia imponitur;
nisi magnitudo criminum vulgarem consuetudinem ex-
cedat, & ponitur exemplum, scilicet, veluti cum contra
naturam humanæ societatis parentibus, vel liberis, vel a-
lijs eiusmodi personis impudicè adhæremus. Vel dum
rebello naturali vsu contra naturam more sodomitico for
nicamur, vel vsque ad coitum brutorum animalium pro-
labimur. Ex quo apparet, quod incestus, & coitus sodo-
miticus, & pecoralis sunt deteriora vitia, quam adulte-
rium, & maiori pœnitentia emendanda.

Sed dicendum, quod licet non sit adulterium grauius
alijs peccatis dicitur de eo hoc, & est modus detestationis
Quando enim aliquod vitium habet aliquam magnitu-
H dinem ad detestandum illud, dicimus, quod nihil grauius
est. Sic dicit Aug. lib. de sermone Domini in monte, & 32.
q.6.c. Nihil iniquius est, quàm causa fornicationis dimit-
tere vxorem, si & ipse conuincitur fornicari, & tamen mul-
ta sunt deteriora. Nam deterius est homicidium adulte-
rio. 23. qu. 2. c. Si quod. Et incestus deterior est, vt dictum
fuit, & sacrilegium, vt 27. q. 4. Sicut & fractio voti, & 27.
q. 1. c. Nuptiarum, & generaliter vbicunque maior pœna
imponitur, vt 24. q. 1. c. Non afferamus. Ita exponit Gl. &
c. Quid in omnibus, & est modus iste vulgatus loquendi
ad detestationem criminum, vt Eccl. 10. c. Et auaro nihil
est scelestius, & nihil iniquius, quàm amare pecuniam, &
tamen constat multa esse iniquiora, quàm amare pecuniā
scilicet, hæresis, infidelitas, idolatria, & blasphemia, &
multa alia. Et est sæpe modus loquendi hyperbolicus, vt
I 32. quæst. 6. Nihil iniquius, quàm causa fornicationis di-
mittere vxorem.

Dicendum, quod ista crimina, aut considerantur sola,
aut commixta, si commixta semper commixtum erit
maius simplici, vt si raptus coincidat cum matrimonio,
vel sacrilegium cum raptu, vt si puella rapiatur de domo
paterna, quæ tamen erat desponsata, erit tunc grauius
crimen raptus, quam adulterij, sacrilegij, & stupri, quia
simul sunt raptus, & adulterium, cum puella esset despon
sata. Vel si coincidat raptus cum sacrilegio, vt si quis ra-
piat virginem Deo sacratam. Est. n. maius peccatum, quā
adulterium, & stuprum, & raptus. Vnde non solum rape-
re tales, sed etiam attentare punitur capitaliter, vt C. de
Epis. & cler. l. Si quis non dicam, & de pœn. dist. 1. cap. Si
quis non dicam, & 36. q. 2. eod. cap. Si autem vitia sint sim
K plicia. s. raptus per se, & adulterium per se, & ita de cete-
ris videtur esse raptus maius alijs delictis, eo quod raptus
propriè dictus, semper includit duo vitia. s. stuprum, & ra
ptum. Quia raptus est quando puella violenter de pater-
na domo ducitur, vt corrupta in vxorem habeatur 36. q.
2. c. Cum ergo. Et sic raptus semper includit violentiam
quæ ad raptum propriè pertinet, eod. cap. Et stuprum e-
tiam: quia stuprum est defloratio virginis. Quod etiam
fit in raptu, quia puella rapitur, vt postea deflorata in vxo
rem habeatur. Et ob hoc Isid. 2. Etymologiarum semper
ponit raptum cum stupro. 36. q. 1. c. Raptus. Vnde qui ra-
ptu potitur, stupro fruitur, i. delit. Qui rapit, stuprum com-
mittit.

Concurrunt ergo multæ grauitates in raptu, quæ non
concurrunt in alijs. Et maxima grauitas est violentia s.
cum honor virginitatis puellæ inuitæ aufertur, & poni-
tur

tur in via meretricandi. Et multa alia incommoda sequuntur. A Est ergo raptus peccatum deterius alijs scilicet adulterio, & stupro, & sacrilegio, & fornicatione simplici. Post raptum sequitur sacrilegium in grauitate: licet de hoc dubium sit apud multos. Putant enim aliqui, quod adulterium sit grauius sacrilegio, & tamen sacrilegium grauius est, & hoc potissime, quando virgo Deo sacrata defloratur volens: quia tunc stuprum, & sacrilegium simul est, s. quia virgo est, & quia sacra est. Est etiam adulterium spirituale, quia virgo, quae vouit Deo castitatem, contraxit cum Deo spirituale matrimonium. Si ergo cognoscatur ab aliquo est spirituale adulterium, & est maioris culpae, quam adulterium legale, quod perpetratur cum coniugata. Sic patet 17. q. 4. cap. Sicut. s. Non ergo grauius peccatum est fornicatio, quam sacrilegium, id est, adulterium, quam sacrilegium, vt exponit ibi Gl. & 32. q. 7. cap. B Quid in omnibus: & redditur causa in eod. cap. Sicut. s. Quia sicut maius peccatum est, quod in Deo committitur, quam quod in homine, sic grauius est sacrilegium agere, quam fornicari, id est, cognoscere virginem sacram, quam adulterium committere. Post sacrilegium in grauitate sequitur adulterium. Nam non manet, nisi adulterium, & stuprum, de quibus possit dubitari. Est autem maius adulterium, quam stuprum: quia in adulterio violantur foedera matrimonij, & fit iniuria illi, cuius vxor est, & illud est secundum leges humanas graue peccatum quia mariti valde zelant castitatem vxorum suarum, & dolent in immensum, si quis alius eas tetigerit, & nemo circa hoc potest esse tolerans patienter, sed potius lex dicit, quod maritus non potest tolerare tam iustum dolorem, s. si viderit alium cum vxore sua concumbentem. C. de adulter. l. Gracus, & ob hoc lex humana permittit hic, quod in C alijs criminibus non permittit, s. quod maritus possit occidere adulterum inferentem sibi hanc iniuriam non expectata auctoritate cuiusquam. Est etiam illud peccatum magnae infamiae. Nam ex hoc res publica valde infamatur, & proles nascuntur degeneres. Nam si de adulterio multi dubitarent, etiam de filijs dubitarent, an sui, vel alieni essent, & ex hoc honor adimeretur eis: quia proles degeneres nō consequuntur honorem paternum. Etiam praeiudicatur valde in hoc crimine ei, cuius vxor adulteratur: quia proles, quae ex adulterio nascitur quandiu hoc ignotum est, succedit ei, qui putatur esse pater, & non est, & vsurpat bona non sibi debita, & praeiudicat filijs legitimis, cum quibus succedit, cum ei nihil de iure succedendi competat. Ideo improbatur valde adulterium, Eccl. 23. D c. & dictum est de hoc magis sup. q. 98.

Post adulterium sequitur stuprum. Est enim minoris grauitatis, quàm adulterium, quia in stupro violatur virgo, quae nulli alligata est. Nam si sit desponsata non vocatur stuprum, sed magis adulterium. Praeiudicatur autem in stupro patri, in cuius potestate puella est, vt alicui legitimè in vxorem tradatur. Quia tamen maior est obligatio vxoris ad virum, quàm puellae ad patrem, maius peccatū est adulterium, quam stuprum. Nec videtur stuprum differre a fornicatione simplici, nisi quia virgo defloratur, & in simplici fornicatione cognoscitur ea, quae corrupta est. Et ob hoc secundum legem humanam, & etiam Ecclesiasticam maior poena pro adulterio, quam pro stupro ponitur. Post stuprum ultimo loco sequitur fornicatio simplex non enim potest esse aliquis coitus minoris grauitatis, E quam fornicatio simplex, quia cognoscitur illa, quae nullius est, & volens cognoscitur, & iam ab alio cognita est: quia si virgo cognosceretur, non esset fornicatio simplex, sed stuprum: ideo non est in fornicatione simplici aliqua specialis grauitas.

Et ob hoc simplex vocatur. s. quia nullum aliud malū in ea est, nisi quia fornicatio est. Et hoc est, quia cognoscitur illa, quae non est sua, licet nullius sit, & tamen ad hoc quod non esset peccatum, oportebat, quod eius esset, qui cognoscit eam, quod in matrimonio accidit, ideo simplex fornicatio, quae cum meretrice, & concubina, & vidua est minimum omnium peccatorum luxuriae, quod intelligendum est de speciebus luxuriae, quae nomen habent speciale; quia interdum vir peccat cognoscendo uxorem suam, ut dicitur sequenti quaestione, & in alijs, & tamen non est A graue peccatum, sicut fornicatio simplex, eo quod peccare cum uxore, est excedere in re concessa.

Fornicatio autem simplex est cum re omnino vetita. Sic dicit Aug. lib. de Adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. ca. Adulterij. Stuprum valet ordinatio Creatoris, & ordo creaturae, ut in rebus ad utendum concessis, cum modus exceditur, longe sit tolerabilius, quàm in eis, quae concessa non sunt, unus, vel rarus excessus.

An sit aliquod peccatum in actu matrimonij inter virum, & vxorem. Quaest. CCXXXVI.

NVnc occasione praecedentium, sunt aliqua dubia circa species luxuriae, & potissimè circa vsum viri, & vxoris, an sit aliquando peccatum. B Dicendum, quod cum matrimonium sit aliquid honestum, & a Deo institutum, actus eius bonus est, Ideo coitus ad prolem gignendam, qui est principalior actus eius, bonus est per ipsa bona matrimonij, s. prolem, fidem, sacramentum, vt ait August. lib. de Bono coniugali, Ideo coitus matrimonialis non potest esse malus, nisi per accidens.

Pro quo sciendum, quod si coniuges sunt veri coniuges, coitus poterit esse semper licitus inter eos. Impediuntur tamen esse veri coniuges per aliquod impedimentum iuris, quod potest accidere in eis, vt affinitatis, & consanguinitatis, & similium, quod non permittat eos esse coniuges, Et tunc si aliquis coniugum indubiè scit illud impedimentum, non debet petere debitum, nec exigere: quia erit fornicatio cum non possint esse coniuges, sed potius C debet petere diuortium, si potest probare impedimentum, Si vero non potest, etiam non debet petere, nec reddere, dato quod Ecclesia excommunicet eum compellendo ad reddendum debitum. Nam non debet obedire Ecclesiae, cum constet sibi de impedimento, & sustinebit sententiā excommunicationis, & geret se tanquam excommunicatum apud homines, cum tamen apud Deum non sit reus, sed potius laudabilis: quia iniustè patitur. Sic patet ex ca. de restit. spol. cap. literas, & de senten. excom. c. inquisitioni. Si autem non scit indubitanter, sed per praesumptionē aut est praesumptio leuis, aut rationabilis: si leuis, non debet curare de ea, si Ecclesia iubet debitum reddere, sed potest reddere, & petere, & maximè reddere, cum illud sit necessitatis, petere autem sit liberum.

Si autem est praesumptio rationabilis, sed non certa D cognitio tenetur debitum reddere, maxime si Ecclesia cogit ad hoc per excommunicationem, sed non debet petere: quia ageret contra conscientiam, vt in allega. c. literas, & c. inquisitioni. Dicitur autem rationabilis praesumptio, si habet aliqua motiua verisimilia ad putandum esse impedimentum, licet non possit necessario, & manifestè cōmittere. Si autem nullum sit impedimentum, vel nullum esse credatur, licet coniugibus petere, & reddere debitū. An tamen aliquando in hoc possit peccatum intercidere, dicendum est, quod hoc potest prouenire ex multis, vnū est intentio. s. an aliquando ex intentione coitus coniugalis reddatur illicitus. Et dicendum, quod possunt coniuges multiplici conuenire intentione. s. causa prolis, vel debiti reddendi, vel fornicationis vitandae, vel saturandae libidinis, & quaerendae delectationis, quod idem est, vel causa [illegible] procurandae, aut conseruandae.

De primo dicendum, quod coitus coniugalis gratia generandi, non habet culpam, vt ait Aug. Nam si culpā haberet ipsum matrimonium esset peccatum, cum per contractum matrimonij tradatur potestas vtriq; coniugum ad petendum ab altero debitum. s. carnalem vsum, & tamen nubere peccatum non est, 1. Corinth. 7. cap. Si virgo nupserit, non peccat.

Etiam patet, quia si peccatum esset coire ad gignendū non iussisset hoc Deus Gen. 1. cap. Crescite, & multiplicamini, & illud est per copulam carnalem: quia non est alius modus, nec valet, si quis dicat illud fuisse dictum ante peccatum, quando poterat fieri coitus sine concupiscētia. Quia etiam post diluuium Deus dixit hoc Genes. 8. & 9. c. & tamen tunc non poterat fieri coitus sine concupiscentia. Et ista est causa honestissima contrahendi matrimo-

trimonium: quia est necessaria. De secundo dicendum, quod etiam non est peccatum; quia illud, ad quod tenetur aliquis, non est peccatum reddere, sed potius meritū: quia opus iustitiæ est, immo compellitur vir ad hoc faciendum per Ecclesiasticam censuram, extra de restit. spol. c. literas, & de sent. excommunic. ca. inquisitioni. Et si vir nolit reddere debitum vxori, vel è contrario præiudicat ei, vt dicit Aug. super Psal. 146. & 33. q. 5. c. si dicat, s. Redde debitum, & si non exigis pro sanctificatione perfecta, Deus tibi cōputabit, si non quod tibi debetur, exigis, sed reddis, quod debetur vxori. Et sic non solum est peccatū, sed etiam meritorium est interdum reddere debitum, cum dicatur, quod pro sanctificatione perfecta computatur, idest, pro sanctitate, eod. cap. & cap. secundum ordin. De tertio dicendum, quod qui petit debitum propter vitandam fornicationem, aut vult vitare eam in se, aut in vxore, vt pote: quia scit vxorem esse veneream, & forte ex verecundia non petentem debitum, & si vir nō cognoscat eam fornicabitur fortassis, & tunc vir, vt non habeat ipsa fornicandi occasionem cognoscit eam. Si isto secundo modo nullum peccatum est, sed potius meritorium: quia ex charitate mouetur, & adhuc videtur esse magis meritorium, quàm reddere debitum. Quia reddere debitum pertinet ad iustitiam particularem; cognoscere vxorem, vt non fornicetur, ad charitatem pertinet. Est autem charitatis actus excellentior, quàm actus iustitiæ, & magis meritorius. De his S. Thom. 4. Sent. dist. 32. art. pen.

Si primo modo. s. vt vitet in se fornicationem, est peccatum veniale: quia ex incontinentia prouenit, quod quis velit vltra debitum gignendi vxorem cognoscere & vltra debitum reddendum. Est tamen malum istud veniale, propter matrimonium, quod bonum est, & nunc principaliter contrahitur propter fornicationem vitandam. 1. Corinth. 7. cap. vnusquisq; vxorem suam habeat propter fornicationem, idest, ad vitandam illam. Hoc tamen dixit Apostolus secundum indulgentiam, & non secundum imperium, idest, permisit, & non iussit; eod. capit. De hoc Aug. dicit forte aliquis dicet: si veniam concedit Apostolus, ergo peccatum sunt nuptiæ: cui enim venia, nisi peccato conceditur? Sed veniam concedens Apostolus concubitum attendit coniugatorum, vbi est incontinentiæ malum. Incontinentiæ malum est, quod vir cognoscit vxorem vltra necessitatem procreandi filios, sed est ibi nuptiarum bonum, & ita non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed malum fit veniale propter bonum nuptiale.

De quarto dicendum, quod vir, qui propter solam delectationem quærendam, vel saturandam libidinem, quod idem est, vxorem cognoscit, si consistit concupiscentia intra terminos matrimonij, est peccatum veniale, si autem extra terminos matrimonij progrediatur, est mortale. Ratio est: quia coitus honestatur per matrimonium, & ideo quando habet rationem matrimonij, honestus est, cum autem non habet rationem matrimonij, non habet per quid honestetur: ideo erit inhonestus, & peccatum mortale.

Dicitur concupiscentia manere intra terminos matrimonij, quando quis vxorem suam propter solam delectationem cognoscit, & tamen non cognosceret eam, si non esset vxor, sed caueret, & contineret desiderium suum, etiam si passio insurgeret, & tunc est quidam respectus honestatis. Ideo actus licitus est. Dicitur progredi concupiscentia extra terminos matrimonij, quando vxorem cognoscit propter solam delectationem. Et etiam si non esset vxor sua, cognosceret eam data opportunitate ad hoc, & tunc dicitur vir quærere in vxore blanditias meretricales, idest, idem facit in vxore, quod faceret in meretrice, & non alio respectu. Nam cognoscit eam, vt feminam, & non vt vxorem. Sic tenet S. Thom. 4. Sent. dist. 32. art. vlt. Quidam autem dicunt, qui propter delectationem accedit ad vxorem, aut propter delectationem mouetur principaliter, aut minus principaliter, si propter eam principaliter, vel quod ipsa sit tota causa, dicunt esse peccatum mortale, si autem minus principaliter propter illam dicūt esse veniale, si uerò nullo modo delectatio quæritur, sed potius displicet, quia insurgit, & oderunt illam coniuges,

F nullum peccatum est, sed dicunt pertinere ad perfectionem. Sed non stat dictum eorum, quia delectatio non est bona, nec mala, nisi secundum quod operatio est bona, vel mala. Bonæ enim operationis delectatio bona est, & malæ operationis praua delectatio. 10. Ethic. Et hoc, quia delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam, ut dicit ibi. Actus tamen matrimonialis per se bonus est, ideo quandiu delectatio petitur intra terminos matrimonij non potest esse mala, ita ut sit peccatum mortale, ut dicit S. Thom. ubi sup. Si autem excedat terminos matrimonij est coitus malus: quia non habet aliquid, per quod honestetur, ideo delectatio erit mala. Et tales uocantur uehementes amatores uxorum, & sunt adulteri in vxoribus, ut dicit Hier. 32. q. 4. cap. Origo. s. Adulter est ardentior amator in suam uxorem, sapiens iudicio debet a-

G mare coniugem non affectu. Non regnet in eo impetus voluptatis, nec præceps feratur ad coitum. Nil est enim foedius, quàm vxorem amare quasi adulteram.

Aliqui tamen volunt, vt Huguitius, quòd ille, qui præuenit voluptatem manibus, vel cogitatione, vel vtendo calidis, vel incentiuis, vt plures possit cum vxore coire mortaliter peccat.

Dicendum tamen est, quod istud non est verum, nisi delectationem quærat, vt extra terminos matrimonij. Nam omnia ista adhuc fieri possunt ita, quod non se extendat concupiscentia extra terminos matrimonij, & sic non erit peccatum mortale. Si tamen excedat limites, mortale peccatum est. Fuit tamen Huguitius multum strictus in hoc, & sibi placens, sic etiam dixit, quod reddere debitū, nunquam potest fieri sine peccato veniali, eò quòd dele-

H ctatio, & pruritus quidam est in emissione seminis, sed hoc falsum est: quia tunc obligaretur quis ad peccandum venialiter, & actus virtutis esset peccatum ueniale. Reddere enim debitum iustitiæ actus est, & tamen actus uirtutis est simpliciter bonus. Ideo non est ibi peccatum aliquod, sed potius interdum est meritum ibi, ut supra dictum est. Ista opinio Hug. tangitur, & improbatur in Gl. 33. q. 4. c. Vir cum propria. Sed adhuc dicetur, quòd cum quis propter solam delectationem uxori commiscetur, etiam si non excedat concupiscentia limites matrimonij, peccet mortaliter. Quia frui creatura, est semper peccatū mortale. Qui tamen delectationem ueneream propter se ipsam quærit, fruitur ea, quia frui est amore inhærere alicui propter se, ut ait Aug. lib. de doctrina Christiana, & lib. de Trinit. Et ita est in concubitu, quando propter

I se quæritur. Ideo Gen. 38. cap. Thamar loquens tanquam meretrix dixit Iudæ: Quid mihi dabis, ut fruaris concubitu meo? ergo erit peccatum mortale.

Dicendum, quod frui creatura simpliciter, idest, quod in ea ponatur terminus, peccatum est. Qui tamen delectationem solam quærit in coitu intra terminos matrimonij, non fruitur simpliciter delectatione. Quia tunc quæreret eam absolutè, quomodocunque haberi posset, non distinguendo, siue esset uxor, siue non: quia quod propter se quæritur in immensum quæritur. Patet 1. Polit. Sed dicendum, quòd iste quærit delectationem propter seipsū, quia uult sibi ipsi in hoc complacere, & seipsum habitualiter ordinat in Deum, licet actualiter de Deo nihil cogitet. Et sic nec fruitur delectatione, nec seipso, sed utitur. Quod patet, quia obseruat adhuc in ista delectatione le-

K gem Dei, quia non coiret cum ista femina, nisi esset uxor sua. Et tamen esse uxorem, & uirum a Deo institutum est, Gen. 2. c. Et sic non peccat mortaliter. Secus autem, si quæreret in ea delectationem, siue esset uxor, siue non; quia tunc frueretur simpliciter delectatione uenerea, & esset peccatum mortale. Sic dicit S. Thom. 4. sen. d. 32. ar. ult. in solutione 3. art.

De quinto dicendum, quòd coire cum uxore propter sanitatem peccatum est, eò quòd quæritur res propter finem, ad quem non est. Sicut si quis uelit baptizari solum, ut sanetur ab aliqua ægritudine, peccatum est, ut patet 4. sen. d. 6. Et hoc quia baptismus non est institutus ad quærendam salutem temporalem, sed æternam, ita de coitu coniugali. Nam matrimonium institutum est ad prolem: Tunc ergo rectissimè quis ad uxorem accedit, quando causa prolis gignendæ accedit.

Ista.

A Ista enim est causa nubendi, vt Ambr. super Lucam, 32. qu. 2. cap. Pudor, s. pudor est feminis nuptiarum præmia non habere, i. prolem, quibus hæc sola est causa nubendi. Et simile c. seq. Et tunc nullum peccatum est in coitu coniugali. Etiam poterit esse honestus coitus ad reddendum debitum, quia reddere debitum est de iure matrimonij, & reddit ad primum. s. ad prolem: quia fortè coniux petens debitum, prolem desiderat, & reddens debitum ex hoc, quod adiuuat, pertinet ad eundem finem, & in hoc nullum peccatum est. Si etiam sit coitus coniugalis ad vitandam incontinentiam, & non propter prolem etiam pertinet ad matrimonium, quia matrimoniū concessum est in lege Christi ad euitandam fornicationem, 1. Cor. 7. cap. Ideo non est peccatum mortale, sed veniale, vt ait Hieron. 32. q. 2. c. Sicut non omnis, s. Qui propter incontinentiam in naturalem vsum reddere moueretur, pa- B tet, quod non propter filiorum procreationem tantum misceri iubentur. Non ideo tamen nuptiæ malæ iudicantur. Quidquid enim præter intentionem generandi fit, non est nuptiarum malum, sed est veniale propter nuptiarum bonum. Simile Aug. lib. de bono coniugali, & 32. q. 2. c. Quicquid, & Greg. 33. q. 4. c. Vir cum propria. Si tamen quis vtatur coniugali actu nihil in eo desiderans, nisi salutem conseruare, aut acquirere, licet cura salutis laudabilis sit, tamen malum est, quòd salus per illa quæratur, quæ ad ipsa nequaquam ordinata sunt, quia est quædam peruersio ordinis, in qua consistit ratio peccati. Et sic semper est peccatum talis coitus, vt dicit S. Th. 4. sen. d. 31. ar. pen. in responsione ad 4. arg.

Dicendum tamen, quod sic coeuntes propter salutem, C aut faciunt intra limites matrimonij. s. quod etiam salutem per coitum non procurarent, cum ista femina, nisi esset, vxor, aut non. Si primum est peccatum veniale: quia non est actus de se malus. s. quia salutem petere, non est malum de se, etiam matrimonialiter coire malum non est. Cum ergo ista duo coniungantur, non efficitur malum mortale, quia non est ibi, nisi quædam pœna præuaricatio ordinis, & intentio ad matrimonium tollit malum illius inordinationis. Nam peius est propter solam delectationem coitum petere, & tamen si coniungatur ista delectatio intra limites matrimonij, non est peccatum mortale, sed solum veniale, vt supra ostensum est: ergo a fortiori hoc. Nam sicut, quod coitus fit propter sanitatem est deordinatio finis, ita etiam quòd fit propter delectationē. Quia non est coitus propter delectationem, sed potius delectatio propter coitum. Natura enim delectationem D apposuit in operibus necessarijs suæ conseruationi, vt esset delectatio ista irritamentum quoddam ad prosequendum, & non contemnendum illa opera, vt ostensum est supra qu. 24. & melius q. 33. & 49. maior ergo præuaricatio est hoc in ordine: quia maior repugnantia est inter cōtraria, quam inter disparata. Et sic deterius est id, quod subordinatur alteri constituere finem illius, quia illud est facere contraria, quàm quod inter ea, quæ nullam inter se habitudinem habent, vnum constituere finē alterius, & hoc est coniungere disparata. Aliud verò est: quia quærere delectationem in coitu, non est bonum aliquod, ideo nihil potest honestè ordinari ad illud. Quærere autem salutem bonum quoddam est, ideo potest aliquid honestè ordinari ad illud, & si contingat non honestè ordinari ceteris paribus, non poterit esse tanta inhone- E stas, sicut si aliquid ordinetur ad illud, quod nunquam bonum est, aut in se bonum non est. Est ergo solum peccatum veniale, si quis per coitum coniugalem corporis salutem intendat intra limites matrimonij. Si autem extra limites, peccatum mortale est, quia coitus non potest honestari, nisi per matrimonium. Ideo quando in coitu deest intentio ad matrimonium. s. quod est ibi intentio posita, i. quod fieret coitus, etiam si non esset matrimonium, semper est peccatum mortale: quia per modicum videtur differre a fornicatione.

Dicendum tamen, quod licet vterque coitus coniugalis. s. tam propter solam delectationem, quàm propter salutem quærendam sit peccatum veniale, multo tamen minoris culpæ est coitus propter salutem, quàm propter delectationem propter causas supra positas. Quia et inter venialia non est æqualitas, sed vnum est maius alio. Quod ostendit Apostolus, dicens: Quosdam super ædificare lignum, fœnum, & stipulam. 1. Cor. 3. c. Per quæ designātur tres gradus peccatorum venialium, quæ sunt facilioris, & difficilioris pœnæ: sicut lignum, fœnum, & stipula facilioris, & difficilioris combustionis.

Considerandum circa id, quod supra dicebatur. s. coitus coniugalis propter incontinentiam, vel fornicationē vitandam, nunquam est peccatum mortale, & propter libidinem saturandam, erat aliquando mortale. s. quando non continetur intra limites matrimonij. Differunt enim ista. Quia tunc per coitum vitatur fornicatio, quando q̄s est potens ad venerea, & concupiscens, & si non accesserit ad vxorem non potens continere propter magnitudinem desiderij accedet ad aliam: Saturare libidinem est quando quis non mouetur ad libidinem propter superabundantiam humoris seminalis vrgentis ad exitum, sed propter solum desiderium libidinosæ voluntatis. Et ista libido, quam saturare sic intendunt non est carnis, sed animi. Quod sæpe accidit. s. vt homines exhausti per actum venereum, in quibus iam organa deficiunt, ita vt sit eis difficilis coitus, desiderium tamen coitus non desinit. Sunt enim volentes semper experiri delectationem illam, quā aliquando in coitu experti sunt. s. corpore existente disposito. Nunc autem corporis dispositio non mouet, sed potius in tali coitu affligitur, & perit. Animus tamen deordinatus delectationem illam quærit, & illud desiderium propriè vocatur libido. Tunc ergo quis saturare libidinē cupit, quando corpore non disposito ad venerea ex sola libidinis voluptate mouetur, sicut apparet in eis, qui seipsos prouocant, & præueniunt per aliqua, quæ incitent ad venerea. Illud etiam est quærere in coitu solam delectationem. Et tunc non est coitus ad vitandam fornicationē quia vitare fornicationem est, quando ex superabundantia humoris seminalis, & alijs dispositionibus corporalib. insurgit vehemens concupiscentia ad venerea, quam difficile est tolerare. In exaustis tamen per actum venereum, vel ex alia causa non potest esse talis concupiscentia: ideo in eis non est vitare fornicationem, sed solum libidinem animi saturare. Ex hoc sequitur, quod etiam quando vtrūque est peccatum veniale, valde minus est propter vitandam fornicationem coire, quàm propter libidinem saturandam. Quia vitare incontinentiam, vel fornicationem est quidam finis matrimonij. 1. Cor. 7. c. consequi autem inde delectationem nullo modo est finis matrimonij. Ideo illud magis potest honestari, quàm istud. Item qui agit ex maiori tentatione, minus peccat: quia magis inuoluntariè agit, & tamen volens vitare fornicationem agit ex forti passione, quæ naturaliter mouetur ex ipsa corporis dispositione. Qui autem libidinem saturare vult, tentationem non habet, sed ipse eam præuenit, & suscitat, ideo deterior valde est, & est volens vitare fornicationem, sicut incontinens, qui propter solam passionem agit, volens autem saturare libidinem, siue delectationem appetens est, sicut intemperatus, qui ex electione mouetur ad prosequendum delectabilia, & non ex passione. Ideo deterior valde est, vt patet 7. Ethic. c. 10. s. Omnino autem videbitur deterior esse, si quis non concupiscens, uel quietè, id est, remisse concupiscens aliquid turpe operetur, quàm si vehementer concupiscens, & si non iratus percutit, quā si iratus. Quid enim utique faceret in passione existens? q. d. Multo grauiora ageret, cum sine passione praua operetur. Et infert, propter quod intemperatus est deterior incontinente. Grauius ergo est unum ueniale altero, ut ostensum fuit sup. neutrum tamen est mortale: quia non repugnat omnino charitati, nec datur pœna æterna pro eo, & tamen pro quibusdam uenialibus datur pœna ualde graui in Purgatorio, quæ differunt ab alijs uenialibus sicut lignum a stipula in difficultate, & diuturnitate cremationis. Et sic apparet, an aliquando coitus coniugalis propter intentionem malus fiat, & quando hoc fit, & quantum malus est.

An propter nimiam frequentationem actus coniugalis sit peccatum? Quæst. CCXXXVI.

QVæritur, an in coitu coniugali sit aliquando peccatum propter nimiam frequentiam actus supra modum.

Dicunt quidam, quod sic, quia ardens amator in propria vxore adulter est, vt ait Hieron. & habe-
1. arg. betur 32.q.4.cap. Origo. Istud autem est frequentare coitum supra modum: quia ex ardenti amore fit, ideo peccatum est. Item Hier. eos increpat tales dicens: certè qui dicunt se causa reipublicæ, & generis humani vxoribus iun-
2. arg. gi, & filios procreare; imitentur saltem pecudes, s. non frequentent coitum vltra necessitatem generationis; ad hoc autem non est necesse nimis frequentare: quia multa
G tempora sunt, quibus ad vxorem causa prolis accedere non est necesse, cum tunc sit impedita concipere, sicut dicit Ambr. super epistolam ad Cor. & 33.q.4.c. Si causa, si causa procreando filiorum ducitur vxor, non multum tempus concessum videtur ad ipsum vsum.

Dicendum, quod frequentatio in coitu coniugali potest aliquando esse causa prolis, s. temporibus illis, quibus vxor non est impedita concipere, vt si nondum concepit, & tunc nunquam est excessus in frequentatione, cum actus honestus, & finis honestus. Ideo non erit peccatum, nisi aliàs propter tempus, vel locum, vel alias circumstantias. Si autem non propter prolem, vel erit hoc, quia fortè vir est potens ad venerea, & respectu aliorum virorum, videtur esse frequentatio, quia illi non fuerunt tam potentes.
H Et tamen huic non est frequentatio, quia corporis sui dispositio hoc exigit. Et tunc reddit hoc ad coitum, qui fit propter vitandam incontinentiam, & talis coitus nunquam est, nisi peccatum veniale, quia ex eo, quod quis vult vitare fornicationem per coitum, habet respectum ad bonum coniugale, per quod iste coitus excusatur 32.q.2.c. Sicut non omnes, & cap. Quidquid. Vel erit frequentatio ista propter solam delectationem experiendam in actu venereo, & tales increpabiles sunt: quia omni tempore indistinctè coitum nolunt: quia libido dominatur in animo. Vnde tales increpat Isidor. 32.q.7.cap. non solum. s. Sunt quidam, qui sicut animalia absque vlla discretione indesinenter libidini seruiunt, quos ego nec mutis pecudibus comparauerim. Non tamen est propter hoc semper peccatum mortale.

I Sed distinguendum sicut præcedenti quæst. scilicet, an concupiscentia maneat intra limites matrimonij, vel nô. Si intra limites, non est mortale peccatum, quia bonum matrimoniale excusat coitum. Et ideo non iudicatur mortale, sicut fornicatio, sed veniale est vt 32.q.2.c. Sicut, & cap. quidquid.

Si autem sit extra limites matrimonij, mortale peccatum est, & tamen adhuc non est ita graue, sicut fornicatio simplex cum meretrice, vel concubina: quia fœdera matrimonij aliquid de turpitudine alleuiant, licet non tollant eam in totum, vt ait Augustinus libro de adulterinis coniugijs, & 32. quæst. 7. cap. Adulterij, s. Tantum valet ordinatio Creatoris, & ordo creaturæ, vt in rebus ad vtendum concessis, cum modus exceditur, longè sit tolerabilius, quam in eis, quæ concessa non sunt, vnus vel rarus excessus.

K Ad argumentum dicendum, quod cap. Origo, intelligitur de eo, qui extra limites matrimonij vxorem amat, & ille adulter est. Nam dicitur ibi. Nihil est enim fœdius, quàm vxorem amare quasi adulteram: Tunc autem vt adultera amatur, quando illud facit vir in uxore, quod faceret in meretrice, aut in quacunque adultera, scilicet, quia non affectu coniugali eam cognosceret.

Ad aliud dicendum, quod isti increpantur, quia inhonestè agunt, & tamen ista inhonestas non est semper peccatum mortale, etiam si non propter prolem coniuges coeant, cum etiam alijs finibus coitus coniugalis licitus sit, vt dictum est hic, & præc. q.

An coitus coniugalis in omni loco possit excusari sine peccato? Quæst. CCXXXVII.

QVæritur, an coniugalis coitus sit aliquando illicitus propter locum, & an coniuges ad reddendum debitum in omni loco teneantur, in quo exigitur.

Dicendum, quòd obligatio ad reddendum debitum est valde urgens, ita quòd coniuges nunquam ab ea excusantur, aut absoluuntur, sicut dicitur extra de coniugio leprosorum, cap. 2. & Apostolus uult, quòd coniuges nunquam se fraudent debito, nisi ex consensu, ut orationi uacent ad tempus: prima Corinth. 7. cap. Et ob hoc exactus debitum tenetur illud reddere quocunque petitur, &
G in quocunque loco, salua tamen humana uerecundia, & honestate conuictus humani, ut dicit Sanctus Thomas 4. sententiarum, distinctione 32. Hoc autem est, quod si alter coniugum in publico debitum petat, astantibus aliquibus, non tenetur alius coniugum sibi debitum reddere. Quia contra humanam uerecundiam illud est. Licet enim coitus coniugalis sit honestus, uerecundia tamen data est homini in peccatum in illo actu: Et tamen uerecundia est passio laudabilis potissimè, quia ita est data toti generi humano. Velle ergo agere contra eam coeundo in publico, est quasi uelle agere contra naturam, ideo uituperabile est. Fuerunt tamen quidam Philosophi, qui uocabantur Cynici, idest, canini, quia canum morem seruabant, quorum princeps Diogenes extitit, asserentes de nullo honesto hominem debere uerecundari. Ideo uxo-
H ribus suis astante multitudine populi commiscebantur. Sed præualuit humana uerecundia rationi eorum. Vnde ista secta Philosophorum paucos habuit sectatores. Et quandiu durauit non sine iniurijs, & opprobrijs inter ceteros homines uiuebant. Qui cum eos concupiscerent in publico commisceri, lapidibus & luto eos percutiebant, & coinquinabant hanc totius humani generis uerecundiam tolerare non potentes. Quia propter pauco tempore, postquam cœpit secta ista, non ualuit, sed ut naturæ cōtraria abolita est. De qua Augustinus 14. de Ciuitate Dei. Maximè autem non obligatur petens debitum in publico ibi reddere: quia in breui potest ad alium locum transire, in quo honestè reddi posset.

Requirit enim actus iste secreta latibula. Siue enim coniuges, siue adulteri, aut quicunque fornicarij tenebras
I quærunt. Iob 24. cap. Oculus adulteri seruat caliginem, dicens: non me uidebit oculus, & operiet uultum suum. Et Eccle. 23. cap. Omnis, qui transgreditur lectum suum, dicit: quis me uidet? tenebræ circumdant me, & parietes cooperiunt me, & nemo circumspicit me.

Si autem locus sit occultus regulariter reddi debet debitum ubi exigitur, nisi fortè sit locus sacer. Ibi enim reddi non debet, sed si alter coniugum petierit debitum in loco sacro, alius debet ei suadere, ut desistat propter loci incongruitatem: quia locus sacer uiolatur per effusionem seminis in ipso, & reconciliatione indiget, ideo peccatum est ibi coire: quia est quoddam genus sacrilegij. Nam non solùm Ecclesiæ fit irreuerentia, sed etiam impeditur diuinum officium. Quia si constat eam pollutam semine, non dicentur ibi diuina quousque reconcilietur.

K Debet ergo petens debitum suadere coniugi petenti transire ad alterum locum, in quo honestè reddi possit. Sic tenet Sanctus Thom. Dicit tamen Albertus magnus quarto sententiarum, distinctione 32. quòd si petens debitum non vult auerti à petendo, sed instat, & fortè non est promptum ire ad alium locum non sacrum, in quo debitum reddi possit, quod tenetur ibi reddere cum dolore, quòd necesse sit in tali loco recedere.

Potius enim hoc facere debet, quàm negato debito præstare coniugi occasionem ad fornicandum, & tunc nullum tempus, aut locus impedit, quin liceat debitum reddi possit, Qui tamen debitum ibi petit nolens se sustinere, vt in alio loco petat, mortaliter peccat, & magis peccat, quàm qui petit in tempore uetito, eò quòd facilius est locum mutare, quàm tempus: quia tempus mutari non potest, sed ipsum per se transit.

Locus

Locus autem potest mutari faciliter. Item non infertur inconueniens si quis in tempore vetito debitum petat. Nam licet sit irreuerentia quædam, nullum tamen malum aliud inde sequitur. Secus in loco: quia locus violatur, si est sacer, & indiget reconciliatione, tempus autem non. Item, quia reddere debitum immediate, vt petitur, debet coniux, ne alteri coniugi fornicandi occasionem tribuat. Si tamen tempus vetitum simpliciter obstaret ad reddendum debitum esset magna occasio ad fornicandum. Sicut si quis petens debitum in principio quadragesimæ teneretur contineri vsque ad finem eius propter temporis prohibitionem, si tamen sint in loco sacro coniuges, quod transeant ad locum non sacrum, vbi possit debitum reddi facile est, & si interim differatur redditio debiti non præstatur occasio ad fornicationem: quia nullum tempus intercidit, in quo fornicari coniuges pos- B sint, cum se simul ad alium locum transferre possint, quando debitum alter eorum exegerit. Ideo videtur, quod quando locus immediate potest mutari ad debitum reddendum non solum petens, sed etiam reddens debitum in loco sacro peccat mortaliter. Et quia dictum est de reconciliatione loci, dicendum, quod si in loco sacro fit effusio seminis, polluitur, & indiget reconciliatione, extra de consecra. ecclesiæ, vel altaris, c. si ecclesia, scilicet. Si ecclesia non consecrata, cuiusquam fuerit seminis aut sanguinis effusione polluta, aqua protinus exorcizata lauetur, ne diuinæ laudis organa suspendantur, id est, quousque reconcilietur, quod fit per illam aspersionem aquæ, non debent dici officia diuina in ecclesia eadem, & hoc est suspendi organa laudis diuinæ, id est, taceri. Idem patet de consecra. dist. 1. cap. Ecclesijs, & c. si motum, & cap. C de fabrica. Et hoc est quomodocunque effundatur semen in ecclesia scilicet, per adulterium, per incestum, vel per fornicationem, aut quècunque modum etiam si fiat sine coitu, vt in mollicie. Quia sicut per adulterium ecclesia polluitur, & indiget purgatione, & consecratione, vt in alle. c. si motum. Idem & in mollicie erit: quia deterior actus est, cum sit crimen contra naturam adulterio deterius. Maximè, quia magis proprie polluitur locus p mollicìem, quam per adulterium, aut quècunque alium coitum: quia per molliciem semen in ipso loco effunditur, et realiter locus contaminatur. In coitu autem non effunditur semen in loco: quia recipitur à patiente, & ideo illa solum est pollutio legalis, scilicet per opinionem legis, id est quod lex reputat locum pollutum: quia intra eum coitus factus est, per molliciem tamen est simul realis, & legalis D pollutio, ideo magis proprie ecclesia erit tunc polluta, & idem est in coitu sodomitico, vel bestiali, aut quocunque contra naturam, cum sit vera seminis effusio, & maioris criminis, quàm adulterium. Idem etiam est si quis vxorem in loco sacro cognouerit: quia etiam polluitur ecclesia, licet coniugalis actus alius licitus esset. Aliqui tamen putant, quod hoc non tenet in coitu cõiugali, sed in adulterio, vel fornicatione. Idem videtur dicere Huguitius, & habetur de consecrat. distin. 1. c. ecclesijs, in Glo. Dicẽdum tamen, quod qualitercunque semen effundatur in loco sacro, polluitur, siue sit coitus coniugalis, siue nõ, & indiget ecclesia, reconciliatione. Et patet, quia extra de consecratio. eccl. vel alta. c. Si ecclesia: dicitur, quod si ecclesia cuiusquam fuerit polluta semine, aut sanguinis effusione lauetur, & de consecra. distin. 1. c. ecclesijs dicitur: nisi ab igne exustæ, aut sanguinis effusione, aut cuiusquã semine pollutæ fuerint: ergo pro quacunque effusione seminis a quocunque, & qualitercunque fiat, ecclesia polluitur. Ideo non specialius per adulterium, q̃ per alios coitus. Est tamen pro hoc dicendum, ꝙ ecclesia polluta aliquando solum reconciliatur, aliquando autem reconciliatur, & reconsecratur, vt si fuerit homicidium factum in Ecclesia, debet mundari, & reconsecrari, de cõsecra. dis. 1. cap. Si motum, & cap. Ecclesijs. Si autem fiat aliqua immunditia leuis, non oportet ecclesiam reconsecrari, sed solum reconciliari. Et ita est si quis vxorem in ecclesia cognouerit.

Si tamen adulterium commissum fuerit in ecclesia, non solum reconciliatur, sed reconsecratur: quia in alio cap. dicitur, si homicidio, vel adulterio ecclesia violata fue- A rit diligentissime expurgetur, & denuo consecretur. Pro qualibet tamen seminis effusione Ecclesia polluitur, ita vt saltem indigeat reconciliari, & sic glo. Hugui. loquitur, scilicet, quod si per coitum cum vxore Ecclesia fuerit violata non denuo consecrabitur, & tamen non negat, quod debeat reconciliari: immo confitetur eam pollutam esse, & consequenter indigere aliqua emundatione, non tamen emundatione, & consecratione. Prædicta vera sunt nisi quando semen effusum fuerit per somniũ, quia tunc Ecclesia non iudicatur polluta: eo quod illud non est in potestate hominis, quod tamen non possumus vitare nec est crimen, nec immunditia. Sic dicitur de conse. dist. 1. cap. Ecclesijs in glo. scilicet quod si per somnium semen emittitur, Ecclesia non consecrabitur iterum scilicet nec mundabitur, & ita tenetur communi- B ter. Hoc etiam verum est, quando est manifesta illa pollutio, vel violatio ecclesiæ per seminis effusionẽ, vt quia delinquentes, vel alter eorum confitetur hoc, vel de hoc est fama, & scandalum nascitur. Alioquin etiam si constaret alicui sacerdoti ecclesiam esse pollutam non ideo cessare à diuinis in ea deberet nec reconciliationem illius petere: quia istud esset dare opus in infinitum scilicet vt semper inquiri deberet, an pollutiones aliquæ factæ essent in ecclesia, quod est inconueniens: sic enim tenetur communiter.

An actus coniugalis sit peccatum ex conditione temporali. Quæst. CCXXXVIII.

C QVæritur, an coitus coniugalis sit aliquando peccatum ex conditione temporis. Dicẽdum, quod aliqua impedimẽta sunt temporalia contra actũ coniugalem, & quædam sunt propter reuerentiam sacrorum, vt orationis, & ieiunij, & similium: alia sunt propter alias causas non sacras, vt propter fœcunditatem, & menstrua, & purificationem, & similia. De primis dicendum, quòd licet actus coniugalis in se licitus sit, interdum tamen abstinendum est ab eo propter reuerentiam sacrorum, & sunt tria tempora sacrorum impedientia scilicet tempus ieiunij, orationis, & susceptionis Eucharistiæ.

De primo patet: quia iubentur fideles tempore ieiuniorum abstinere a coitu, vt ait August. lib. quæstionum veteris, & noui testamenti, & 33. q. 4. c. Christiano cum vxore sua aliquando conuenire non licet, vt sunt ieiu- D niorum dies, & propter hoc illa tempora, quæ ab ecclesia sunt instituta ad ieiunium prohibent petitionem debiti inter coniuges, & nuptias celebrari. 33. q. 4. cap. Non oportet, & cap. Non licet. Ratio est, quia ieiunia fiunt a nobis ad affligendum carnem nostram, vt sicut peccauimus per indebitas delectationes, ita & subtrahamus nobis eas, quæ alias licitæ sunt, & tamen in actu coniugali est delectatio carnalis vehemens: ideo tempore ieiuniorum ab ista abstinere iustum fuit: quia facilius est alicui abstinere a cibis, quam a venereis. Non ergo est commendabilis abstinentia, si quis a cibo abstineat, & venereæ delectationi velit vacare. Nam non solum ab illis, in quibus est delectatio, sed etiam ab illis, in quibus non est delectatio talis, & possumus iuste agere abstinendum est sicut cessare a litigijs, & a repetitione debitorum: Isa. 58. vbi Deus detestatur ieiunium Iudæorum dicens: Ecce in die ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra, & omnes debitores vestros repetitis: ecce ad lites: & contentiones ieiunatis. Et ista causa etiam redditur in allegato capite. Christiano. Alia causa est, quia qui ieiunant, aliquid a Deo impetrare volunt scilicet peccatorum remissionem, vel aliquod bonum, quod desiderant. Vt ergo Deus facilius hominem exaudiat debet homo a licitis abstinere, vt dicit Aug. in allegato c. Christiano scilicet. Quia etiam a licitis abstinendum est, vt facilius impetrari possit, quod postulatur.

De secundo, scilicet, de oratione dicẽdum, quod etiam tempore orationis cessandum est a coitu coniugali. Sic dicit Hieronym. & habetur 33. quæst. 4. cap. Sciatis fratres, quoniam quicunque vxori debitum reddit, vacare non potest orationi. Et ob hoc in diebus

illis, quibus ecclesia orationi vult homines vacare iubet F
abstinere a coitu coniugali, & quia festiuitates institutæ
sunt ad hoc, quod homines in eis orationi vacent: iube-
tur, quod in festiuitatibus ab vxoribus abstineantur, vt
ait August. 33. q. 4. c. Quotiescunque. s. Quotienscunque
dies Natalis Domini, aut reliquę festiuitates venerint nô
solum ab infidelium concubinarum consortio, sed etiam
à proprijs vxoribus abstinere debet. Idem Ambro. & ha-
betur eod. q. c. Fratres. & eo. si causa. De hoc tamen du-
bium est, an in omnibus festiuitatibus à coniugali coitu
abstinẽdum sit. Quidam dicunt, quod simpliciter in om-
nibus: quia in allega. cap. Quotienscunque, dicitur: quo-
tienscunque dies Natalis Domini, aut reliquæ festiuita-
tes aduenerint &c. ergo in omnibus abstinendum dicit.
Aliqui dicunt, quod non est necesse abstinere à coitu cô-
iugali in festiuitatibus, sed est consilium quoddam, & G
pertinet ad perfectionem.

Dicendum tamen, & melius, quod præceptum est ab-
stinere in festiuitatibus, & obligat sub pœna peccati mor
talis. Non tamen intelligitur de omnibus festiuitatibus,
quia tunc semper abstinendum esset à coitu: quia rari,
aut nulli dies sunt, in quibus non sint aliqua Natalitia
Martyrum, vel virginum, aut aliorum sanctorum, sed
debet intelligi prohibitio de festiuitatibus præcipuis:
Nam alias non vocamus communiter festiuitates: istæ
autem sunt illæ, in quibus iubentur homines cessare à
laboribus, vt patet de cõsecra dist. 3. c. Pronunciandum,
vbi nominantur istæ festiuitates, & concluditur, quod
episcopi in suis episcopatibus denunciant eas populo, &
sequitur: reliquas vero festiuitates per annum non sunt
cogendi ad feriandum, nec prohibendi. Et idem est de H
festiuitatibus illis, in quibus præcipitur à iudicialib. acti-
bus cessari extra de fer. js cap. Conquestus. Quia cum illæ
sint magnæ festiuitates propter reuerentiam earum iu-
betur cessari ab actibus iudicialibus. in ceteris autem fe-
stiuitatibus licet coniuges carnaliter commisceri. Idem
autem videtur de festiuitatibus statutis in singulis pro-
uincijs: quia etiam in eis abstinendum est à coitu, licet
non sit tanta obligatio sicut in eis, quæ sunt de iure com-
muni. Hoc tenet Ioan. & Hostien. in summa tit. de spon.
& matrimo. in §. quis sit effectus. Causa autem, quare
abstinendum sit tempore orationis est, quia oratio dicit
quendam motum, & eleuationem animi in Deum. Om-
nia ergo illa, per quæ impeditur orationis feruor debent
prohiberi tempore orationis. Nihil tamen magis tollit
animi eleuationem in Deum, quàm ipse coitus, siue sit cô I
iugalis, siue alius quicunque, sicut dicit August. lib. Soli-
loquiorum. Nihil esse sentio, quod magis ex arce deij-
ciat animum virilem, quam blandimenta feminæ, cor-
porumque ille contactus. Non solum .n. deijcit ab ar-
ce contemplationis, immo omnino aufert contemplatio-
nem: quia absorbet hominem, ita vt impossile sit in ipso
aliquid intelligere, vt dr. 7. Ethic. c. 15. Et propter hoc
prophetæ quando vacabant actui coniugali non recipie-
bant reuelationes à Spiritu sancto, vt ait Hierony. super
Matthæ. & 32. quæst. 3. c. Connubia. s. connubia legiti-
ma carent quidem peccato: non tamen tempore illo, quo
coniugales actus geruntur præsentia Spiritus sancti da-
bitur, & si propheta esse videatur, qui, officio generatio-
nis obsequitur. Alia causa est eadem, quæ in ieiunio, s.
quia in oratione aliquid petitur à Deo, & vt facilius ex- K
audiat debet homo abstinere à licitis seipsum affligendo
33. q. 4. cap. Christiano. Et hoc, quia Deus exaudit homi
nes afflictos. Psalm. 50. Cor contritum, & humiliatum
Deus non despicies. Sed obijcitur, quod tempore oratio-
nis non sit necessarium abstinere ab actu coniugali, sed
solum ex voluntate coniugum: quia dicitur 1. Corint. 7.
Nolite fraudare inuicem, scilicet, redditione debiti, nisi
fortè ex consensu ad tempus, vt vacetis orationi.

Dicendum, quod quædam sunt orationes, quas spon-
te, & ex super erogatione coniuges facere volunt, & aliæ
sunt orationes solemnes, idest, dies instituti ab ecclesia
generaliter ad orandum. De primis verum est, quod non
licèt alteri coniugum propter orationem subtrahere de-
bitum alteri, sed opporteret ambos consentire ad hoc, siue
ambo orent, siue non, dum tamen ambo consentiant, q̃
debitum illo tempore non petatur, nec reddatur. Et de
hoc loquitur Apostolus. De secundis temporibus oran-
di, dicendum, quod coniuges obligantur in eis abstinere,
cum ecclesia præceperit. Et satis apparet, quod intelliga-
tur de oratione priuata, quam specialiter vult facere ali-
quis coniugum. Quia dicit, quod non fraudet alterum
debito, nisi ambo consentiant. Si enim intelligeret de
oratione solemni, non staret: quia ad illam ambo coniu-
ges ęqualiter tenerentur, & non requiratur consensus
eorum: quia ex lege sunt obligati.

Item patet, quia dicit, quod postea reuertantur in id
ipsum, ne tentet eos satanas. Ex quo innuitur, quod tem-
pus illud orationis, de quo loquitur, est indeterminatũ:
quia dicitur, quod reuertantur postea ad coitum coniu-
galem. Si intelligeretur de oratione solemni, non opor-
tebat, quod diceret, quod postea reuerterentur in id ip-
sum. Quia tempus festiuitatis determinatum est, & ces-
sante illa, cessat prohibitio coniugalis actus, & ipso iure
coniuges habent potestatem licitè exercendi hûc actum.
Intellexit ergo de oratione priuata, ad quam ex solo con-
sensu faciẽdam possunt abstinere a coitu. Et illa non ha-
bet tempus determinatum, sed potest extendi, vel breuis
esse ad nutum coniugum. Et sic posset vnus fraudare al-
terum prætextu orationis vsque ad longum tempus, no-
lendo alteri debitum reddere. Ideo dixit, quod non se
fraudarent, sed reuerterentur in id ipsum, id est, iterum
ad copulam coniugalem. Apostolus autem locutus fuit
solum de ista oratione priuata: quia tempore suo nôdum
erant aliquæ festiuitates per ecclesiam institutæ ad ora-
tionem solemnem, in quibus obligarentur coniuges absti
nere à coitu. Ideo de sola oratione priuata locutus est,
ad quam requiritur consensus amborum, vt in ea absti-
neant à debito carnis. De tertio dicendum, quod etiam
propter susceptionem Eucharistiæ abstinere debent con-
iuges à coitu, Tenentur enim saltem semel in anno Eu-
charistiam recipere omnes fideles, extra de peniten. &
remiss. c. Omnes, & pro illo tẽpore, quo ex necessitate
iuris recepturi sunt Eucharistiam, tenentur abstinere à
coitu, etiam si aliàs suscipere velint abstinere debent. Sic
dicit Hieron. & habetur, 33. q. 4. c. Sciatis fratres, quoniã
quicunque vxori debitum reddit de carnib. agni come-
dere non debet. Et redditur ibi causa, scilicet. quia si pa-
nes propositionis ab his, qui vxores suas tetigerant co-
medi non poterant, quanto magis ille panis, qui de cœlo
descendit, non potest ab his, qui coniugalibus paulo ante
hęsere complexibus, violari, atque contingi? Non tamen
per hoc credendum est concubitum coniugalem esse
malum, sed ad hoc, quod quis licitè, & reuerenter Eu-
charistiam summat ab operibus carnis abstinere debet.

Quia etiam si opus carnale malum non sit, irreueren-
tia tamen quædam maxima est, quod quis res valde
spirituales tradat existentibus in opere valde carnali:
quia per hoc non exhibetur debita reuerentia rei spiri-
tuali. Sicut sedere ad mensam bonum est, quod tamẽ re-
ge adueniente, qui sedet non assurgat, sed continuet ci-
bum, irreuerentia est, & peccatum. Sic est de sumptio-
ne Eucharistiæ, quæ maximam reuerentiam exigit, cum
sit ibi res optima, scilicet, caro, & sanguis Christi, an ta-
men semper sit abstinendum à coitu, quando Eucha-
ristia suscipienda est, & an pullutio nocturna impediat
Eucharistiæ susceptionem dicetur infra quæst. 245. Ex
prædictis autem infertur, quod temporibus orationis, &
ieiuniorum non solum debitum exigendum non est, sed
etiam nuptiæ non sunt celebrandæ. & ob hoc, quia in
Quadragesima generaliter sunt ieiunia, non licet ibi nu-
ptias facere 33. quæst. 4. cap. Non oportet, & cap. Non
licet etiam à 70. vsque ad octauam Paschę, & tribus heb-
domadibus ante festiuitatem sancti Ioannis, & ab ad-
uentu Domini vsque ad Epiphaniam nuptiæ non cele-
brantur, eo quod ista tempora partim ad ieiunium, par-
tim ad orationem, & partim ad sumptionem Euchari-
stiæ pertinent, 33. quæstione quarta capit. Non opor-
tet, & capit. Nec vxorem, & extra de ferijs, cap. ca-
pellanus.

Dicendũ aũt circa hæc, q̃ tẽporibus istis non licet con-
iugibus petere debitum, reddere tamen licet quanta-
cunque

cunque sit festiuitas, vel ieiunium, & etiam si Eucharistia sumenda sit ad certum diem ab vtroque coniugum, vel altero eorum, & exigant debitum ab eo, qui sequenti die suscepturus est Eucharistiam, tenetur reddere, ne detur occasio fornicandi alteri coniugi. Et hoc, quia nulla exceptio est, quin semper petitus debitum teneatur reddere, non obstante tempore, nec alia circumstantia, extra de coniugio leprosorum, cap. 2. Et tamen pōt quis interdum petere debitum in istis temporibus, & quod nō peccet mortaliter, licet regulariter sit peccatum.

Ratio est, quia si sine contemptu, & cum aliqua necessitate, vel infirmitate petatur debitum, peccatum non est, vt si quis sciens vxorem non posse continere, & verecundiam habet in petendo debitum, & quod si non exigit ab ea debitum fornicabitur etiam in istis temporibus, potest exigere vir; & non solum potest, sed etiam meretur exigendo, quia ex charitate agit, si verisimiliter præsumat, quòd ipsa fornicabitur, nisi illo tempore commisceatur viro suo. Vel si forte vir erat fragilis, non potens continere, & vt vitaret fornicationē illo tēpore petiit debitum solum peccat venialiter, nisi in contemptum agat, s. non curans de constitutione Ecclesiæ, quæ eum ad abstinendum illo tempore arctat: quia tunc contemptus facit peccatum mortale.

An sit conueniens id, quod in præcedenti quæstione dictum est de abstinentia a coitu coniugali temporibus præpositis. Quæst. CCXXXIX.

QVæritur propter præcedentia: quia dictum est, ꝙ temporibus sacris coniuges impediuntur ab actu coniugali, s. tempore orationis, & ieiuniorū, & Eucharistiæ suscipiendæ, an verum sit.

C Dicunt quidam, quòd est inconueniens: quia subueniendum est morbo, quando inualescit, & tamen istis tēporibus, potest concupiscentia insurgere, sicut alijs temporibus, & aliquando tunc grauius insurgit, ergo nōn debet tunc prohiberi remedium exigendi debitum. Itē non est aliqua causa, quare nō debeat exigi debitum diebus festiuis, nisi quia sunt orationi deputati, sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi: ergo in alijs licet debitum petere, & sic nulla dies erit, in qua nō liceat. Quia idē erit de diebus, in quibus sumitur Eucharistia.

Dicendum, quod aliquā tempora sacra sunt illicita ad petendum debitum, sicut dictum est præced. q. sicut aliqua loca, ex eo, quod sunt sacra, vetant ibi debitum exigi, & reddi. Ita & in quibusdā temporibus, quia sacra sunt, non debet exigi debitum.

Ratio est, quia licet actus coniugalis nō sit malus, sicut nec matrimonium est malum, tamen propter carnalem delectationem vehemētem deprimit rationem, ita quod in actu illo nihil intelligi possit. 7. Ethic. cap. 15. Et quoniam dies festiuitatum sunt instituti ad orationi vacandum, in qua requiritur eleuatio mētis in Deum, vt ostensum est præced. q. debet in festiuitatibus prohiberi actus coniugalis. Quod Apostolus innuit dicens non esse fraudandos coniuges debito, nisi ad tempus ad vacandum orationi. Et sic videtur, quòd oratio abstinentiam exigit à coitu, vt benè fiat. Eadem ratio est in ieiunio, & susceptione Eucharistiæ, vt dictum est præcedenti q. Et ita non magis necessaria est abstinentia à coitu in oratione, quā in ieiunio, quia fructus orationis non est, nisi ex hoc quod mens eleuatur in Deum, & tamē actus carnalis repugnat valde huic eleuationi. Secus in ieiunio, quia ieiunium est ad macerandum carnem, & tamē etiam, si quis tunc fornicetur nihilominus maceratur in carne, licet illa maceratio non sit fructuosa.

Ad 1. argum. Ad primum dicendum, quod licet temporibus sacris vetetur coitus, & concupiscentia possit insurgere, possunt tamen aliqua remedia adhiberi ad reprimendam eam pro illo tempore, sicut adhibent semper illi, qui continentiam perpetuam seruant.

Ad 2. argum. Ad secundum dicendum, quod licet non obligetur homo orare omnibus horis diei festi, tenetur tamē se talem exhibere, vt sit idoneus ad hoc, quod singulis horis possit orare: quia quod non orat in vna potest orare in altera. Si

A tamen liceat in festiuitate debitum petere erit homo pro illa hora non solum occupatus, sed etiam indispositus ad orandum per quandam indispositionem contrarietatis. Quod dicitur, quia in festo licet comedere, & dormire, in quibus non potest esse oratio. Istæ tamen sunt occupationes disparatæ, sed non sunt dispositiones contrariæ, quia non repugnant orationi: coitus autem est contraria dispositio: quia totaliter tollitur feruor, & eleuatio mentis in Deum per coitum, in quo homo efficitur totus caro: ergo non licet in aliqua parte diei festi petere debitum. De hoc S. Tho. 4. Sen. dist. 32. art. 5. sub art. 1.

An exigens debitum diebus festis semper peccet. Quæst. CCXL.

B QVæritur circa id, quod supra dicebatur. q. 238. scilicet, quod exigens debitum diebus festis peccabat, an sit verum. Dicunt aliqui, quod semper peccat. Dicit .n. Greg. 1. Dialog. quod mulier quædam, quæ per noctem à viro suo cognita fuerat, mane ad processionem veniēs à Diabolo arrepta est. Sed hoc non fieret, nisi peccasset mortaliter: quia pro peccato mortali traditur homo Satanæ. 1. Corint. 5. ergo mortaliter peccauit. *1. arg.* Item qui facit contra præceptum Dei, peccat, sed præceptum erat Exo. 19. Iudæis suscepturis legem, nolite appropinquare vxoribus vestris, & sic peccarent mortaliter, si contra fecissent. A fortiori autem peccabūt in nouo testamento, qui vtentes sacris rebus vtuntur coitu coniugali: quia magis sacra sunt ea, quæ in nouo, quam quæ in veteri testamento erant. *2. arg.*

C Dicendum, quod circunstantia alicuius, si solum est circumstantia non potest dare grauitatem infinitam actui, & tamen appropinquare vxori die festo circūstantia quædam est. Cum ergo ipse coitus coniugalis in se bonus sit, non potest per istam circunstantiam effici peccatum mortale, quia per hoc acciperet grauitatem infinitam. Dicendum ergo, quod absolutè non est peccatum, petere debitum in die festo nisi secundum, quod ab ecclesia vetitum est. Et tunc iste actus per hoc malus efficitur, quia contra præceptum est. Interdum in diebus ieiuniorum, & festiuitatibus debitum licite petitur, vt sit ad vitandam fornicationem in vxore. Si tamen fiat ad prolem gignendam, vel vitandam fornicationem in seipso, vel ad libidinem saturādam peccatum est. Et dicunt aliqui esse veniale solum. Alij autem mortale, & tamen te-D net S. Tho. quod sit veniale. Quod verum videtur, quando fit ex infirmitate carnis. s. ad vitandam in seipso fornicationem. Si tamen fit ad libidinem saturandam mortale est, & hoc siue cōtineatur libido intra terminos matrimonij, siue non, ut aliquid operetur prohibitio Ecclesiæ. Et hoc communius tenetur. Et tamen S. Thom. vult, quod etiam quando ad solam libidinem saturādam petitur debitum veniale sit, si contineatur libido intra limites matrimonij. Grauius tamen peccatum est, quam cum ex sola infirmitate carnis debitum petit, vt vitet in seipso fornicationem: hoc autem videtur esse fauorabilius licet fortassis non esset tam securum, & tamen quidquid teneatur, non est resistendum.

Ad 1. argum. Ad primum dici potest, quod fortè illa mulier ad solam libidinem saturandam fuerat cognita petens debitum à viro, & delectatio, quam quærebat, erat extra limites matrimonij, & sic mortaliter peccaret, & arriperetur à Dæmone. Aliter potest dici, quod non peccauit mulier in hoc, quod cognita est à viro suo debitum reddens, sed quia irreuerenter ingessit se ad diuina, contra conscientiam. Non enim debuit se ingerere processioni, & alijs sacris, cum à viro cognita esset præcedenti nocte.

Ad 2. argum. Ad secundum dicendum, quod Iudæi fortè non peccarent mortaliter cognoscendo vxores suas, licet esset eis vetitum, tempore susceptionis legis: quia ista dabantur ad quandam munditiam, & honestatem non necessariā. Melius tamen dicendum est, quod Iudæi peccarent mortaliter, si contra facerēt, quia præceptū Dei expressū fuit traditum eis à Deo sine hoc, & tenebantur seruare. Nos tñ tenemur seruare, quia multa data erant Iudæis, quæ cęremonialia fuerunt, & pertinebāt ad quēdā ritū exte-

F riorem, & munditiam, quæ nos obseruare non obligamur, nisi Ecclesia expresse iuberet. De hoc S. Th. 8. sen. d. 32. art. 5. sub art. 2.

An illa persona, a qua petitur debitum coniugale diebus festis, reddere teneatur. C C X L I.

QVæritur, an ille, a quo dubitum exigitur die festo teneatur reddere?

Dicunt quidam, quòd non, quia peccantes, & consentientes æqualiter puniuntur, scilicet, quia vtrique morte digni sunt: ad Rom. 1. cap. Non tamé licet peti debitum die festo, vt dictum est, qui tamen reddit, consentit petenti: ergo peccat sicut ille.

Item præceptum affirmatiuum obligat pro aliquo determinato tempore, sed tempore, quo quis orat, non potest reddere debitum, ergo non obligatur reddere quandocunque petitur. G

Dicendum, quòd reddere debitum est simpliciter de necessitate: ideo nulla excusatio est quantum ad tempus, nec quantum ad locum, extra de coniugio leprosorum, c. 3. & 33. q. 5. c. Si dicat. Vnde Apostolus dixit, quòd non se fraudarent debito coniuges, nisi ex consensu ad vacandum orationi ad tempus. Quandocunque ergo exigatur debitum reddendum est. Et etiam si concederent sibi mutuo coniuges licentiam abstinendi pro aliquo tempore, in quo orarent, & alter eorum pœniteret, & debitum petere vellet, tenebitur alius sibi reddere nó obstante licentia data de abstinendo: quia quocunq; tempore potest illa reuocari, maximè, quia aliàs esset occasio fornicandi ei cui insurgeret concupiscentia. Ob hoc ergo licèt Ecclesia H vetuit quibusdam temporibus peti debitum, nullo tamé tempore vetat reddi, sed potius iubet.

Ad primum dicendum, quòd iste, a quo debitum exigitur non consentit. Nam petere debitum voluntarium est, reddere autem est omnino necessarium: quia debitũ est. Reddens ergo non consentit petenti: quia consensus est actus libertatis, & tamen in eo, qui tenetur ad aliquid respectu illius actus, non est aliqua libertas. Ideo reddens non consentit, sed cum dolore reddit dolens, quòd tantam necessitatem incurrerit, vt contra Ecclesiæ præceptũ agere aliquid cogatur. Secus autem esset, si non tenerentur cõiuges mutuo ad copulam: quia tunc si petente vno, consentiret alius, si peccaret petens, peccaret etiam reddens, & ob hoc Ecclesia vetuit peti debitum, & tamen nó vetuit reddi: quia quod libertatis est, potest tolli, quod au- I tem est necessitatis, non potest tolli, & tamen de lege diuina est, quòd teneantur coniuges ad reddendum debitum: non potuit ergo Ecclesia arctare eos ad non petendum pro aliquo tempore: quia talis res magis est voti, quàm præcepti. Ideo sæpe Ecclesia imponit quibusdam in pœnam, quòd debitum non exigant, etiam tamen nũquam absoluit eos a debito reddendo, extra de eo, qui cognouit consangui. vxo. su. cap. Transmissæ. Sic etiam in eo, qui habet conscientiam aliquam de consanguinitate, vel affinitate, quam tamen non potest probare ad hoc, quòd fiat diuortium tenetur debitum reddere, & tamen non licet ei petere. extra de rest. spol. c. Literas, & de sent. excomm. cap. Inquisitioni.

Ad tertium dicendum, quòd licet oratio debeat fieri in aliqua hora determinata, in vna, & non in omnibus, K non tamen est illa limitata, quæ sit, vnde non potest in aliqua hora impediri oratio, quin possit in alijs recuperari, & sic non est aliqua hora, in qua petitus debitum non teneatur reddere. Aliter potest dici, quòd licet teneamur orare die festo, non est tamen tanta obligatio, quin illa possit tolli, vel impediri aliquo tempore per aliam maiorem obligationem, sicut est obligatio de reddendo debitum, contra quam nulla recipitur excusatio, ext. de coniug. lepr. c. 2. De his S. Th. 2. sent. ar. 5. sub ar. 6.

An nuptiæ sint prohibita aliquo tempore, vel debuerint prohiberi? *Quæst.* CCXLII.

QVæritur, an nuptiæ aliquo tẽpore sint vetitæ, aut vetari debuerunt, sicut dicebatur sup. q. 238.

F Aliqui dicunt, quòd nullo tempore debẽt vetari: quia matrimonium est sacramentum quoddam, & nuptiæ sunt celebratio matrimonij, sed celebratio aliorum sacramentorum nunquam est interdicta: ergo non debent nuptiæ aliquo tempore interdici. *1. argum.*

Item magis inconueniens est debitum peti diebus festiuis, & reddi, quàm nuptias celebrari: quia magis de sacramento est in nuptijs, quàm in petitione debiti, & tamen licet debitum peti in festiuitatibus ex aliquibus causis, vt propter vitandam fornicationem in vxore: ergo licebit nuptias celebrari in festiuitatibus. *2. argum.*

Item si esset contra Ecclesiæ præceptum nuptias celebrari in festis, matrimonia sic celebrata separarentur, & tamen non separantur: ergo non est contra præceptum. *3. argum.*

Dicendum, quòd nuptias celebrare, & debitum petere G aliquo modo pertinent ad idem, eo quod in vtrisque est coitus coniugalis. Sed differt, quia in nuptijs inchoatur, in alijs autem petitionibus debiti continuatur. Ideo sicut fuerunt aliqua tempora interdicta ad petitionem debiti, ita & aliqua interdicuntur ad nuptiarum celebrationem licet non omnino eadem. Quia ad petitionem debiti festiuitates solum, & Quadragesima cum alijs temporibus ieiuniorum obstant, & tamen ad celebrationem nuptiarum alia tempora obstant, s. a Septuagesima, vsque ad octauam Paschæ, & tribus hebdomadibus ante festiuitatẽ S. Ioannis, & ab aduentu Domini vsque ad Epiphaniam, vt 33. q. 4. c. Non oportet. Et sic maiori tempore interdicitur celebratio nuptiarum, quàm petitio debiti.

Ratio autem est, quia quando nouæ sponsæ accipiuntur in coniuges ad consummationem matrimonij, animus H vtrorumq; magis anhelat ad curam carnalium delectationum: quia carnales homines primos illos concubitus pro magna felicitate habent, quod non fit in sequẽtibus. Vnde magis carnales ibi efficiuntur etiam ad ostendendum istam lætitiam, dissoluuntur homines in multis, & non solum dissoluuntur sponsi, sed etiam plurimi alij. Vnde maius impedimentum est ibi ad spiritualem eleuationem mentis, quam in petitione quotidiana debiti. Ideo debuerunt maiori tempore interdici nuptiæ, quàm petitio debiti coniugalis. Et sunt tempora illa, quæ pertinent ad orationem, vel ad sumptionem Eucharistiæ, vt homines vacantes orationi aliquanto tempore disponerent se ad dignè sumendum Eucharistiam, & propter hoc tria tempora interdicta sunt ad nuptias. s. a Septuagesima vsque ad octauam Paschæ, & hoc propter communionem, I quæ fieri debebat in Pascha, & etiam nunc fit. Et per tres hebdomadas ante festum beati Ioannis, quas aliqui computant tribus diebus ante Ascensionem, vsq; ad octauas Pentecostes propter communionem, quæ in Pentecoste fieri solebat. Et ab aduentu Domini, vsque ad Epiphaniam propter communionem aliam, quæ etiam tempore illo fiebat. Quia secundum antiquos canones erant tria tempora communicandi, s. in Pascha, & Pentecoste, & Natiuitate Domini.

Et ob hoc per aliquantum tempus ante ista festa, & post vacabatur orationi, vt Eucharistia dignè reciperetur & ad hoc interdicebantur nuptiæ, quæ maximè repugnant spirituali eleuationi mentis in Deum. Nunc autem licet non maneant illa tria communicandi, quia nó tenemur, nisi semel in anno communicare, sicut semel K confiteri, extra de pœnitentia, & remissione, cap. Omnis. Tamen tempora, quæ tunc interdicta erant etiam nunc interdicta manent.

Quia licet nunc non obligemur ter in anno communicare, & tamen Ecclesia non auferret occasionem benefaciendi eis, qui alias facere hoc poterant, vel ad faciendum inclinarentur, noluit licentiam dare nuptias celebrandi temporibus illis: quia per hoc non solum necessitas ad communicandum, sed etiam occasio sublata maneret. Ideo fuit conueniens, quòd ista tempora manerent semper interdicta ad nuptiarum celebrationem, & ita manent.

Ad primum dicendum, quòd non est de celebratione nuptiarum, sicut de alijs sacramentis. Quia in nuptijs propter nouas sponsas accipi à viris, sunt multæ dissolutiones in mundanis, & carnalibus gaudijs, *Ad 1. ar.*

alijs, quæ tollunt eleuationem mentis in Deum. In alijs autem Sacramentis nihil mundanum fit: ideo celebratio illorum nullo tempore prohibita est. Et etiam ipse cótractus matrimonij nullo tempore fieri prohibetur, quia contractu non solent accipi sponsæ a sponsis, nec fieri aliqua humana gaudia, & carnalia. Vnde ille contractus nihil obstat orationi, & ieiunio, ideo omni tempore licitus est. Secus autem de nuptiarum celebratione propter causam dictam.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd in receptione debiti aliquo modo impeditur eleuatio mentis in Deum: ideo sunt certa tempora, in quibus interdicitur petitio debiti, & tamen maiora sunt, in quibus interdicitur celebratio nuptiarum: eo quod in nuptijs magis dissoluuntur homines, quam in quotidiana, & assidua redditione debiti, vt dictum est.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum, quòd licet contra interdictum Ecclesiæ fuerint nuptiæ celebratæ, non rescinduntur matrimonia, quia ante celebrationem nuptiarum erant vera matrimonia contracta, & matrimonium, quòd semel verum est, non potest vnqnam separari quantum ad vinculum propter quodcunque superueniens. Sed obijcietur, quia 33.q.4.c. Non oportet: Interdicitur nuptias celebrare prædictis temporibus, & dicitur ibi quòd si factum fuerit, separentur, qui nuptiæ celebrauerunt. Sed intelligitur de separatione ad tempus ad agendum pœnitentiã pro peccato, s. quia contra interdictum Ecclesiæ nuptias celebrauerunt. Sic patet extra de matrimonio contracto, c. Ex literis, & sic exponitur in d. c. Non oportet. De hoc S.Th. 4. sen. d. 32. ar. 5. sub ar. 3.

An tempore impregnationis liceat vti actu coniugali. Quæst. CCXLIII.

QVæritur de temporibus alijs non sacris, quibus accedere ad vxorem est illicitum, & primum est tempore imprægnationis.

Dicunt enim quidam, quod peccatum est ad vxorem accedere, postquam constiterit eam esse prægnantem. Sic enim dicit Ambr. super epist. ad Cor. & 33. q.4.c. Si causa. s. Si causa procreandorum filiorum ducitur vxor non multum tempus concessum videtur ad ipsum vsum, quia tempus conceptus & partus, iuxta legem cessare debere vsum carnis demonstrant. Et Hieron. increpat illos, qui post vxorum fœcunditatem eis commiscentur. 32.q.4.c. Origo. s. Certè qui dicunt se causa reipublicæ, & generis humani vxoribus iungi, & filios procreare, imitentur saltem pecudes, & postquam vxoris venter intumuit, non perdant filios, nec amatores se vxoribus præbeant, sed maritos: dicitur perdere filios, qui illo tempore accedit ad mulierem, quando cócipere non potest: quia ex quolibet actu potest sequi conceptio, cum tamen semel conceperit mulier, quousque pariat, concipere iterum non potest: ideo non expedit commisceri ei. Dicit etiam, quòd qui sic commiscentur non sunt mariti, sed amatores. s. ardentes amatores vxorum, qui in vxoribus proprijs vocantur adulteri, eod. c. Origo. Illos quoque increpat Isidor. asserens esse deteriores pecoribus. 32.q.7.c. Non solum. s. Sunt quidam, qui sicut animalia absque vlla discretione indesinenter libidini seruiunt, quos ego, nec mutis pecoribus comparauerim. Pecora enim cum conceperint vltra non indulgent maribus copiam sui. Causa autem, quare tempore imprægnationis non debeant coniuges conuenire, est.

Quare tẽpore ĩprægnationis non debeant coniuges conuenire. Prima, quia est contra intentionem matrimonij, quæ est proles, vt ait Ambr. super Lucam, & 32.q.2.c. Pudor. Et tamen post imprægnationem non possunt gigni alij filij, quousq; illi nati fuerint. Ideo superfluum est, tunc accedere ad vxores. Et sic intelligitur allegatum c. Si causa, & c. Origo. Ideo dicit Hier. quod non perdant filios. Et tamen perdunt, quando commiscentur vxoribus prægnantibus: quia constat inde prolem non posse sequi quousque prior conceptus de ventre exierit per natiuitatem, vel abortum. Et ob hoc aliquis dicet illud esse peccatum contra naturam in lege matrimonij. Sicut enim simpliciter est contra naturam in venereis ille actus, ex quo non po-

A test sequi proles, vt bestialis, & sodomiticus, & similes, ita & matrimonialis, ex quo non potest sequi proles. Et ita est de coitu post conceptum.

Secunda causa est propter periculum. Quia quando venter vxoris multum intumuit, periculum est cognoscere eam, quia poterit pati abortum. Et de hoc potest exponi dictum Hiero. in allegato c. Origo. s. ne filios perdant, idest, vt non destruant filios iam conceptos, quod fieret, si per accessum ad prægnantem contingeret eam pati abortum. Tertia causa est: quia tempore conceptus non videtur coitus coniugalis esse, nisi propter delectationem. Et hoc pertinet ad amatores vxorum. Vnde dicit Hierony. eod. c. Origo. Ne se amatores vxoribus præbeant, sed maritos. s. Si cognouerint eas postquam venter intumuit, & tamen amatorem esse vxoris, facit esse adulterium eius,
B eodem cap.

Dicendum, quòd tempore imprægnationis, sicut quolibet alio tempore potest debitum peti, & reddi, sicut alijs temporibus, si periculum nullum est de abortu. Si putatur esse periculum, vt quia venter multum intumuit, vel quia putatur manifestè propter vxoris dispositionem, quòd fœtus peribit, nõ debet peti debitum, nec debet reddi, si quisquam coniugum petierit. Quia non debet fieri homicidium, vt reddatur debitum. Et tamen per abortum homicidium est, quando iam est formatum puerperium. 32.q.2.c. Aliquando, & c. Quia verò, & c. Moyses. Ideo commisceri non debent: sed si putetur esse aliquis modus cognoscendi feminam securùs, quo euitetur periculum, etiam mutato modo consueto, licebit tempore illo ipsi reddi debitum, vt ostensum est sup. q. 226. Esset tamẽ
C valde melius, quòd abstinerent, vt non mutarent modũ consuetum coitus. Si tamen petitur importunè a viro debitum, tenetur ipse quomodo potuerit reddere. Quando tamen nullo modo putatur sine periculo prolis posse reddi debitum, non debet reddi, etiam si instanter petatur: quia in tali casu nemo est obligatus. Nam ad peccandum mortaliter nulla est obligatio, & ita est si debitum redderetur, quando creditur proles peritura per abortum. Si autem non timeatur periculum, vt quia nouus est conceptus, nec dum multum intumuit venter, licitè redditur, & exigitur: quia matrimonium non est institutum solum in officium, sed nunc principaliter in remedium ad vitandum fornicationem. 1. Corin. 7. c. Et quia contingit post conceptum ipsas prægnantes appetere plus coitum, quã ante imprægnationem, ne detur occasio fornicandi, licet
D eis petere debitum. Maximè, quia tempus imprægnationis longum est, & si toto illo tempore obligarentur coniuges abstinere a coitu, difficile ei esset. Ideo non arctantur, maximè cum dixerit Apostolus, quòd non se fraudarent debito, nisi ad tempus, vt vacarent orationi, 1. Cor. 7. c. Tempora ergo conceptionis non exclusit. De periculo autem nihil exclusit: quia etiam si lex hoc nõ diceret, manifestum est, quòd non deberet reddi debitum, quando esset manifestum periculum de morte conceptus.

Ad primum dicendum, quòd verum est, quòd si matrimonium ad solam prolem esset institutum, nunquam liceret commisceri coniugibus tempore imprægnationis. *Ad 1. ar.* Quia tamen magis datum est iam in remedium fornicationis vitandæ, quam in officium gignendæ prolis, licet ad vxorem accedere quocunque tempore, quo sine peri-
E culo potest cognosci: & ita loquitur Ambrosius in allegato cap. Si causa, scilicet, Si causa procreandorum filiorum ducitur vxor, non multum tempus concessum videtur ipsum vsum. Quasi dicat: si propter hoc solum vxor ducitur, paucum tempus sufficit ad vsum coniugalem.

Si tamen causa vitandæ fornicationis ducatur vxor, multum tempus necessarium est, vt sit licitum, ne si arctentur tempora, non inueniatur remedium contra concupiscentiam.

Cum autem dicitur, quòd est contra naturam matrimonij cognoscere vxorem prægnantem.

Dicendum, quod verum fuisset, si esset matrimonium ad solam prolem gignendam. Et tamen est etiam ad vitandam fornicationem, vt dictum fuit. Ideo quandocunque coniuges coeunt ad illam vitandam, secundum legem matrimonij agunt. Si autem dicatur, quòd est

contra legem naturæ coitus: quia coitus est ad generandum. Dicendum, quòd illos coitus vocamus contra naturam, ex quibus quantum ad seipsos non potest proles sequi, sicut ex mollitie, & coitu cum femina extra vas debitũ. Ideo isti sunt semper venia, & detestabiles. Coitus autem, qui cum femina est, secũdum se semper est talis, qui possit prodesse ad generationem. Quod autem impediatur sequi prolem inde, eo quòd conceptus alius factus est per accidens, ideo nunquam vocatur iste coitus contra naturam, licitus ergo est.

Ad 2. ar. Ad secundum dicendum, quòd etiam Hiero. loquitur de coitu matrimoniali, si sit solum ad prolem gignẽdam: quia tunc non oportet misceri vxoribus post conceptum. Vnde dicit certè, qui dicunt se causa reipublicæ, & generis humani proles procreare, imitentur saltem pecudes, &c. Et tamen non est matrimonium ad hoc solum, vt di- G ctum est. Ideo etiam in illo tempore licet conuenire carnaliter, nisi propter periculum, vt fuit dictum.

Ad 3. ar. Ad tertium dicendum eodem modo, quòd Isid. increpat homines volens deducere eos, saltem ad continentiã pecorum: quia honestum est, quòd postquam venter vxoris intumuit, quòd vir non accedat ad eam. Et tamen si accesserit non sequitur, quòd peccet, cùm liceat sibi debitum reddere, & exigere. Cum autem dicitur, quod cognoscentes tali tempore vxores, sunt vehementes amatores, dicendum, quòd fieri potest istud ex multis causis. Quia forté vir, vt caueat fornicationem, quam timet de vxore, accedit ad eam, & charitatis opus est. Vel vt euitet fornicationem, in seipso licitum est: quia ad plus est veniale. Etiam aliquando propter solam delectationem. Si tamen contineat se intra limites matrimonij, cognoscere vxorẽ, H mortale non est. Si vero non se contineat intra terminos matrimonij, est peccatum mortale. Et tũc vocatur vir, vehemens, vel ardens amator vxoris, & est adulter in ea: quia facit in illa, quæ faceret in adultera. Quod tamen post imprægnationem quis vxorem cognoscat, non facit semper esse ardentem amatorem.

An licitum sit vxori commisceri post partum, antequam purificetur, Quæst. C C X L I V.

QVæritur de tempore post partum antequam purificetur mulier. Nam aliqui putant illicitum esse vxorem tangere.

Dicendum pro hoc, quod istud pendet ex cæremonia purificationis post partum. Erat enim in lege I Moysis cæremonia ista, quòd mulier abstineret per quadraginta dies ab ingressu in templum si peperisset masculum. Si verò feminam, diebus octoginta. Leuit. 12. cap. Quando tamẽ lex Moysis cessauit, pariter omnia legalia cessauerunt: ergo non manet obligatio ad aliquam cæremoniam. Ideo nec ad istam, vt dicitur extra de purificatione post partum, ca. vnico, idest. Si mulier immediatè post partum voluerit ingredi Ecclesiam ad gratias Deo agendum de puerperio, prohibenda non est: quia pœna computaretur ei in culpam, vt dicitur eod. cap. Sic etiam dicit Aug. & habetur dist. 5. c. Si mulier, vbi dicitur, quòd eadem hora, qua parit, potest intrare Ecclesiam. Si tamẽ mulier propter reuerentiam velit abstinere aliquanto tẽpore ab ingressu Ecclesiæ, ne videatur sic immunda corporaliter intrare, non est increpanda. De hoc extra de K purificatione post partum, c. vnico. Dum tamen non faciat hoc mulier: quia sic fiebat in lege veteri. Nam esset iam culpabile, cum putaretur manere lex, quæ ablata est. Et ob hoc licet mulieres aliquanto tempore ex reuerentia post partum abstinere ab ingressu Ecclesiæ sit laudabile, tamen abstinere quadraginta diebus, vel octoginta præcise, sicut fiebat in lege veteri, etiam si non fiat ad hãc intentionem, honestum non est, ne occasionem præstẽt alijs errandi, aut de eis malè suspicandi. Maximè, quia ad hoc, quòd cessent immunditiæ corporales in femina post partum paucum tempus sufficit, immo superuacuũ esset quadraginta, aut octoginta diebus spectari, immo si sine causa fieret, non esset laudabile tanto tẽpore abstinere ab ingressu Ecclesiæ: quia ad diminutionem diuini cultus pertinet. Ex hac autem purificatione oritur, quòd

F viri abstinere debeant ab vxoribus post partum aliquanto tempore, non quidem quadraginta, vel octoginta diebus, quod erat tempus purificationis secundum legem, sed quousque mulier ab immunditijs suis sit omnino purificata naturaliter post partum. Et tunc ad eam honestè accedere potest. Dum autem durant immunditiæ, prohibetur vir accedere ad vxorem, dis. 5. c. Ad eius. Et ob hoc putant aliqui esse mortale peccatum vxorem tunc cognoscere, & tamen de honestate hoc tenet. Vnde si contrariũ fiat non peccant coniuges mortaliter.

An tempore menstruorum liceat ad vxorem accedere. Quæst. C C X L V.

G QVæritur de temporibus menstruorum, an liceat tunc ad vxorem accedere.

Dicendum, quòd reddere debitum omni tempore est necessarium, cum nullam recipiat exceptionem, extra de coniugio leprosorum, c. 2. An tamen petere liceat, est dubium. Si loquamur secundum veterem legem erat vetitum, & pœna grauissima puniebantur. s. morte, Leuit. 2. c. Nunc autem, quia cessauit lex illa, nec manent eædem pœnæ, nec eædem prohibitiones, nisi inquantum Ecclesia instituit de nouo obseruari aliqua, quæ ibi fuerant, sic prohibetur coitus coniugalis tempore menstruorum, dist. 5. c. Ad eius, §. Dum in menstruis consuetis detinentur, viris suis misceri prohibentur. In hoc autem diuersimode multi sentiunt.

Aliqui dicunt, quòd si petatur debitum, & creditur, quòd fornicabitur petens si non reddatur, debet reddi. H Si autem non timeatur de periculo, non debet reddi. Et hoc, quia dicunt, quòd istud præceptum est morale, & non cæremoniale, & ideo semper obligat.

Alij dicunt, quòd passio menstruorum aliquando est naturalis, s. quando redeunte mense, femina ordinariè patitur menstrua: aliquando autem passio non naturalis sed potius ægritudo, vt quando mulier extra tempora menstruorum fluxum patitur. Et talis morbus non dicitur passio menstruorum, sed fluxus sanguinis. Leuit. 15. c. vbi distinguitur, quid pro istis fieri debeat, & contingit istam passionem esse longissimam. Nam interdum legimus durasse annis duodecim. Et istæ manebant extra castra, siue separatæ a communione aliorum. Luit. 15. & Nu. n. 12. c. Dicunt ergo, quòd si passio sit non naturalis, licitum est exigere debitum, & reddere: quia tunc non pos- I sunt fœtus concipi propter ægritudinem illam: saltem tamen ad vitandam fornicationem erit vtile, potissimè quando talis passio diuturna est. Si autem sit passio naturalis menstruorum, durat paucis diebus. Nam propter illam solum erat mulier separata septem diebus secundum legem Moysis. Leu. 15. c. Et sic apparet, quòd non durabãt septem diebus menstrua. Et de istis dicunt, quòd non licet tũc debitum petere, nec reddere: eo quod ex coitu in tali tempore consueuerunt fœtus membris damnati, & leprosi, & morbosi nasci: vnde si mulier petat debitũ a viro tempore menstruorum, dicunt, quòd vir non debet reddere, nisi timeat de eius fornicatione. Et si vir petat debitum a muliere: tunc ipsa non debet reddere, sed exponere ei causam, quare non potest. Sic tenet gl. d. 5. c. Ad eius. Dicit autem Hug. quòd tam mulier, quàm vir petens debitum tempore K menstruorum, peccat mortaliter, sed qui reddit petitus, non peccat. Põt tamen denegare sine peccato, nisi videat imminere periculum fornicationis exigenti. Dicit ẽt, quòd tenetur mulier reuelare marito tempus menstruorum, si exigat ab ea debitum, & ẽt si non exigat, ne forte ad exactionem ipsius mulieris vir reddat ei debitum, nesciẽs de menstruo. Alij aũt dicunt, quòd exigere debitum tẽpore mẽstrui, veniale est, reddere aũt, nullum peccatum est. Satis tamen videtur dicendũ, quòd nunquam sit peccatum reddere, sed quandocunq; petitur, debeat reddi, cùm etiã inter leprosos sit ius reddendi debitũ, licet inde timeantur proles morbidæ nascituræ, ext. de coniu. lepr. c. 2. Quãto magis ĩ mẽstruis, in quib. minus periculũ ẽ morbo plis nascituræ, licet ex alia parte sit minus licitũ, qa tps mẽstrui determinatũ ẽ, & est paucũ: ideo facilius ẽ abstinere ĩ illo, quàm inter leprosos, quorũ morbus perpetuus est: nõ tñ excusat hoc,

hoc, quin debitum reddi debeat si petatur tempore menstrui, licet honestum sit, quod femina reuelet viro menstrua, vt ille desistat a petitione debiti. Si tamen importunè petit, reddendum est. Idem si mulier patiens mēstrua, petat debitum a viro sciente de menstruis. Nam debet suadere ei, quod non petat. Si tamen instat, reddendum est. De petente autem dici potest, quòd peccabit venialiter petendo ex quacunque causa petat, dum tamen non petat propter solam delectationem non contentam limitibus matrimonij: quia tunc non semper est peccatū mortale. Multa alia circa petitionem debiti, & redditionem dubia sunt, de quo dicetur 1. Cor. 7. c. De matrimonio autem, & adulterio, & separatione coniugum, & quomodo se coniuges repellunt propter fornicationem, vel quomodo de ea excusantur, dicetur infra 19. c.

An nocturna pollutio sit peccatum. CCXLVI.

QVæritur nunc circa nocturnam pollutionem, quæ pertinet ad genus venereorum, an peccatum sit. Nam nisi impediat sopor, sine dubio esset peccatum, vt si fieret in vigilia.

Aliqui dicunt, quod pollutio nocturna nunquā sit peccatum, siue proueniat ex præcedenti cogitatione, siue nō: quia Aug. 1. de Ciuitate Dei, c. 25. dicit. Concupiscentialis inobedientia, quę adhuc in membris moribundis habitat absq; culpa est in corpore dormientis, si tecta est portio: ergo non est culpa in corpore dormientis, sicut non est culpa in corpore non consentientis. Item Aug. super Gen. ad literam, lib. 12. dicit. Cum ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam, & veram commixtionem certum non discernatur continuò mouetur caro, & sequitur, quod cū motu sequi solet, cum hoc tàm sine peccato fiat, quàm sine peccato a vigilantibus dicitur. Item pollutio non est peccatum ex se: quia est passio, & non actio, nec etiam ex cogitatione præcedenti: quia non est continuatio inter cogitationem præcedentem in vigilia, & pollutionem dormientis, sicut inter causam & effectum; quia cognitio fit ex mēte, pollutio autem ex phantasia dormientis. Item Aug. li. de vera religione; omne peccatum est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum: ergo pollutio, quæ accidit præter legem voluntatis culpa non est, sed huiusmodi est pollutio nocturna, ergo non est peccatum. Item omnis pollutio est passio, ideo est inuoluntaria vt ait Dama. & Aug. de Ciuit. Dei, lib. 14. c. 15. sed omne peccatum est actio voluntaria, ergo non est peccatum. Item dormiens non peccat: quia non habet liberi arbitrij vsum. Sic dicit Greg. d. 6. c. Testamentum. Ipsa mens rea ostenditur non tunc, idest, in somno, sed in iudicio suo libero. Et ibi Io. & Hug. dicunt, quòd dormiens non peccat: ergò non peccat ex pollutione. Item nocturna pollutio est in solo corpore, omne autem peccatum in mente est, ergò nō est peccatum. Item Arist. 1. Ethic. per dimidium vitæ, idest, soporem nihil differt prauus à studioso. Si tamen peccaret dormiendo, differret: ergò non est peccatū pollutio in sōno. Item Arist. lib. de anima. Intellectus est velatus in ægritudine, vel somno, sed intellectus velatus in ægritudine, non peccat, sicut in furioso, ergo nec cum polluitur homo in somno. Item non potest prouenire ex reliquijs cogitationis ad hoc, quòd sit peccatum: quia reliquiæ cogitationis sunt in intellectu, sed peccatum propriè est in effectu, ergò non est peccatum pollutio, secundum quod dicitur prouenire ex reliquijs cogitationis.

Alia opinio in oppositum. Aliqui dicunt, quòd est peccatum: quia dormiens peccare potest. Meritum n. & demeritum sunt, circa idem subiectum, sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens impetrauit a Domino sapientiam. 3. Reg. & 2. Paral. 1. c. Et sic dormiendo potest aliquis demereri. Vnde pollutio nocturna poterit esse peccatum. *1 ratio.*

2. ratio. Item, quia qui habet vsum rationis potest peccare, sed in dormiendo aliquis habet vsum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur multa, & præelegit vnū alteri consentiens, & dissentiens, ergo potest peccare dormiendo. Et sic pollutio nocturna non impedietur esse peccatum propter soporē, cū aliàs ex genere suo sit peccatū.

A Item frustra increpatur, & instruitur ille, qui non potest agere contra rationem, & tamen in somno homo instruitur a Deo. Iob. 33. c. scilic. Per somnium, & in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc apparet Deus virorum, & erudiens eos instruit disciplina: ergo potest homo in somnijs agere contra rationem, vel secundum rationem, quod est peccare, & bene agere, & sic pollutio nocturna poterit esse peccatum. *3. ratio.*

Item, qui non habet mentem ligatam, & faciat aliquid quod est malum, a peccato non excusatur. Dormiens tamen non videtur habere mentem ligatam, quia mens nō est virtus corporis, ex cuius passione accidit somnus, sed tunc videtur, quòd esse debeat magis libera in operationibus suis, quia cessant motus exteriores, qui aliquo modo impediunt actus rationis, quod maximè apparet, quia in *4. ratio.*
B somnijs percipiunt homines aliqua diuina & futura, quæ in vigilia percipere non potuerunt: ergo poterit peccatum fieri in somno, & ita erit peccatum nocturna pollutio.

Item cum peccatum sit actus quidam, & actus ex terminis accipiant speciem, & iudicentur, erit sic de pollutione nocturna. Illa enim incipit aliquando in somno, & finitur in vigilia, ergo peccatum erit in ea, quia si fieret in vigilia simpliciter esset peccatum. *5. ratio.*

Item Isidorus, & habetur di. 5. cap. Non est, dicit. Non est peccatum, quando volentes imaginibus nocturnis illudimur. Sed tunc est peccatum, si antequam illudamur cogitationis affectibus præuenimur: ergo si prouenit ex cogitatione præcedenti peccatum est. *7. ratio.*

Item dicitur eodem ca. luxuriæ quippe imagines, quas in veritate gessimus sæpe dormientibus apparent, sed in- *7. ratio.*
C noxiæ si non concupiscendo occurrunt, ergo a contrario sensu, si concupiscendo occurrunt, noxiæ sunt. Sed nihil est homini noxium, nisi ratione culpæ, vt dicit Aug. ergo tunc pollutio est peccatum.

Item 26. q. 5. c. Episcopi dicitur, quòd diabolus mentē, quam tenet captiuam in somnijs deludens modo blanda, modo aspera ostendens per deuia quæq; deducit: blanda, s. in pollutione nocturna, sed quod a dæmone est, peccatum est. ergo hoc erit peccatum. *8. ratio.*

Item Iob 1. c. Per somnia terrebis me. Vbi dicit Greg. hoc benignè permittit misericordia Dei, ne electorum somnus a præmio passionis vacet: ergo potest in somno mereri, & consequenter demereri: & ita in pollutione nocturna poterit esse peccatum. *9. ratio.*

Item vbicunque potest esse consensus potest esse pec-
D catum, sed in somno potest mens consentire delectationi venereæ: ergo potest esse peccatum nocturna pollutio: dicente Aug. 11. Confess. Adhuc viuunt in memoria mea talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, & occurrunt mihi vigilanti, & in somno non solum vsque ad delectationem, sed vsque ad consensum factum: ergo poterit esse ibi peccatum. *10. ratio.*

Item, quia ibidem orans dicit: Auge Domine magis, magisq; munera tua, ut anima mea sequatur me ad te, atque etiam in somno non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines usque ad carnis fluxum, sed ne consentiat quidem. Sed non oraret, quòd nō consentiret, nisi posset consentire in somno, ergo potest ibi peccare. *11. ratio.*

Item sensitiua pars retrahit intellectiuam in vigilia
E ab intelligendo propter multas occasiones. Vnde dicitur 7. Phys. quod cessante transmutatione anima fit prudens, & sapiens, ergo quando sensus maximè ligatur, ut in somno, operabitur intellectus expeditus, & consequenter ibi poterit peccare. *12. ratio.*

Item pars sensitiua ligatur in somno, & organa sentiendi præmuntur ex frigore vaporis congelati in cerebro, & in suo descensu comprimentis organa sensitiua, sed imaginatiua est virtus organica propinquior sensitiuæ, quàm intellectiua, quæ non est organica, & distat magis a sensitiua, ergo magis in somno ligabitur imaginatiua, quàm intellectiua. Et tamen secundum Auicen. imaginatiua magis mouet in dormiendo, quàm in vigilando: ergo intellectiua magis operabitur in somno, quam in vigilia, & sic poterit peccare homo dormiendo. *13. ratio.*

Item in actu intellectus sunt duo, scilicet, receptio, & iu- *14. ratio.*

dicium, sed quantum ad actum iudicandi non dependet intellectus a sensu, licet dependeat quantum ad receptionem. Vnde antequam recipiat species indiget sensibus: quia nihil est in intellectu, quin fuerit prius in sensu, sed postquam recepit non indiget sensibus: ideo de speciebus iam receptis poterit iudicare in somno, & sic poterit peccare.

15. ratio. Item grauior est pollutio extra vas, quàm in vase: quia illa est extraordinaria, & est valde detestabilis 35. q.3. cap. Extraordinaria: sed Loth dormiens pollutus in vase ordinario increpatur. Genes. 19. c. ergo a fortiori nocturna pollutio, quæ est extra vas.

16. ratio. Item vbi est rebellio, & inobedientia carnis ad spiritũ, ibi est inordinatio culpabilis, maximè quando lex mentis captiuatur a lege carnis: hoc tamen est in nocturna pollutione, dicente Aug. contra Iulianum: Vbi est illa passio est inobedientia carnis ad spiritum: quia lex mentis captiuatur a lege carnis, ergo pollutio ista est peccatum.

17. ratio. Item patet, quia anima consentit in quandam turpitudinem in pollutione nocturna, vt ait Aug. ad Iulianum. Sopitis in somno sensibus anima diuidatur, nescio quomodo animæ castæ in turpes illabuntur consensus, sed nõ potest anima illabi in consensum turpem sine culpa: ergo in hac pollutione est peccatum.

18. ratio. Item vbicunque animus sibiipsi complacet, cum inordinata perpetrat est propriè peccatum, & tamen hoc accidit in nocturna pollutione, cum cogitatione, vel somnio, quia considerat dormiens locum, personam, tempus, & in his gaudet, ergo peccat.

19. ratio. Item Ecclesia orat quotidie contra pollutionẽ nocturnam, dicens, hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Non tamen oraret contra illud, nisi esset peccatum. Nam per orationem sanantur pestes mentis, vt dicit Glo. infra 17. cap. super illo verbo. Hoc genus dæmoniorum, &c.

20. ratio. Item Iac. 1. ca. dicitur, concupiscentia cum conceperit, parit peccatum, sed parit concupiscentia in fluxu nocturnæ pollutionis, quòd concepit in vigilia: ergo peccatum est pollutio ex cogitatione proueniens.

21. ratio. Item nemo arcetur secundum Ecclesiæ præceptum ab Eucharistiæ susceptione, nisi pro mortali peccato, & tamen arcetur quilibet ab Eucharistiæ susceptione, si constet sibi se fuisse pollutum ex cogitatione præcedenti, vt dicit Greg. & habetur 6. dist. c. Testamentum: ergo est peccatum mortale.

Determinatio auctoris. Dicendum, quòd nocturna pollutio aliquo modo potest esse peccatum, & aliquando est sine peccato. Potest. n. considerari pollutio nocturna dupliciter, vno modo secũdum se, alio modo per comparationem ad suam causam. Si secundum se, non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet a iudicio rationis: quia primus motus sensualitatis non habet, quod sit peccatum, nisi inquãtum pertinet ad rationem, s. quod potest per eam reprimi. 1. Ethic. in fine. Et ordinatur naturaliter ad hoc, quòd subijciatur ei cum ratio, & pars sensitiua sint eiusdem animalis, & non sint tanquam duo principia operationis omnino separata. Quia cum sit vnicum animal non potest habere principia disparata operationum suarum, sed vnum erit ei proprium principium, & cetera reducentur ad illud. Et ista est ratio. Nam ratio est principium in homine cum ab ea dicatur rationalis. Cetera vero ei naturaliter subiecta sunt. Si ergo homo cetera rationi non subiecerit, peccabit: quia contra ordinem naturæ agit. Et sic licet in actu partis sensitiuæ secundum se non sit peccatum vt apparet in bestijs, quæ perfectam sensitiuam habent, & tamen peccare non possunt: tamen in quantum sensitiua est subiecta rationi naturaliter, si ratio neglexerit eã regulare peccabit homo in actu partis sensitiuæ, & sic quandocunque regulari non potest sensitiua per rationẽ, nullum peccatum esse potest in actu eius. In dormiendo tamen non habet quis vsum liberi arbitrij: ideo non potest secundum rationem regulare aliquid, & sic non potest peccare in dormiendo. Sic dicitur 1. Ethic. quod per dimidium vitæ nihil differt prauus a studioso, & vocatur somnus dimidium vitæ, & tamen per peccatum & actum virtutis differunt prauus, & studiosus: ergo nõ potest dormiens peccare, nec virtuose operari. Si autem considere-

F tur nocturna pollutio per operationem ad suam causam potest esse triplicitier.

Vna quidem est causa corporalis, s. cum humor seminis superabundat in corpore, quia tunc facile est pulsare ad exitum, & solui. Vel cum facta est resolutio per nimiã calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem somniat dormiens ea, quæ pertinent ad expulsionem huius humoris abundantis, vel resoluti. Formantur enim in imaginatione naturaliter phantasmata pertinentia ad emissionem prædicti humoris. Sicut cum natura grauatur ex aliqua alia superfluitate formantur quandoque phantasmata in imaginatione pertinentia ad emissionem illius superfluitatis, & cõtingit organa solui, & emitti. Sicut accidit aliquos grauatos multitudine humoris vrinarum graui somno depressos somniare se vrinam emittere, & tunc solui organa, & realiter illam emitti. Et hoc G est verum in superfluitatibus illis, quæ faciliter emitti possunt, sicut in valde fluidis. Et huiusmodi est de semine, quia est aliquid liquidum faciliter fluens. Quia ergo humor seminalis superabundans vel resolutus exeat per somnum naturale est, nec potest in hoc assignari aliquod peccatum. Si tamen causa illius multitudinis humoris, vel resolutionis eius sit culpabilis, ipsa emissio, quæ fit in somno erit culpabilis. Vt cum ex superabundantia cibi, & potus prouenerit illa multitudo, vel resolutio, quia cum superabundantia in cibo, & potu sit peccatum, id, quod sequitur ex ea, peccatum erit. Si autem multitudo seminis, vel resolutio non sit ex causa culpabili, non erit peccatum in emissione.

Pro hoc considerandum, quòd multitudo seminis non H prouenit semper ex causà culpabili, vt aliqui putãt. Quia etiam sine ciborum superabundantia potest esse seminis multitudo. Natura enim est solicita circa seminis generationem, sicut circa nutritionem, & vegetationem membrorum indiuidui: quia sicut indiuiduum conseruatur p alimentum, ita & species per generationem. Et sicut non fit nutritio sine cibo, ita non fit conseruatio sine semine, Ideo natura sicut solicita est digere cibum, vt conuertat in membra indiuidui, ita solicita est gignere semen ad generationem faciendam. Et locus generationis seminis est distinctus a loco digestionis alimenti pro conuersione in membra, & virtus digerens, & conuertens vtrũque non est similis. Nam maior calor requiritur ad digerendum materiam, & conuertendum in sanguinem, & membra. Quia omni tempore quamdiu animal viuit, nutritur per I conuersionem cibi in membra, generatio tamen spermatis non fit nisi ab animali incipienti iam perfici. Vnde in homine tunc incipit fieri generatio, quando incipiunt ei apparere pili. Et ideo tunc dicitur venire ad pubertatem, & esse aptus matrimonio. Et fit maximè generatio pilorum prius in organo generationis, & ille ortus pilorum attestatur pubertatem, vt dicit Isid. l. 1. Etymol. & extra de spon. impub. c. Puberes.

Fit tamen generatio seminis de eadem materia, de qua fit nutritio membrorum, & ideo semen vocatur superfluum alimenti.

Ex his apparet, quòd natura nimis solicita est circa generationem seminis: ideo secundum proportionem seminis ad necessitatem generandi semper solicita est habere multum de semine, scilicet, non est necessaria tanta quan K titas seminis ad generationem, quanta magnitudo materiæ ad indiuidui conseruationem. Ideo maior quantitas cibi conuertitur in membra, quàm in semen. Et tamen secundum proportionem quantitatis seminis necessariæ ad generationem tantum est solicita natura de generatione seminis, sicut de conuersione cibi in membra.

Ex quo apparet, quod semen non gignitur per accidẽs in homine, sicut aliqui putant credentes, quod semen sit superfluitas quædam, & simpliciter ex superfluitate alimenti gignatur.

Ideo cum contigerit aliquem in cibo, & potu paulatim transgredi ex necessitate, tunc oportet gigni semen, aliàs non. Non est enim sic. Sed etiam si quis non comederit, nisi semper ad famem, ita quod nunquam saturetur, necesse est semen gigni, quia ex quantocunque pauco cibo sumpto natura ista duo intendit, scilicet,

con-

A conuertere in mēbra, & conuertere in semen. Ideo quantumcunque aliquis abstinens sit, & quotidie ieiunet, necesse est in eo semē gigni. Et quia cum quotidie, vel continuè fiat ista generatio seminis, si quis longo tēpore maneat nō coiens, cui nec alio modo semen effluat, necesse est, quod aliquando simul habeat multum de semine: licet semper aliquæ particulæ eius resoluātur per labores, & sudores, & naturalem corporis alterationem, sicut & caro, quæ magis solida est resoluitur. Non tamen est tanta ista resolutio, quin necesse sit multum habere de semine eum, cui à longo tempore fluxus eius non accidit. Et sic viri abstinentissimi in cibo, & potu interdum habent multitudinem seminis. Et si defluat præ multitudine, sine peccato defluit: quia causa istius multitudinis seminis sine peccato fuit. Aliquando autē cum peccato est, vt tunc, cum quis sumit de cibo, & potu superabundantius, quam B oporteat in quantitate notabili: quia tunc magis de semine gignitur, quàm alias: potissimè quia quidam cibi sunt magis apti ad hoc, quod ex eis veneris materia generetur, quam alij. Etiam complexiones quædam hominum abundant magis in generatione seminis, quam aliæ. Cum ergo in cibo, & potu quis excedēs multitudinem seminis gignit, & inde prouenit pollutio nocturna ex causa culpabili venit, & sic ipsa pollutio habet rationem culpæ ex sua causa.

Secunda causa pollutionis nocturnæ prouenit ab interiori ab ipsa animali, vt cum ex cogitatione præcedenti in vigilia cōtingit aliquem in somnijs pollui. Et hoc prouenit aliquando à cogitatione speculatiua, vt cum quis disputat, vel studet de vitijs carnis, vt veritatem inquirat, vel alijs apertat. Nam etiam tunc relinquuntur impressio- C nes aliquæ in imaginatione, ex quibus insurgit nocturnū somnium, & semen effluit. Aliquādo autem est ex cogitatione practica, vt cum quis de vitijs carnalibus cogitat quasi inclinatus ex desiderio venereorum, vel horrens venerea, sicut boni viri, quibus tentationes carnis insurgunt, & cogitantes flagitia, quæ eis in mentem veniunt detestantur ea, vel etiam nondum insurgente passione aliqua venereorum cogitant de illis, & detestantur ea. Vtraque istarum cogitationum est practica: quia est ad opus, scilicet, inclinans ad prosequendum, & alia ad fugiendum.

Contingit tamen magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum inquantum inclinant ad delectationem: quia tunc remanet quoddam vestigium, & D inclinatio in animo magis, quàm ex cogitatione speculatiua: ita quod dormiēs facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum. Licet enim nō sit assensus ille perfectus actus rationis: quia non potest esse in dormiente perfectus vsus liberi arbitrij: est tamen quidam assensus secundum imaginationem, qui sufficit ad motum seminis, & effluxum. Ista autem nocturna phantasmata & cogitationes, vt communiter, sequuntur ex diurnis, vel ex eis, in quibus homo assuetus est. Ideo qui turpia per diem agere consueuit, vel cogitare, turpes habet in somno cogitationes. Qui verò per diem circa bona studere, & implicari solitus est; per noctem bona cogitat. Quia licet dormiens videatur esse alter homo, id est, alterius naturæ à vigilante, tamen aliquid de vigilantibus transit ad dormientes. Ideo Aristo. 1. Ethic. cum dixisset, quod per di- E midium vitæ, id est, per soporem nihil differt prauus à studioso, quia in sopore, nec virtutis, nec vitij actus est, dixit continuo, quod inquantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes meliora fiunt phantasmata studiosorum, quàm quorumlibet, id est, meliora cogitant studiosi per somnium, quam cæteri homines. Sic etiam dicit August. duodecim super Genes. ad literam, quod pp bonā animæ affectionem quędā eius merita etiam in somnijs clarent. Et ex hac parte possunt pollutiones nocturnæ esse peccatum ex causa sua. Quando tamen ex cogitatione speculatiua de venereis, vel ex cogitatione practica cum horrore ipsorum vitiorum sequatur in somnijs pollutio. Quia relicta sunt cogitationis vestigia in imaginatione, tunc non habet pollutio rationem culpæ in se, nec in causa sua.

Tertia causa est spiritualis, & extrinseca, scilicet, dæmone, h. e. quando per operationem dæmonum commouentur phantasmata dormientis in ordine ad actum venereum, & sequitur effluxus seminis. Et ista aliquando est peccatum, & aliquando non. Si enim homo se præmuniuit petens auxilium contra dæmonem, ne polluatur, & sequatur pollutio, non est peccatum. Et ob hoc Ecclesia quotidie in completorio orat dæmone arceri dicens. Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Si quis verò negligit se præmunire contra hæc, & sequatur pollutio ex opere dæmonis aliquo modo imputatur ad culpam. Sæpe tamen dæmon ex sola iniquitate procurat in homine pollutionē, vt impediat eum à bono spirituali, scilicet, à celebratione Missæ, vel à susceptione Eucharistiæ, vel vt deducat eum in desiderium venereorum per delectationem, quam imperfectè experitur in pollutione nocturna, & non valet homo seipsum defendere contra eum. Sicut legitur in vitis Patrum de quodam, quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam pateretur, procurante hoc diabolo, vt impediretur à sacra communione. Dæmones autem possunt facere hoc dupliciter. Aliquando per motum vasorum seminariorum sine aliqua cogitatione. Quia mouere quæcumque corpora, facultati dæmonis subest, nisi Deus illum arceat. Aliquando per motum phantasmatum existentium in imaginatione, faciendo quandam repræsentationem, facit semen effluere, etiam non mouendo organa seminaria: quia natura corporalis multum obedit apprehensioni imaginariæ, & mouetur ad illam. Ideo quando quis per somnium talia cogitat, vt expressè videatur, sibi talia exercere sequitur seminis fluxus, quia corpus mouetur immediatè. Sic dicit Aug. 12 super Gen. ad literam, qd ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam, & verum coniunctionē corporum non discernatur continuè mouetur caro: & sequitur, quod cū motu sequi solet, id est, effusio seminis, quæ à coeuntibus fit per motum organorum. Et dicitur quando illa, quæ fuerint in cogitatione sermocinantis, sunt in visione somniantis: quia per somnium res videtur tanquam præsens, & sub conditionibus particularibus, sicut in sensu: ideo modicum differt cognitio per phantasiam ab ea, quæ fit per sensum quantum ad modum repræsentandi rem. Vnde ibi nihil concipitur vniuersaliter, sed particulariter, eo quod ista apprehensio fit per phantasmata particulariter repræsentantia. Quia cum non sit ibi perfectus actus rationis, nō est actus intellectus agentis abstrahentis speciem intelligibilem à conditionibus phantasmatum. Ideo ea, quæ per somnium cogitantur, non sunt tanquam cogitata, sed tanquam visa, & nobis præsentibus gesta. Dicitur etiā, cùm fuerit expressa: quia expressio est maxima declaratio cogitationis, & imitatio ad rē verā. Sicut dicimus, qd imago est expressa similitudo, i. valde cōformis ipsi rei verę, cuius imago est. Et sic est in nocturna cogitatione: quia ita res se aperuit quasi à nobis realiter viderentur, & fierent. Ideo est expressa phantasia, & peruenit ista expressio ad hoc, quod nihil videatur differre inter istam cogitationem, & rem veram, id est. Tanta est expressio rerum per imaginationes conformiter significantes, quod non videtur homini ibi, quod de venereis cogitet, sed quod venerea exerceat. Et quando peruenerit cogitatio ad tantam expressionem, sequitur immediatè motus in carne, & fluxus seminis. Si autem cogitatio non est tam expressa, id est, quod non videntur res tam particulariter fieri, non sequitur pollutio ex cogitatione. Etiam non est fluxus seminis, nisi quando cogitatio peruenit ad complementum. Vt cum quis incipit cogitare de venereis, ita vt ordinetur cogitatio quasi ipse ad exercendum venerea peruenturus sit. Contingit tamen interdum, quod irruente grata sopore, aut alia mutatione facta, aut si quis fortè euigilauerit, non completur cogitatio somnij, & tunc non sequitur fluxus seminis. In vigilia autem ista non fiunt, etiam si quis consentiat in venerea, nisi rarò, scilicet, cum aliquis est valde affectus ad aliquid, & est inflammatus, per quam inflammationem resoluitur semen intra corpus, ita vt iam facile sit fluere, tunc poterit cogitatio ita intensa, & delectabilis de aliqua re amata intercidere, quod sequatur fluxus seminis

Quo | dæmones possunt in homine procurare pollutionem.

minis sine coitu, & mollitie per solam imaginationem. Et tamen tunc propter magnam concupiscentiam est homo totaliter affectus ad rem amatam, & tota intentione tendit anima in illam. Et tunc mouetur corpus ad apprehensionem imaginationis. Vt communiter autem in vigilantibus non fit: quia etiam si quis sit affectus ad aliquam rem, tamen in vigilia anima est occupata circa multa, quæ per sensum repræsentantur. Et non potest toto conatu vnum ire, quia sic oportebat abstrahi ab omnibus alijs. Ideo in vigilia hoc rarò accidit. In somnis autem sæpissimè fit, quia ibi ligantur sensus exteriores. Et cum per illos nihil anima percipiat non potest circa multa diuagari. Cum ergo aliquid per imaginationis repræsentationem ostendatur ei, tendet anima tota in illud, & erit vehemens in opere suo: ideo obedit sibi corpus, & mouentur organa, & semen fluit.

Istæ enim sunt causæ communes pollutionis nocturnę. Interdum tamen ex infirmitate sola hoc accidit, s. ex debilitate vasorum seminariorum. Nam in aliquo non abundante in semine, nec etiam aliquid cogitante contingit fieri nocturnam pollutionem, quæ ex sola infirmitate tunc accidit, cum videamus in multis hominibus, quod magis patiuntur, & frequentius nocturnam pollutionem, quando ieiunant, quàm cum saturantur. Ibi tamen non est alia causa, nisi debilitas virtutis contentiuæ, sicut in quibusdam ex defectu virtutis retentiuæ videmus vrinam nolentibus eis fluere, ita & ex debilitate virtutis retentiuæ, quę est in vasis seminarijs fluit interdum semen. Vnde, & in ægrotantibus iste fluxus aliquando apparet.

Istud etiam videtur, quia si quis ieiunans, vel non ieiunans biberit aquam paulò ante accubitum faciliter mouetur ad pollutionem nocturnam. Et hoc est, quia aqua laxat virtutem retentiuam propter humiditatem. Vnde magis patiuntur aliqui pollutionem, si biberint aquam solam ante accubitum, quàm si vinum temperatum: quia licet vinum propter calorem moueat magis ad venerea, disponendo, & concitando hominem ad desiderium illorum, tamen non laxat virtutem retentiuam, sicut aqua. Ideo ex aqua fit magis pollutio nocturna, quàm ex vino.

Cótrarium autem accidit in vigilantibus, quia vinum disponit eos ad venerea, aqua autem non. Ideo dicitur, quod luxuriosa res est vinum. Prouerb. vigesimo cap. & ad Ephes. quinto cap. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Et cum aqua bibita ante accubitum ad pollutionem disponat: magis disponet, si fuerit tepida, quàm si frigida, quia frigidum stringit, & resistit laxationi, quàm facit humidum.

Tepidum autem, vel aliqualiter calidum in aqua propter humiditatem laxat, & propter calorem aperit.

Ideo facilior erit fluxus seminis bibita aqua tepida, aut aliquantulum calida. Omnia hæc proueniunt ex infirmitate, scilicet, quando laxatur virtus retentiua, quæ est in organis seminarijs. Ideo Gregorius dicit, quòd aliquando pollutio ex sola infirmitate prouenit, vt patet distinct. 6. cap. Testamentum.

De pollutione ex præcedenti cogitatione.

De pollutione nocturna inquantum prouenit ex alijs causis, satis dictum est, & tamen inquantum prouenit ex præcedenti cogitatione adhuc est dicendum, quòd potest considerari quinque modis.

Primò secundum rationem propriam. Secundò per comparationem ad subiectum proximum pollutum. Tertiò per comparationem ad causam proximam pollutionis. Quartò per comparationem ad libertatem arbitrij, quæ est causa peccati. Quintò per cóparationem ad causam remotam, quæ est præcedens cogitatio. Quantum ad ad seipsam dicendum, quòd est pollutio passio, non peccatum. Vnde Leuit. 15. cap. dicitur, Vir, qui patitur fluxú seminis, immundus erit. Et sic dicitur patitur. Ideo passio est, & Gregorius Augustino Episcopo Anglorum, & dist. 6. cap. Testamentum dicit, quod cogitauit sciens, hoc pertulit nesciens. In quantum autem dicit, pertulit, notat passionem. Si autem obijciatur, quod Leuit. decimoquinto cap. non dicitur de pollutione nocturna, sed de ægritudine, dic quod verum est. Et tamen non differunt istæ pollutiones quantum ad rationem pollutionis, sed quantum ad causam & modum.

F Et quia pollutio secundum se dicit passionem vterque conuenit esse passionem. Omnis autem passio est inuoluntaria: quia passiones nobis nolentib. accidunt. Peccatum autem est partis rationalis: ideo pollutio secundum propriam rationem est peccatum. Comparandum etiam ad subiectum proximum nó est peccatum: quia subiectum eius non est affectus, sed membra dormientis. Vnde Leuiti. 15. c. super illo verbo: Vir, qui patitur fluxus &c. dicit Glos. Semen incompetenter fluens, corporis membra inquinat: peccatum autem in voluntate est, vt dicit August. lib. de duabus animabus: ergo non est peccatum quantum ad subiectum. Comparando etiam pollutionem nocturnam ad liberum arbitrium, quod est causa peccati, non est peccatum: quia liberum arbitrium in somno velatum est.

G Propter quod in somno non fit peccatum, vt dicit August. in Glos. Deuteronomi. 23. super illo verbo, qui nocturno pollutus sit somnio. Nec enim in somno fit peccatum. Et Gregorius distinct. 6. cap. Testamentum, dicit. Ipsa mens omnino rea non fit tunc, sed in suo iudicio libera ostenditur, cum se & si dormiens nihil meminit vidisse, tamen in vigilijs corporis meminit se in ingluuiem cecidisse.

In quo innuit, quod tunc, idest, quando pollutio illa accidit, mens non peccat, & ita notat ibi Glos. Et sic non est peccatum pollutio quantum ad hoc. Comparando autem ad causam proximam non potest iudicari peccatum. Quia causa proxima est phantasia expressa ex cogitatione vigilantis, quæ ex vehementia suæ agitationis excitat virtutem expulsiuam, cuius virtus fortificatur in H dormiendo propter abstractionem animę ab operibus sensitiuæ partis exterioris. Quia melius exercet vegetatiua particula dormiendo, quam vigilando. Sic dicit Aristoteles libro de somno, & vigilia, quia non impeditur ex occupatione animæ circa sensus exteriores, & etiam collectiones caloris ad interiora adiuuant ad hoc. Et secundum August. 12. super Gen. ad literam, & Aristot. & Algaze. & Auicen. residuum formæ cogitationis, quæ est in imaginatione, excitat expulsiuam ad resecandum superfluum vltimæ digestionis: maxime vbi sunt plena vasa seminaria, scilicet, Quia tunc est facilis fluxus spermatis, & tamen est vehemens affectio, & apprehensio phantasiæ. Motus enim sensibilis passionem causat. Parui autem motus latentes sensum non faciunt passionem, sicut dicit Damas. libro secundo. Et non solum fit hæc I pollutio in somno, sed etiam in vigilia, vt dictum est. Et hoc cum tanta ostenditur, vel exprimitur similitudo amatæ rei, quod ratio non sinitur discernere vtrum foris videatur ipsum corpus, an intus solum cogitetur, & tunc fluit interdum humor de genitalibus. Sic expresse tangit August. lib. 11. de Trinitate. Sed si in somno sit non est peccatum: quia causa eius non est capax peccati: quia peccatum non cadit in imaginatione, vel phantasia, quæ pertinet ad partem sensibilem. Si autem fit in vigilia, est peccatum: quia pertinet ad actionem mentis cogitantis, quæ nimia cogitatione detinetur, & ex magnitudine desiderij culpabilis obcæcatur, & à regulis æternæ legis auertitur, nec naturaliter velatur, sicut in somno: ideo per se est culpabilis in vigilia, & non in somno. Comparando autem pollutionem ad præcedentem cogitationem est K culpabilis, quia oritur ex radice culpabili, scilicet, ex cogitatione libidinosa, cui tripliciter continuatur, scilicet, per modum cogitationis, affectionis, & delectationis. De primo patet, quia continuatur actus vigilantis ad dormientem per reliquias cogitationis: quia forma expressa est in imaginatiua dormientis, & formantur phantasmata in motu somniantis, vt dicitur primo Ethico. cap. decimo octauo, scilicet. Quies est enim animæ in somnis, secundum quod dicitur studiosa, & praua, idest, anima in somno quiescit, idest, cessat ab illis, per quæ dicitur praua, vel studiosa. Veruntamen si quo paulatim pertranseant quidam motus, & ita meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet .i. licet in somnis anima regulariter non habeat operationem, per quam dicatur bona, vel mala.

Si tamen quidam motus paulatim pertranseat, idest, si

quidam

quidam motus transeant aliqualiter à vigilãtibus in dormientes, & hoc est per hoc, quod cogitationes vigilantiũ continuentur cogitationibus dormientium. Et dicitur paulatim, idest aliqualiter saltem quãtum ad modicum: quia integrè, & verè non est possibile, s. quod eadem cogitatio numero per continuationem sit in dormiente, & in vigilante. Nam per hoc, quod quis incipit dormire, desinit cogitare: sed paulatim .i. quantum ad quasdam reliquias manentes in imaginatiua propter phantasmata, quæ ibi relinquuntur expressa cum quadam virtute cogitationis, licet transierit cogitatio. Secundo modo continuatur motus vigilantis, & dormientis per modum affectionis .s. quia vehementia affectionis ad venerea fuit in vigilante. Et ista vehemẽter exprimitur .i. ostenditur valde expressè in phantasia dormientis, inde sequitur motus ad fluxum seminis, sicut supra. Et de his duobus dicit Greg. dist. 6. ca. Testamentum. Si vero ex turpi cogitatione oritur illusio, patet animo reatus suus. s. à qua radice illa pollutio processit: quia quod cogitauit sciens .i. vigilans hoc pertulit nesciens .i. dormiens.

Tertiò modo continuatur per modum delectationis. Et non est modus iste omnino distinctus à præcedentibus, sed superaddit aliquid. Nam delectatio non potest præcessisse in vigilante, nisi inquantum cogitauit de venereis, & delectatus est in hac cogitatione. Et non differt à primo modo, nisi in quantum potest interdum esse cogitatio de venereis sine delectatione siue sit cogitatio practica, siue speculatiua: vt ostensum est. Est autem regula, quod pollutio nunquam potest esse peccatum, nisi causa sua fuit peccatum, & inquantum continuatur actus dormientis cum vigilante, vt dictum est continuatur peccatum dormientis cum peccato vigilantis .i. vt hoc sit peccatum propter illud, & reputetur culpabile propter illud. Et est vnum peccatum ex actu interiori, cogitationis præcedentis in somno, & actu exteriori, vel passione pollutionis dormientis: vt dicitur in allegato cap. Testamentum. Ostenditur ipsa mens rea nõ tunc .i. in somno, vel post somnum cum liberum habet iudicium: sed ante in vigilia, quæ fuit ante somnum. Vnde pollutio quando peccatum est, & prouenit ex cogitatione, est vnũ peccatum ex ipsa, & cogitatione, & non cõmittitur istud peccatum quando homo polluitur: sed quando cogitauit in vigilia. Sicut tamen quis polluitur ex crapula, non peccat in pollutione, nec postquam euigilat, & recordatur præteritæ crapulæ, & pollutionis, sed tunc peccauit, quando crapulam commisit, ex qua pollutionis reatum contraxit, vt in causa, ita quod iam tunc poterat ei imputari pollutioq; futura, si sciretur, quod futura erat. Et ideo Deus, qui hoc futurum nouit, non solum crapulato imputat ad peccatum ipsam crapulam, sed etiam futurum pollutionem. Et satis conueniens exemplum ponit Dama. lib. secundo de ebrioso. Si enim ebrius homicidium cõmittat ignorans facit, non tamen inuoluntarie: quia ebrietas præstitit causam ignorantiæ, ideo secundum Aristot. duplices maledictiones sustinet. Ideo homicidium suum est peccatum, licèt non habeat vsum liberi arbitrij. Sic Loth culpatur de incestu, licèt hoc fecerit nesciens. Genes. decimonono, scilicet, quia ebrietas, quę fuit culpabilis, causam præstitit. Et sic pollutio talis peccatum est veniens ex turpi cogitatione. Et debemus eam confiteri: quia non constat, an mortale, vel veniale fuerit. Ex hoc patet quomodo pollutio, nocturna aliquãdo est culpabilis propter causam suam, & aliquando non. Quando tamẽ sit peccatum veniale, & an aliquando sit mortale, dicetur seq. q.

Ad primum dicendum, quod Salomon dormiendo non meruit sapientiam à Deo, immo nec petiuit illam, cum verè dormiret, sed solum ei fuit somnium, in quo videbatur, quod dicebat Deus ei quid peteret, & ipse petebat sapientiam, vt patet primo Regum tertio cap. & ibi declaratum est, & secundo Paralipom. primo c. Vnde dicit Augustinus super Gen. ad literam lib. duodecimo, quod Salomon non meruit sapiẽtiam à Deo dormiendo, sed fuit signum præcedentis desiderij. Et propter hoc dicitur petitio eius placuisset Deo, scilicet, quia antequam dormiret istud desiderium habebat. Et sic nec Salomon meruit in dormiendo, nec aliquis mereri potest.

A Ad secundum dicendum, quod in dormiente ligantur omnes sensus exteriores, interiores autem vires interdum totaliter ligantur, & interdum non. Quãdo enim est multitudo vaporis surgentis à stomacho ad cerebrum, & est grossus, & turbidus vapor, ligantur vires interiores: quia non est aliquid peruium ad transitum specierum. Et hoc quando homo incipit dormire, nihil somniat, vt communiter, eo quod tunc grossior vapor insurgit, & est maior copia eius. Cum autem fuerit cerebrum alleuiatum ab illa multitudine vaporum paucis manentibus possunt fieri somnia. Et sic post aliquantã dormitionem somnia eueniunt vt communiter. Si autem interdum eueniant in principio somni, erit hoc antequam insurrexerit tota multitudo vaporum, vel quando quis habet leuem soporem: quia ille omni hora potest somniare. Quomo-
B docunque autem accidat somnium non est, nisi quando solutæ sunt vires interiores sensitiuæ ex parte: nam totaliter solutæ esse non possunt in dormiente: quia iam non dormiret. Solui tamen contingit magis, & minus illas in sopore in diuersis hominibus, vel in eodem homine in diuersis partibus soporis. Quantumcunq; tamen soluantur, non soluuntur ex integro: quia tunc soluerentur exteriores sensus, & esset vigilia. Quandocunque autem solutæ sunt vires interiores, quantumcunque modicum est aliquis actus rationis: quia ratio secundum se non potest ligari, cum non sit virtus corporis. Quia tamen nunquam soluuntur vires interiores ex toto in somno, nunquam potest esse iudicium rationis perfectum. Et ob hoc nõ est ibi consentire, nec dissentire, quod pertineat ad electionem: quia electio est quasi conclusio consilij, tertio Ethi-
C corum. Dormiens autem non potest habere consilium: quia illud pertinet ad actum perfectũ rationis, ideo non potest esse in dormiente culpa, nec meritum, licet ex causa præcedenti potest esse actus culpabilis, secundum quod in vigilia præcessit culpa aliqua.

Ad quartum dicendum, quod mens humana habet duos respectus, vnum ad superiora, à quibus illustratur, alium ad corpus, à quo recipit species sensibiles, & quod regit. Ex parte ergo illa, secundum quam anima recipit aliquid à diuinis, nõ ligatur per somnum, sed magis redditur libera, quanto fit à corporalibus magis absoluta, scilicet, quia non impeditur per diuagationem ad species sensibiles, quæ ei præsentantur. Et sic est magis disposita anima ad suscipiendum aliquid à Deo in somno, quam in vigilia. Et ideo interdum ex influentia diuini luminis, vel
D Angelici dormiẽs potest aliqua de futuris percipere, quę vigilans percipere non posset, scilicet, quod dato quodam leui pulsu, quod Deus animam nostram moueat: forte in vigilia non sentiret illum pulsum, & non erudiretur per eum. In somno autem percipit illum, quia cũ sit magis disposita à leuiorib. potest immutari. Ex parte autem illa, qua anima recipit a corpore, vel per corpus est ligata, quia recipit per sensus exteriores, & illi sunt totaliter ligati. Et sic necesse est, quod ligetur quantũ ad iudicium perfectum habendum ligatis sensibus, à quibus incæpit cognitio eius. Quia quædam relatio ipsius intellectus fit ad sensibilia apprehensa per sensus exteriores ad perfectum iudicium dandum de re per sensum repræsentata. Non est ergo in somno perfectum iudicium. Quia tamen imaginatio, & omnes vires interiores, quæ immediatè intellectui subministrant ea, quæ per sensus accipiũtur, sunt
E aliqualiter solutæ in somno, licèt non plenè potest esse aliqualis actus rationis in somno, quia alias erat impossibile esse somnium.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis, licèt impediatur in somno, non tamen ita sicut iudicium, quod perficitur per conuersionem intellectus ad sensibilia, quæ sunt prima principia cognitionis humanæ. Ideo nihil prohibet hominem apprehẽdere aliquid secundum rationem de nouo in dormiendo ex ipsis reliquijs præcedentium cogitationum in phantasmatibus oblatis, vel ex reuelatione diuina, vel Angeli boni, aut mali. Iudicare tamen de re secundum iudicium perfectum non est possibile, quia hoc fit p cõuersionẽ ad sensibilia, vt dictũ est.

Differt autem inter apprehensionem, & iudicium: quia per apprehensionem solum recipitur res, & habet se

poten-

potentia vt passiua, per iudicium autem de re suscepta discuntur, an verè, vel falsò benè malè se habeat, quod susceptum est. Et istud non est pati solum, sed potius agere, & pertinet ad perfectum actum intellectus, ideo non potest in somno quis habere talem actum.

Aliter potest dici, sicut supra, quod in somno anima ligatur quantum ad id, per quod recipit à causa inferiori, & naturali, scilicet, per sensus, & tamen quantum ad id, per quod recipit à causa superiori, & diuina non ligatur, sed potius in somno est magis disposita, & ibi possunt fieri facilius reuelationes animæ, quam in vigilia. Et ob hoc Deus in somno tangit corda virorum instruens eos, quia tunc facilius immutabuntur à Deo & magis percipient se immutari, quam in vigilia. Quia in vigilia immutantur per sensus, & fortassis non esset promptum cognoscere de immutatione, quæ à Deo fieret, vnde proueniret, an ex cogitatione nostra, vel ab aliquo extrinseco. In somno autem facilius est cognosci hoc, quia ibi non habemus vsum rationis perfectum, nec immutamur ab exterioribus: ideo planius erit videre, vnde immutatio fit. Et sic Deus in somno poterit hominem conuenienter instruere, licèt non possit homo in somno perfectè iudicare secundū rationem, ita vt possit esse consensus, vel dissensus, qui pertinet ad peccatum, vel ad virtutem. Et sic non frustra à Deo instruimur, quia non instruimur quasi pro tempore ipso, quo instruimur aliquid facturus sit, sed postquam euigilauerit, dirigetur per ea, de quib. in somno instructus est.

Ad quintum dicendum, quod corporales motus non pertinent ad meritum, vel demeritum, nisi secundum quod causantur à voluntate tanquā à principio. Et ideo pollutio nocturna magis iudicatur quantum ad rationem meriti, vel demeriti quantum ad principium, quod est in dormiendo, quàm ex termino, qui est in vigilando: quia ex quo in dormiente excitatus est motus carnis, nō subiacet voluntati vigilantis vlterius motus ille, nec reputatur euigilasse quousque vsum liberi arbitrij perfectè recuperauerit.

Potest tamen contingere, quod in ipsa euigilatione peccatum oriatur, vt si pollutio propter delectationem complaceat, aut si sine deliberatione consensus, aut cum appetitu futuri. Ista autem complacentia non facit præteritam pollutionem esse peccatum, quia nō est causa ipsius: quia iam præterita est, sed ipsa in se peccatum est. Si ergo complaceat pollutio illa inquantum delectationem præteritam causauit, vel inquantum per istam complacet homini, delectationem in futuro habere in venereis, quia per id, quod in vigilia expertus est, delectatus est, & desiderat talia postea experiri, peccatum est, & mortale: quia ibi consensus est in malum. Si tamen ista præterita pollutio non complaceat, vt delectatio quædam venerea, sed vt alleuiatio quædam naturæ, & exoneratio non est peccatum. Secus autem si antequam fiat placeret alicui habere pollutionem nocturnam solum, vt per eam alleuiaretur, & non vt consequeretur inde quandam delectationem: quia etiam illud velle peccatum est: quia simul vult homo omnia illa, quæ cum pollutione eueniunt, & sic vult implicitè delectationem veneream, etiam vult alleuiari per modum illum, qui non est conueniens, sicut qui vult consequi sanitatem naturalem per coitum fornicarium. Et per hoc, quod pollutio sub ista ratione est est causa eius. Et ideo imputatur sibi tanquam actus eius. Vnde sine peccato esse non potest.

Aliud autem est, quando postquam facta est, complacet homini non de ea tanquam de causa, sed de alleuiatione, & exoneratione naturæ, quæ per eam inducta est: quia tunc de bono complacet homini, & non de aliquo medio, per quod inductum fuit. Si autem pollutio accidat in vigilia, etiam ex sola cogitatione sine mollitie semper videtur esse peccatum mortale: quia non potest prouenire, nisi ex magno desiderio libidinis ad aliquam rem desideratam, & hoc mortale est, nisi fortè esset morbus quidam, in quo, inuito homine, distillat semen, quia ibi nullum peccatum est, sed pœna, vt dicetur sequenti quæst.

Ad sextum dicendum, quod pollutio nocturna est F aliquando peccatum, non quantum in semetipsa, sed in sua causa, scilicet, quādo ex culpabili causa oritur. Et ideo si contingit aliquem peccare in cogitando de venereis, & sequatur inde pollutio, peccatum est, ita loquitur Isidorus.

Ad septimum dicendum, sicut ad præcedens, & dicitur, imagines noxiæ, quia nocent per peccatum, scilicet, quod nunc non de nouo causatur, sed quod commissum est quando hoc cogitabatur.

Ad octauum dicēdum, quod etiam si pollutio nocturna causetur per dæmones, non sequitur, quod sit mala: quia etiam pœnæ inferuntur nobis per dęmones. Psal. 77. Misit in eos indignationem suam per angelos malos, & tamen pœna non est culpabilis. Et ita potest esse pollutio, quæ in nobis causatur per dæmonum iniquitatem, nobis G nihil ante hoc cogitantibus: immo contra eos nos oratione munientibus. Et tunc manifestum est, quod nulla culpa est ibi. Et ideo nihil differt concurrere dæmones causandam pollutionem, vel non concurrere, dum non proueniat ex alia causa culpabili. Potest tamen dici, quod pollutio semper est mala ex quacunque causa veniat, si sentiatur, vel saltem homo se postea pollutum inueniat: quia hebetat hominem per delectationem, quam in ea expertus est, & inclinat ad similia in actu. Hoc tamē non est peccatum, sed pronitas ad peccatum, vel incentiuum, sicut sunt passiones nostræ.

Ad nonum dicendum, quod somnus electorum non vacat merito. Non quidem quod dum somniant aliquid mereantur, sed quia vigilantes cogitauerunt de illis terribilibus, quæ eis in somnio occurrunt, & cogitando meH ruerunt. Vtpotè si illa patienter tolerabant, quæ cogitabant, vel erant aliqua mala, quæ ventura formidabant. Et tamen disponebant animum suum ad illam patienter tolerandum. Et inquantum illa cogitatio dormientis continuatur cogitationi vigilantis per modum supradictum, dicitur esse meritoria. Non tamen est hoc aliud mereri distinctum ab illo, quod fuit in vigilando.

Ad decimum dicendum, quod August. loquitur de consensu imaginario, vel interpretatiuo, scilicet, quia somnianti videtur interdum non solum, quod delectetur in aliqua re, sed etiam, quod cōsentiat, & facere incipiat, & illam imaginationem de consensu vocat August. consensum.

Nam verum consensum esse in somno est impossibile. Et eodem modo respondendum est ad vndecimum, quia I etiam est ibi consensus imaginarius. Si autem quis vellet intelligere de vero consensu, tunc necesse est intelligi de consensu, qui præcessit in cogitatione vigilātis, & postea sequitur pollutio nocturna ex eo, & tamen melius est, quod dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod determinare an in somno possit quis cogitare, & de colligationibus virtutum animæ, & earum separationibus, vel solutionibus per se, est quæstio satis longa: de qua fortè alibi dicetur. Et tamen dicendum, quod in somno soluitur actualis colligantia sensitiuæ, & intellectiuæ ordinatæ ad sensum, & ideo velatus est intellectus in ægritudine, vel somno, vt dicitur primo de anima in fine. Nec impeditur intellectus propter motum, vel quietem sensitiuæ, sed propter solutionem actualis colligantiæ, vel harmoniæ.

K Ad decimum tertium dicendum, quod licet intellectus non ligetur secundum se, aliquo modo tamen non potest habere operationem per species abstractas à sensibus, nisi habeat actualem colligantiam cum sensibus particularibus, & tamen in somno soluitur ista colligantia; eo quod sopiuntur, & cōprimūtur omnia organa sentiendo. Ideo non intelligit tunc intellectus, licet non impediatur secundum se.

Ad decimum quartum dicēdum, quod intellectus dependet à sensu tam ad apprehensionem, quàm ad iudicium, sed differt, quia intellectus apprehēdit per sensum, non autem iudicat per sensum, sed per se. Et tamen non iudicat sine sensu: quia formæ rerum intelligibilium, licet per intellectum sint abstractæ a conditionibus particularibus, non tamen potest tolli, quin sint formæ rerum particularium.

Et

Et ideo licet per hoc, quòd sunt abstractæ a conditionibus particularibus possit intellectus intelligere per eas quia tamen sunt formæ rerum particularium, non intelligentur, nisi per relationem ad formas particulares, & res similes. Quod non fit sine actuali sensatione, per quã apprehendimus particularia. Si autem essent formæ rerum particularium, nondum abstractæ a conditionibus rerum particularium, non possent intelligi sine præsentibus alijs rebus particularibus in sensu, siue non. Cum autem solemus dicere, quod intellectus non dependet a sensu quantum ad iudicium, sed solum quantum ad apprehensionem, intelligendum est, quòd non fit tamen sine sensu, idest, sine præsentia sensibilium.

Ad decimumquintum dicendum, quòd non fuit de Loth, sicut de pollutione nocturna: quia ille non dicitur propriè pollutus, sed polluit filias suas: quia cognouit eas. Etiam non erat dormiens, sed erat ebrius, & non iudicauit quid faceret. Et ideo culpatur, quia ebrietas, quæ fecit eum nescientem quid faceret, fuit in eo culpabilis, & in hoc est aliqua similitudo cum pollutione nocturna, quæ prouenit ex causa culpabili, scilicet, ex cogitatione.

Ad decimumsextum dicendum, quòd duplex est inobedientia carnis ad spiritum. Quædam secundum inclinationem corruptionis naturalis, sicut fluxus inuoluntarius menstruorum: alia secundum inclinationem corruptionis vitiosæ, vt in motu generantis, & in exitu superfluitatis vltimæ. Pertinet enim ad præuaricationem primam, ita quod sine ordinatione culpabili non posset moueri in vigilia, nec in somno ex causis voluntarijs vigiliæ. Et ideo quando prouenit ista pollutio ex cogitatione, quæ fuit in vigilia, est peccatum, vt in 14. de Ciui. Dei Aliàs autem est pœnalis, sed non culpabilis. Et intellige etiam si non præcesserunt aliæ causæ culpabiles, vt ingurgitatio, & similia.

Ad decimumseptimum dic, quòd ille consensus non est verus, quia non potest esse in somnis, sed imaginarius, scilicet, quia putat homo se consentire, & tamen non consentit.

Ad decimumoctauum dic, quòd non est vera complacentia in somno in aliquo ordinato, vel deordinato, sed imaginaria, sicut est consensus imaginarius.

Ad decimumnonum dic, quòd Ecclesia orat nos liberari a qualibet nocturna pollutione, quia licet nõ sit quælibet mala, aut culpabilis, nulla tamen est, quæ non causet hebetudinem mentis, si sentiatur, & præstet homini occasionem ad peccandum in venereis propter desiderium ex parte delectationis.

Ad vigesimum dicendum, quòd intellectus, quando ipsamet concupiscentia, quæ concipit, parit, est peccatum mortale, vt si concipiat delectationem, & pariat consensum, si tamen sit delectatio in concupiscentia, & postea sequatur seminis resolutio ex motu phantasiæ non gignitur peccatum mortale, quia conceptus, & partus nõ sunt in eodem subiecto.

Ad vigesimumprimum dicendum, quòd aliquando sine mortali peccato arcetur quis a susceptione Eucharistiæ, vt dicetur seq. q.

Argumenta alia probabant, quòd nunquam erat pollutio peccatum, & etiam istud non est verum: ideo dicendum ad primum, quòd Augustinus loquitur de motu cõcupiscentiæ, qui est solum passio polluti, & non de illa, quæ est actio polluentis, nec in se, nec in origine præcedentis cogitationis. Quia tunc magis dolendum est animum pertulisse, quam egisse. Secus est, si quod cogitat sciens, idest, vigilans hoc pertulit nesciens, idest, dormiens, vt dicit Greg. dist. 7. c. Testamentum: quia tunc est peccatum, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd in vigilia aliquando potuit de venereis cogitari sine peccato, vt si speculatiuè vel solum ad detestandum. Et tunc si sequatur pollutio ex hac cogitatione non est peccatum: quia cogitatio fuit sine peccato.

Ad tertium dicendum, quòd pollutio secundum se nõ est peccatum, sed inquantum continuatur causæ suæ, quæ præcessit in vigilia. Et si ista causa fuit cogitatio, potest A ei tripliciter continuari, vt supra ostensum est.

Ad quartum dicendum, quòd pollutio nocturna non est omnino inuoluntaria, quia licet non sit voluntaria voluntate concomitante, est tamen voluntaria voluntate præcedente, inquantum pollutionis, quæ fuit cogitatio, vel crapula fuit volita.

Ad quintum dicendum, quòd pollutio inquantum est passio polluti non est voluntaria, sed inquantum est actio polluentis, s. quia præcessit causa aliqua pollutionis, quæ fuit volutaria, & illa vocatur actio, quæ causauit pollutionem, & quantum ad hoc homo fuit polluens seipsum.

Ad sextum dicendum, quòd dormiens habet vsum liberi arbitrij. Ideo qui polluitur non peccat tunc, sed si pollutio est culpabilis fuit commissum peccatum in vigilia, quando præcessit causa, & pollutio non addit nouum B peccatum super peccatum, quod fuit in cogitatione præcedente, vel crapula, quæ fuerunt causæ pollutionis.

Ad septimum dicendum, quòd pollutio nocturna non est in solo corpore, sed etiam est in mente, s. in quantum præcessit culpa in mente volendo causam, & huius pollutionis, quæ culpabilis est.

Ad octauum dicendum, quòd per somnum acceptum secundum se, qui vocatur dimidium vitæ non differt prauus a studioso. Et tamen quantum ad ea, quæ præcesserunt in vigilia, differt. Et quia ea, quæ sunt in somno, habent interdum originem ex his, quæ sunt in vigilia, iudicabitur differre malus a bono per ea, quæ in somno fiunt interdum. Et hoc innuit Arist. ibid dicens, quòd si paulisper transeant quidam motus, s. a vigilantibus ad dormientes, meliora fiunt phantasmata studiosorum, quàm C quorumlibet. Et sic vult manifestè, quòd inquantũ transeunt motus, qui fuerunt in vigilia ad dormientes differunt studiosi a malis, ergo potest esse ibi aliquid, per quod homo efficiatur bonus, vel malus.

Ad nonum dicendum, quòd intellectus velatus est in somno, sicut in ægritudine. Ideo in neutro eorum peccat, si per se sumatur. Si præcessit tamen in vigilia, vel sanitate causa aliqua culpabilis, ex qua postea in ęgritudine, vel somno fiat aliquid, quod factum in vigilia esset malum, indicabitur esse malum, non pro malo, quod nunc factũ est, sed quod factum fuit in vigilia.

Ad decimum dicendum, quòd peccatum in voluntate est, & tamen iudicatur pollutio ista peccatum, nõ pro eo, quod nunc fit, sed pro eo, quod fiebat in vigilia, quando voluntas volebat illud, quod fiebat, siue esset turpis cogi- D tatio, siue crapula. De his S. Thom. 2. 2. q. 154. ar. 5. & 4. sent. dist. 9. art. 8. sub art. 1.

Quale peccatum sit pollutio nocturna, & an impediat a sumptione communionis? Quæst. CCXLVII.

QVæritur quale peccatum sit pollutio, & an impediat hominem a sumptione Eucharistiæ.

Dicunt quidam, quod non impedit: quia peccatum veniale magis Deo displicet, quam quælibet immunditia corporis, quæ est sine peccato, sed pollutio nocturna potest nõ esse peccatum, vt patet per Aug. duodecimo, super Gene. ad literam etiam per Gregorium distinctio. sexta, cap. Testamentum. Peccatum tamen veniale non impedit a sumptione Eucharistiæ, ergo a fortiori non impedict nocturna pollutio. *1. argum.*

E Item certum est, quod peccatum mortale magis impedit sumptionem Eucharistiæ, quam pollutio nocturna, sed homo confessus peccatum mortale, potest immediatè corpus Christi manducare, ergo a fortiori, qui pollutus est per somnium poterit confessus istam pollutionem, eodem die sumere Eucharistiam. *2. argum.*

Item tenetur quilibet impedire peccatum mortale alterius, scilicet, ne faciat illud quantum potest. Sed si aliquis in mortali existens celebret Missam, constat, quòd peccat mortaliter, ergo si aliquis non habens conscientiã peccati mortalis possit hoc impedire celebrãdo loco eius, videtur, quòd hoc debeat facere, etiam si fuerit pollutus nocturna pollutione. *3. argum.*

Item cogitatio turpis accidit aliquando homini sine peccato, crapula autem sine peccato nunquam est, & tamen, *4. argum.*

men, vt ait Greg. dist. 6. c. Testamentum. Pollutio, quæ ex crapula accidit a communione non impedit, si necessitas celebrandi incubit: ergo nec illa, quæ ex turpi cogitatione præcedente in vigilia procedit, nec illa, quæ est ex infirmitate, vt dicitur ibidem: ergo nulla pollutio impedit.

Quintum arg. Item dicit Greg. in epistola ad Aug. Episcopum Anglorum, & 33. q. 4. c. Vir cum propria. Si quis sua coniuge non cupidine voluptatis raptus, sed tantum procreandorum liberorum gratia vtitur ille profectò, sicut de ingressu ecclesiæ, ita de sumendo corporis dominici mysterio suo est iudicio relinquendus. Qui a prohiberi à nobis non debet accipere, qui in igne positus nescit ardere. Et sic patet quod ille qui sine peccato carnalem copulam habet etiam in vigilia non arcetur à sumptione Eucharistiæ, ergo à fortiori non prohibebit nocturna pollutio dormientis.

Sextum arg. Item grauius est homicidium, quàm fornicatio. Sed si aliquis de nocte somniatet homicidium, vel furtum committere, aut quodcunque aliud peccatum non prohiberetur à sumptione Eucharistiæ, ergo multo minus fornicatio somniata cum pollutione sequente.

In contrarium Gl. Deut. 23. dicit. Qui cogitatione polluitur indignum se societate fidelium arbitretur: ergo multo fortius debet se arbitrari indignum societate corporis Christi. S. qui indignè sumit, vt manducat, & bibit, sibi iudicium. 1. Cor. 11. ergo non debet sumere.

Septimũ arg. Item iste cibus non est ventris, sed mentis: ergo magis repugnat ei spiritualis immũditia, quàm corporalis: quia reddit Deo magis dissimilem, sed propter immunditiam peccati venialis, quę est immunditia mentis, non est abstinendum à communione Eucharistiæ, ergo nec propter pollutionem.

Octauum arg. Item in hoc sacramento melior est manducatio spiritualis, quàm sacramentalis, sed spiritualem non impedit, nisi peccatum mortale: ergo à fortiori non impedit sacramentalem, sed pollutio non impedit ab Eucharistiæ perceptione.

Nonum arg. Item Deut. 23. Gl. comparat pollutionem nocturnam, & fluxum menstruorum dicens. Si hæc peccata, scilicet, pollutionis nocturnę putat quis accidere ex desiderio, nũquid & solita mensium fœminarũ menstrua sunt peccata. Et tamen propter menstruorum fluxum non prohibetur mulier ab ingressu Ecclesiæ, & Eucharistiæ sumptione. Extra de purga post partum. c. vnico. & dist. 5. ca. Ad eius. Ne imputetur in culpam, quod pœna est: ita nec impediet pollutio nocturna.

10. *Arg.* Item nullus est corporaliter immundior leproso, sed non prohibetur à perceptione Eucharistiæ, vt colligitur extra de clerico ægrotante cap. Ex parte, & c. tua, & cap. de rectoribus ergo pollutio nocturna, quæ est immunditia, non impedit.

11. *Arg.* Item qui consilio non vtitur non peccat. 14. quæst. 1. c. Quisquis, vbi Aug. dicit. Præcepto Domini non obedire peccatum est. Consilio vti si nolueris minus boni adipisceris, non mali aliquid perpetrabis. Sed consilium est, quòd abstineatur ab Eucharistia post pollutionem, vt innuitur dist. 6. c. Testamentũ, ergo qui non abstinuerit, nõ peccat.

12. *Arg.* Item Aug. dicit, & habetur de Consecr. dist. 2. cap. quotidie, scilicet, quotidie communicare & cet. Dominicis tamen diebus communicandum hortor. Si tamen mens in affectu peccandi non sit. Nam habentem adhuc voluntatem peccandi grauari magis dico Eucharistiæ perceptione, quam mundari: ergò qui penitet, & non manet in desiderio peccandi non prohibetur post pollutionem cõicare.

13. *Arg.* Item ibidem Aug. dicit communicaturus satisfaciat lacrymis, & confidens de Domini misericordia, & misera tione accedat ad penitentiam intrepidus, & securus.

14. *Arg.* Item dicit Hilarius, & de conse. dist. 2. c. si non sunt, scilicet, si non sunt tanta peccata, vt excõmunicetur quis non se debet à medicina corporis Domini separare, & tamen propter nocturnam pollutionẽ nemo excommunicatur: ergo non impedit susceptionem Eucharistiæ.

15. *Arg.* Item 33. q. 4. c. Vir cum propria non debet à communione prohiberi, qui positus in igne nescit ardere, sed iste est, qui vxori debitum reddit vigilans: ergo à fortiori, qui dormiens patitur pollutionem non debet prohiberi.

16. *Arg.* Item dicit Ambr. & habetur de Conse. dist. 2. c. Si quotidie. Quia semper pecco semper debeo accipere medicinam: ergo nũquam est abstinendum à sumptione Eucharistiæ: quia de hac medicina ibi loquitur, ergo non est cessandum propter pollutionem.

Item infra 15. dicit Christus. De corde exeunt malæ cogitationes, & c. quæ coinquinant hominem: pollutio autẽ nocturna non exit de corde, sed de ventre: ergo non inquinat hominem, nec reddit inhabilem ad suscipiendum Eucharistiam. 17. *Arg.*

Item pollutio est in carne. Leui. 15. super illo verbo: vir, qui patitur fluxum feminis, dicit Gl. Semen incompetenter fluens corporis membra inquinat, sed iste cibus non transit in carnem, sed in mentem, vt dicit Ambr: ergo pollutio carnis non impedit à susceptione. 18. *Arg.*

Item immunditia corporis transit per exteriorem ablutionem, sicut immunditia interior per interiorem ablutionem. Sed cessante immunditia mentis per interiorem ablutionem nullus prohibetur a perceptione Eucharistiæ: ergo similiter cessante immunditia corporis per ablutionem, sed pollutio nocturna immunditia corporalis est. Postquam ergo lauent quis carnem suam non impeditur Eucharistiam sumere. 19. *Arg.*

Item propter etiam aliarum superfluitatum non impeditur quis Eucharistiam suscipere: ergo nec propter exitum istius. 20. *Arg.*

Item cum pœna non debeatur nisi culpæ, & separari à corpore Christi sit pęna, non infligetur nisi propter culpã, sed pollutio nocturna nõ videtur esse culpa: ergo propter ipsam non est abstinendum. 21. *Arg.*

Item in contrarium 1. Cor. 11. ca. super illo verbo: quicunque manducauerit hunc panem, vel biberit calicem Domini indigne. dicit Glos. indignus est, q aliter celebrat mysterium Eucharistię, quàm à Christo traditum est. Talis est, qui non deuotè accedit ad Eucharistiam, vel in voluntate peccandi manens. Sed qui pollutus est nocturno somno debet hoc culpę suę attribuere, vt ait Greg. & Isid. Qui nocturna illusione polluitur quamuis extra memoriam turpium cogitationum se se persentiat, inquantum tamen hoc, vt tentaretur suæ culpæ tribuat, suamque immunditiam statim fletibus tergat. dist. 6. cap. non est peccatum. Si ergo accesserit antequam fletibus terserit immunditiam indeuotè accedit, & irreuerẽter. Ideo indignus est corporis, & sanguinis Domini: ergo debet abstinere.

Item qui polluuntur cum vxoribus non manducant de panibus propositionis, primo Reg. 21. c. ergo à fortiori de pane cœlesti non debent manducare immundi, qui tamen polluitur nocturno somno est magis immundus, quàm qui cognoscit vxorem: ergo debet abstinere.

Item de consec. distin. 2. c. Omnis homo. Dicitur omnis homo ante sacram commũionem à propria vxore tribus, aut quatuor, aut septem diebus abstineat: ergo multo magis debet abstinere coinquinatus illa die præter vxorem.

Respondetur ad quæsitum. Dicendum, q pollutio quædam est ex ægritudine, alia est sine ægritudine. Et enim ex ægritudine, quando quis patitur dissolutionem seminis sine aliquo impetu, & delectatione, & fluit per singulas horas, & adhæret humor fedus, & concretus carni, vt dicitur Leu. 15. Ista est pessima, & turpis ægritudo, ex qua contingit sæpe hominis mors. Illa non est peccatum, sed pena peccati, sicut quęlibet alia ægritudo: imo in tantum est maior, inquantum est turpior, & periculosior. Nec est ibi delectatio aliqua, aut cogitatio præcedens, qua causam præstet fluxui seminis. Et habebatur illud inter Iudeos pro magna pęna. Vnde David, quando voluit imprecari malum Ioab, qui occiderat dolosè, & sub specie pacis Abner principẽ exercitus Isboseth, dixit: Non deficiat de stirpe tua fluens semine, qui sit magna pęna illa esset fecundo, Reg. 4. c. Qui patiebantur hunc fluxum ejiciebantur de castris, & manebant foris, sicut leprosi quousque sanarentur, vel morerentur Leu. 15. & Numeri 5. De alijs accidentibus istius ægritudinis dictum est Leuit. 15. Talis autem fluxus, siue vigilanti, siue dormienti accidat, peccatum nullum est. Si autem sit pollutio per modum coitus, aut est in vigilia, aut in somno, si in vigilia peccatum mortale est etiam si non sit ibi mollicies, quia est ex vehementi desiderio venereorum, vt dictum est præced. quæst. Et de hac non quæritur, quia non est

est nocturna. Si autem nocturna sit, aliquando est peccatum, & aliquando non. Ad hoc autem distinguit Grego. dist.6.c. Testamentum. Dicens, quod pollutio nocturna accidit aliquando ex crapula, aliquando ex superfluitate, aliquando ex infirmitate, aliquando ex cogitatione. Quādo euenit ex superfluitate seminis, vel ex infirmitate naturę, dicit non esse timendum de hac pollutione, quia hanc magis dolendus est animus pertulisse, quam fecisse. Et intelligitur hic superfluitas non ciborum, & potuum, sed seminis multitudo, quæ potest esse in hominibus, etiam abstinentissimis, & quotidie ieiunantibus, vt ostensum est precedenti q. Nam quando ex superfluitate ciborum, & potuum sequitur pollutio, dicitur ex crapula fieri. Et de hoc dicit Greg. quod cum vltra modum appetitus gulæ in sumendis cibis rapitur, receptacula humorum grauantur, & fit tunc pollutio ex superfluitate, per quod habet animus aliquem reatum, & tamen est leuis. Vnde dicitur, quod propter hoc non impeditur quis suscipere Eucharistiam, sed impeditur Missam celebrare nisi fortè necessitas vrgeat. Vt quia est dies festus, in quo oportet certum sacerdotem celebrare, vel quia nullus alius haberi potest. Et istæ pollutiones sunt, quæ habentur sine cogitatione. Si autem ex cogitatione præcedenti in vigilia acciderit pollutio in somnis impedit hominem à celebratione Missarum, & à perceptione Eucharistiæ. Et tamen istud peccatum aliquando est veniale, vt si in cogitatione diurna delectatus fuit quis, & tamen non peruenit ad consensum, si autem ad consensum peruenit mortale peccatum est. Si verò diabolus solum suggessit homini, & non consensit, nec delectatus est in cogitatione, peccatum nullum est. Dicit autem Glo. dist.6.cap. Quia vero, quod pollutio nocturna, quæ procedit ex infirmitate non est peccatum, nec etiam veniale, & ideo non est timenda. Si autem ex crapula prouenit, peccatum veniale est. Si vero prouenit ex cogitatione præcedenti, peccatum est. Sed est distinguendum, quòd aut illa cogitatio non processit ad sensum, & tunc pollutio proueniens est peccatum veniale, si autem processit ad consensum est mortale. Dicit autem S. Thom. 4. Sen. dist.9. artic.4. sub artic.2. quod ad hoc, quòd aliquis accedat dignè ad sacramentum Eucharistię, tria requiruntur.

Primo munditia conscientiæ, quæ non tollitur nisi per peccatum.

Secundo eleuatio mentis in Deum per actualem deuotionem. Et hæc per mentis hebetudinem, vel occupationem, aut diuagationem amittitur, & accidit sæpe sine peccato.

Tertio immunditia corporalis. Vnde celebraturi, vel tractaturi aliquod sacrum propter reuerentiam manus lauant, à susceptione ergo Eucharistiæ homo impeditur tripliciter. *Triplex impedimētū Eucharistiæ.*

Primo, & principaliter per peccatum.

Secundo per indeuotionem, siue hebetudinem mentis.

Tertio per corporalem immunditiam. Hæc autem tria aliquādo concurrunt in vna pollutione nocturna, aliquando duo tantum, aliquando vnicum.

De primo, vt si ex cogitatione, quæ peruenerat ad consensum secuta est pollutio, quia ibi est peccatum mortale, & hebetudo mentis, si fortè ex illa pollutione secuta est delectatio, per quam adhuc manet animus hominis affectus aliqualiter ad carnalia, & depressus ab eleuatione in Deum. Est etiam ibi corporalis immunditia: quia sine ea non potest esse pollutio. Nam ideo pollutio dicitur: quia polluitur, idest, inquinatur ille, cui accidexit.

De secundo, vt si ex cogitatione, quæ nō peruenerat ad consensum, vel ex crapula secuta est pollutio. Nam tunc non est peccatum mortale, est tamen hebetudo quædam mentis propter delectationem, quam expertus est, qui pollutus, & est inquinatio corporis. Potest etiā poni hoc sine peccato veniali, vt cum alicui accidit pollutio ex infirmitate naturæ, vel superfluitate non proueniente ex crapula: quia tunc nec est mortale, nec veniale. Si tamen senriatur in somntjs, vel remineatur in vigilāte est ibi quædam delectatio, ex qua mens potest hebetari sine peccato mortali, & veniali.

Causa pollutionis. De tertio patet, vt si quis ex infirmitate, vel superfluitate naturæ polluatur per noctem, non tamen sentiat se pol-

A luì, sed inueniat se pollutum, nō fuit ibi delectatio aliqua, quæ posset hebetare mentem, & sic erit hic sola corporalis immunditia. Ad hoc autem, quod videatur, quando peccatum est pollutio, & quando impedit à sumptione Eucharistiæ, dicit, quod potest considerari pollutio quantum ad causam, vel quantum ad modum. Quantum ad causam potest tripliciter causari, scilicet, à causa intrinseca spirituali, scilicet, à cogitationibus nostris præcedentibus, quorum reliquiæ manent in dormientibus, & à causa extrinseca spirituali, scilicet, à dæmonibus, & à causa intrinseca corporali, scilicet, à superfluitate ciborum, vel superfluitate naturæ, aut infirmitate. Et vna istarum est voluntati subiecta, scilicet, ciborum multitudo, aliæ duæ non, scilicet, infirmitas, & superfluitas seminis ex multo tempore collecta, de quibus magis declaratum est præcedenti quæst. Quantum

B ad modum distinguitur pollutio: quia alia venit cum cogitatione præcedenti, & alia sine cogitatione. In pollutionibus illis, quæ sine cogitatione accidunt nullum peccatū est: quia anima non videtur habere ibi partem aliquam, sed solum est corporalis passio. Potest tamen esse ista pollutio effectus, vel signum peccati præteriti signans peccatum mortale, vel veniale præcessisse. Peccatū autem mortale impedit ex necessitate præcepti à susceptione Eucharistiæ: quia peccat mortaliter, qui habens conscientiam peccati mortalis Eucharistiam sumit, hebetudo autem mentis, & immunditia corporalis impediunt à susceptione Eucharistiæ non propter se, sed ex quadam decentia honestans, quod indeuotio quædam videtur, sic accedere ad Eucharistiam, nisi necessitas vrgeat. Et ideo considerandum est, vtrum in causa pollutionis possit inueniri peccatum.

C Cogitatio enim precedens de rebus turpibus quandoque est sine peccato, si in cogitatione sistitur, non procedendo ad delectationem, nec consensum sicut in disputante, vel exponēte de venereis. Nam cum ista loquatur necesse est, quod prius illa cogitet, & ex cogitatione relinquuntur vestigia quædam in imaginatione, ex quibus in dormientibus sequi potest pollutio. Aliquando autem est cum veniali, vt si cogitatio nō sistat in terminis cogitationis, sed sequatur inde quædam delectatio. Aliquando autem mortale, vt si cogitatio peruenerit ad consensum. Et quia dubium est, quando cogitatio peruenit ad consensum, & quando non, eo quod difficile est iudicare interdum, cum nullus effectus exterior sequatur, debet attendi, an in ipso somnio circa venerea, in quo sequuta fuit pollutio, anima videbatur dissentire, aut consentire. Si dissentire, manifestè apparet,

D quod in cogitatione, quæ fuit in vigilia, non fuit consensus: quia alias somnium factum ex reliquijs illius cogitationis exprimeret consensum, vel si de modo esset, qui moueret phantasmata moueret illa ad finem consentiendi. Si tamē appareat anima consentire in somnijs non sequitur, quòd in vigilando præcesserit consensus, sed potest ex ligatione iudicij, quę est in dormientibus exprimi consensus, cum prius non fuerit. Si ergo cogitans de causa pollutionis inueniat consensum fuisse causam, non debet accedere ad celebrationem missæ, vel sumptionem Eucharistiæ nisi vrgeat necessitas, vel immineat scandalū, si non fiat: quia etiam tunc habens conscientiam peccati mortalis, si non habeat, cui confiteatur potest dolendo de peccato licitè celebrare. Si autem non præcesserit consensus, sed solum sit quædam hebetudo mentis, & corporalis immunditia

E sequuta ex pollutione secundum se non impeditur à sacramenti perceptione, nec à celebratione Missæ. Non tamen debet celebrare, nec percipere Eucharistiam, nisi vrgeat necessitas aliqua, quia alias committit irreuerentiā quandam. Et tamen si non existente necessitate, nec scandalo, sic pollutus velit celebrare, aut Eucharistiam percipere, non peccat mortaliter, sed venialiter, sicut cum quis quandoque patitur mentis euagationem in sacramento, & non est deuotus ad illud, non tamen est peccatum mortale. Fit autem interdum pollutio ex Dæmonis illusione, & potest in nobis præcedere causa illusionis, vt si quis indeuotus iuit ad dormiendum, & non præmunit se contra Dæmonum insidias, quasi hoc negligens. Et tunc est ademendictum, sicut quādo prouenit pollutio ex cogitatione præcedenti. Et ideo abstinere debemus, nisi sit necessitas, vel scandalū, vt dictum est. Aliquando homo se præmuniuit *Secunda causa pollu.*

contra

contra dæmones. Et tamen ex nequitia Dæmonis adhuc sequuta est pollutio. Quod apparet, quando tunc magis sequitur pollutio, quando magis eam volumus vitare sicut in collationibus patrum legitur de monacho, qui in omnibus diebus festis, quibus suscepturus erat Eucharistiam, polluebatur fraude Dæmonis, vt non perciperet fructum sacramenti. Vnde consultum fuit ei, quòd non obstante pollutione sumeret Eucharistiam. Tunc Dæmon videns se illusum, scilicet, quia ille communicabat, cessauit eum amplius illudere polluendo eum in festis. Si autem ex cibo præcedenti, aut ex potu acciderit, idem est iudicium, quod de illa pollutione, quæ accidit ex turpi cogitatione præcedenti, nisi quod non est ita facile peccare mortaliter in sumptione cibi, sicut in cogitatione turpi. Etiam, quia pollutio, quæ accidit ex turpi cogitatione, semper fit cum somno, & immaginatione, quæ autem ex cibo, & potu potest fieri sine imaginatione, & somnio, ita quod non sentiatur. Pollutio autem, quæ accidit ex dispositione naturæ non est signum alicuius peccati, sed potest hebetationem mentis inducere, si cum imaginatione contingat. Habet tamé immunditiã corporalem. Et ideo si necessitas immineat, vel deuotio exposcat, non impeditur talis à perceptione Eucharistiæ, vel à celebratione Missæ.

Tertia cã pollu.

Si tamen propter reuerentiam abstineat laudandus est. Quia tamen in pollutionibus non potest faciliter causa distingui, a qua proueniat: tutius est semper abstinere quandocunque pollutio accidat quomodocunque accidat, nisi necessitas, aut scandalum sequatur: quia tunc laudabilius est celebrare satisfaciendo necessitati, vel tollendo scandalum, quàm abstinere ex reuerentia, quia talis reuerentia indiscreta est. Debet autem abstinere per vigintiquatuor horas ille, qui propter pollutionem abstinere vult, quia in tanto tempore natura deordinata per immunditiam carnis, & hebetationem mentis reddit ad priorem ordinem, sicut dicunt Albertus magnus, & Sanctus Tho.

Aliter potest dici, & est idem quantum ad sententiam, scilicet pollutio prouenit tripliciter. Quædam ex cogitatione præcedente, quædam cum cogitatione, vel imaginatione comitante, sed non præcedente: alia sine cogitatione præcedente, & imaginatione concomitante. De prima dicendum, quod illa pollutio, quæ habet ortum ex sola cogitatione præcedente, vel principaliter ex illa, necesse est, quòd habeat imaginationem concommitantem, idest, quòd tunc, quando fit pollutio, sit somnium, quia alias cogitatio præcedens non potest habere efficaciam nisi secundum, quod reliquiæ illius relictæ in imaginatione mouentur in somno, & fit somnium, & pollutio. Et tunc distinguendum est de cogitatione præcedente in vigilia, an fuit speculatiua, aut practica. Si fuit speculatiua, vt post, quia solum disputabat quis, aut exponebat de venereis, & inde secuta imaginatione in somnis causauit pollutionem, non est illa peccatum mortale, nec veniale quantum ad se, nec quantum ad causam suam. Si autem cogitatio est practica, idest, quia per eam ordinatur homo ad agendum venerea, vel euitandum, potest esse tripliciter, vt distinguit Gregorius dist. 6. c. Testamentum. Nam aliquando cogitatio est per solam suggestionem, scilicet, quando à Diabolo nobis suggeritur, quod venerea exerceamus: aliquando peruenit vsque ad delectationem, idest, quod in actu venereo proposito per dæmonem suggerentem delectatur homo cogitando de illo, & tamen non consentit, nec deliberat se facturum. Aliquando autem peruenit cogitatio vsque ad consensum perfectum licet nondum sequatur opus. Si ex cogitatione prima istarum sequitur pollutio, non est peccatum mortale, nec veniale in se, nec in causa. Si autem ex secunda est peccatum veniale: quia delectatio in cogitatione sine cõsensu est veniale, & tunc pollutio ex causa sua est veniale, si ex tertia cogitatione pollutio sequitur, est peccatum mortale quantum ad causam suam.

Triplex modus pollutionis.

Secundus modus est quando cogitatio comitatur pollutionem, sed non præcedit. Et tunc vt communiter ista imaginatio prouenit ex dæmonis illusione, cum non sit relicta ex aliquibus præcedentibus cogitationibus. Potest

F tamen interdum esse naturaliter proueniens, vt quando in aliquo est abundantia seminis ex dispositione naturæ mouentur phantasmata significãtia seminis effusionem. Et sic etiam in alijs superfluitatibus, sicut est in ægritudinibus, vt dicit Aristo. in lib. de Somno, & vigilia. Et sic illi, in quibus descendit flegma dulce ad linguam somniant se comedere dulcia, ista cogitatio, quæ est concomitans pollutionem, non causat per se peccatum mortale, nec veniale, nisi in quantum refertur ad causam pollutionis. Quia si pollutio ex sua causa erat mortale, ista cogitatio concomitas auget grauitatem, si autem erat veniale ex causa sua, etiam ista cogitatio concomitans grauius illud facit, quam si esset sine ea.

Si autem ex causa sua pollutio non erat mortale nec veniale, ista cogitatio concomitans non facit veniale nec

G mortale: causat tamen quandam mentis hebetudinem: quia si quis polluatur sine cogitatione aliqua per noctem non est delectatio aliqua, nec sentit se pollui, sed postea inuenit se pollutum, vel fortè non inuenit, & sic non habet aliquid animus, ex quo afficiatur ad carnalia, & deprimatur eius eleuatio in Deum, quæ prius erat, ac si nulla pollutio accidisset. Cum autem imaginatio comitatur pollutionem, sentitur delectatio in effusione seminis, siue sequatur euigilatio, siue non, & manet memoria illius delectationis homini vigilanti. Et quia delectabile naturaliter inclinat, afficitur homo ad simile delectabile, ét si nondum consentiat. Et ista affectio causat hebetudinem mentis. Dicitur enim mentis hebetudo, quando quis remissè tendit in aliquid non ex toto conatu. Et pró prie dicitur hebetudo circa diuina indeuotio quædam

H quando homo non est ad illa attentus, nec ad illa aspirat toto animo, sed remissam mentem habet, & cogitationem. Illud autem necesse est fieri quandocunque afficitur animus noster ad aliquod delectabile secundum carnem, vel ad aliquid mundanum: quia tunc vires sensitiuæ feruntur in illud. Sola ergo ratio potest ferri in Deum. Et quia pars rationalis, & pars sensitiua non sunt duæ animæ distinctæ, sed eadé numero ipsamet est, quæ inclinatur ad delectabilia carnalia, secundum partem sensitiuam, & tendit in Deum secũdum rationem. Cum ergo ipsamet tendat in duo, & maximé, quia ista sunt contraria, necesse est, quòd in vtrumque feratur remisse, & non ex toto conatu. Et tunc anima est indeuota circa diuina, quia non tendit in illa toto conatu, sed remisse. Sic ergo delectatio, vel affectio ad delectationem causat

I mentis hebetudinem, & sic quando in pollutione nocturna fuerit cogitatio concomitans causatur mentis hebetudo propter delectationem, quæ ibi experitur. Non esset autem aliqua hebetudo, si non esset aliqua delectatio.

Tertius modus est, quando pollutio non habet cogitationem præcedentem, nec etiam concomitantem. Et tunc respicienda est causa, ex qua procedit. Potest enim interdum prouenire ex infirmitate, scilicet, quia vasa seminaria laxantur, & effluit semen. Et vocatur ista infirmitas, idest, debilitas virtutis contentiuæ, quia non est ægritudo, nec passio specialis, sed est accidens, quia contingit fortificari, vel debilitari vires cuiuslibet animalis. Et ista pollutio est sine peccato mortali, & veniali: quia causa sua nó est in potestate nostra, scilicet, infirmitas car-

K nis. Ista pollutio, vt communiter euenit sine imaginatione aliqua, & somnio, & sine delectatione, & nulla est magis innocens, quam ista: quia nec causat peccatum mortale, aut veniale, nec etiam hebetudinem mentis, cum nó sentiatur ibi delectatio, sed solum causat immunditiam corporalem. Nisi forte dæmon se ingerat per noctem immittendo nobis cogitationes, videns, quod sumus facile ad pollutionem propter infirmitatem carnis, idest, debilitationem virtutis retentiuæ seminis, & laxationem organorum: Et tunc non erit peccatum mortale, nec veniale. quia ex causa sua non habet mortale, nec veniale. Quod autem concomitans est, non potest esse mortale, nec veniale: quia in somnijs nullum peccatum esse potest, nisi inquantum trahit causam ex vigilia. Causabit tamen ista pollutio mentis hebetudinem propter delectationem, quæ experta fuit in ipsa pollutione: Potest

tamen

A tamen mentis hebetudo esse sine mortali, & veniali interdum, sicut hic. Aliquando prouenit ex superfluitate naturæ, scilicet, quia semen multum collectum est in vasis seminarijs ex longo tempore etiam nulla existente crapula, aut ebrietate, enim hoc possit accidere, & accidat sæpe in hominibus continentissimis, vt ostensum est præcedenti q.

Et ista etiam non est peccatum mortale, nec veniale, nec est vllo modo timenda, vt dicit Grego. distin. 6. cap. Testamentum: quia idem est de ista, & de illa, quæ fit ex infirmitate. Et etiam accidit ista sæpe sine aliqua cogitatione concomitante.

Pluries tamen accidit cogitatio in ista, quàm in illa, quæ est ex infirmitate, & etiam sentitur, vt communiter delectatio in ista.

B Ratio diuersitatis est: quia quando fit pollutio ex infirmitate carnis fit emissio seminis quasi sine motu propter debilitatem organi, delectatio tamen venerea est in motu decisionis seminis, & ideo ibi raro est delectatio.

Quando autem fit pollutio ex superfluitate seminis ipsum semen propter suam multitudinem fortiter pulsat ad exitum, ideo in motu illo sentitur delectatio: Nec tamen est propter hoc pollutio illa peccatum veniale, nec mortale, causatur tamen ibi hebetudo mentis propter delectationem illam, quæ ibi sentitur.

Aliquando autem causatur pollutio ex crapula, vel ebrietate. Et ista est iam aliqualiter culpabilis sicut dicit Gregor. quod in hoc habet anima aliquem reatum. Potest tamen ista crapula, vel ebrietas esse interdum peccatum mortale, & interdum veniale.

C Et secundum hoc iudicabitur de pollutione sequente, licèt ipsa pollutio in se non sit peccatum mortale, vel veniale, iudicatur tamen tale ex causa sua. Vnde saltem erit semper peccatum veniale in pollutione, quando causatur ex crapula. Ista pollutio potest fieri sine cogitatione, vel cum cogitatione concomitante. Et tamen quomodocunque fiat non potest excusari à veniali. Sed si cogitatio concomitetur erit grauius, aut saltem sequetur ibi hebetudo mentis. Istis modis accidit pollutio in nocturno, & quomodo sit peccatum, & quomodo nõ, colligitur distin. 6. cap. Testamentum, & cap. Non est peccatum.

Quando homo per pollutionem impeditur à sumptione sacra cõmunionis.

Ad videndum autem quomodo per pollutionem nocturnam impeditur quis à perceptione Eucharistiæ, vel à celebratione Missæ, dicendum, quod per peccatum
D mortale impeditur quis directè ad hoc, quod non possit dignè percipere Eucharistiam. 1. Corinth. 11. & consequenter nec celebrare Missam. Quia quicunque Missam celebrat Eucharistiam sumere debet, & non è conuerso. Et facilius quis impeditur à celebratione Missæ, quàm à sumptione Eucharistiæ. Vt ait Gregor. distin. 6. c. Testamentum. Peccatum autem veniale, aut quidquid aliud est non impedit hominem sufficienter à sumptione Eucharistiæ, ideo quando pollutio fuerit peccatum mortale, non licèt sumere Eucharistiam. Quando autem est peccatum veniale, vel est sine veniali, & est solum hebetudo mentis cum immũditia corporali, vel sola est corporalis immunditia, potest suscipi Eucharistia, ita quod non peccabit mortaliter, qui suscipit eam. Ad hoc tamen, quod aliquis omnino dignè suscipiat non solum debet cauere à mortali, sed etiam à veniali, &
E ab indeuotione, quæ est hebetudo mentis, & à corporali immunditia. Et quia nunquam est pollutio nocturna saltem sine immunditia corporali, honestius esset cauere, quando quis pollutus fuerit, quam suscipere.

Nam nulla pollutio est minus culpabilis, quam quando fit sine aliqua cogitatione præueniente. Et tamen tunc debet homo imputare culpæ suæ, scilicet, quod Deus permiserit eum inquinari propter culpam suam, vt ait Isidorus, & habetur distinctio. sexta, capit. Non est. Si tamen necessitas celebrandi, aut sumendi Eucharistiam fuerit, vel scandalum si non fiat, debet sumi vel celebrari cum nõ præcesserit aliquod peccatum mortale.

Et tamen quando fuit pollutio sine aliqua cogitatione præcedente, & concomitante, & putatur venisse ex infirmitate, vel superfluitate naturæ licitè potest accipi Eucharistia, vel celebrari Missa, quia non est timenda talis pollutio, vt ait Greg. di. 6. cap. Testamentum. Si autem ex crapula creditur prouenisse illicitum est celebrare Missam, nisi necessitas fuerit.

Licitum tamen est sumere Eucharistiam à non celebrante. Quando autem ex cogitationibus præcedentibus pollutio accidit, cauendum est à susceptione si cogitationes illæ ad delectationem peccati perduxerunt. Quia tamen non est facile distinguere ex qua causa pollutio quælibet proueniat, securius est in omnibus abstinere, nisi necessitas fuerit sumendi, aut scandalum sequatur cessando. Sic tenet Sanctus Thomas, vt patet supra ex dictis.

Ad primum dicendum, quod peccatum veniale magis pertinet ad impuritatem mentis secundum se, quam pollutio nocturna in se, & secundum hoc magis Deo displicet, tamen peccatum veniale non inquinat corpus, & hebetat animam, sicut pollutio nocturna, nec est ita signum peccati mortalis, sicut illa, quia illa potest sequi ex peccato mortali, & veniale non sequitur ex mortali.

Ideo propter pollutionem magis abstinendum est. Et facit ad hoc multum ipsa hebetatio mentis, quia per pollutionem fit homo carnalis, & distrahitur à feruore deuotionis, quod nõ fit per omnia venialia. Quia quædam sunt, quæ modicum tollunt de feruore deuotionis, actus autem venereus, siue sit licitus, siue illicitus, hominem absorbet, & carnalem facit.

Nam reddere debitum vxori licitum est, imò iustum, & necessarium, & tamen qui debitum reddit non debet sumere Eucharistiam, vt ait Hierony. Et habetur. 33. quæstio, quarta. c. Sciatis fratres. Et est istud potissimum in pollutione nocturna. Etiam quia videtur quædam irreuerentia, quod homo, qui fuerit inquinatus his sordibus, confestim accedat ad sumendum Eucharistiam.

Ad secundum dicendum, quod magis impedit mortale peccatum sumptionem Eucharistiæ, quam pollutio nocturna: Et tamen non est verum, quod contrito de peccato mortali, & confesso liceat mox accedere ad sumendum Eucharistiam, sed debet aliquanto tempore abijcere, nisi necessitas vrgeret. Quia contritio purgat maculam mentis, non tamen tollit adhuc hebetudinem mentis causatam ex peccato, sed paulatim tollitur. Ideo debet aliquantulum abstinere contritus, & postea sumere, vt dicit Sanctus Thomas. Et intelligitur, quod debet abstinere aliquanto tempore post contritionem, nõ tamen est necesse, quod abstineat post contritionem, & confessionem. Et hoc dicitur, quia postquam aliquis peccauit, cum primo dolet de peccato, etiam si nondum confiteatur tollitur macula mentis, & per paucum tempus potest tolli hebetudo mentis, si quis verè contritus est.

Si ergo post duos, vel tres dies ab habita contritione confiteatur, non oportet, quod post confessionem expectet aliquantulum, vt tollatur hebetudo mentis, sed immediate licèt suscipere Eucharistiam.

Si tamen quis mox vt peccauit contritus fuit, & simul confessus est, adhuc oportet spectare aliquantulum ad susceptionem Eucharistiæ propter reuerentiam, & maximè in peccatis, quæ causant hebetudinem mentis magnam, sicut est in venereis, in alijs autem non oportet hoc tam strictè seruari, quia ibi non deprimitur mens tantum, sicut in libidine propter vehementiam delectationis multum absorbentis hominem, ita vt non possit immediatè redire ad eleuandum integrè affectum in Deum, & ita est in pollutione nocturna.

Ideo in talibus saltem per viginti quatuor horas honestum est abstinere, quod totum intelligitur nisi necessitas, vel scandalum hoc prohibeat.

Ad tertium dicendum secundum quosdam, quod debet homo peccare venialiter, vt impediat alium, ne peccet mortaliter. Dicit tamen S. Thomas, quòd hoc includit contradictionem. Quia ex hoc ipso, quod dicitur peccatum esse ponitur esse indebitum. Siue ergo morta-

mortale, siue veniale sit, indebitum est, quia aliàs peccatum non esset.

Et ideo nunquam est licitum fieri peccatum aliquod pro aliqua causa, licet ad hoc multi ex quadam pietate inclinatentur. Sed dici debet, quod id, quod aliàs peccatũ veniale esset factum sine causa nunc factum cum causa erit licitum, & sic nullum peccatum erit, quia pro pietate fit. Et tamen quandiu manet peccatum veniale, nunquam licet illud fieri pro aliqua re. Sicut dicere aliquod verbum iocosum, quod esset iocosum, esset peccatum veniale. Si tamen dicatur illud idem ad consolationem alicuius, vel ad aliquam piam vtilitatem, iam non erit veniale, ita de pollutione. Celebrare enim ei, qui pollutus fuit, interdum est veniale, si nulla causa subsit celebrandi, & tamen si necessitas subsit, vel scandalum generetur, si non celebret iam non erit veniale celebrando. Ita si quis pollutus celebrans peccaret venialiter, si vt alium excuset à peccato mortali, celebret, & aliàs non celebraret, iam non peccabit venialiter: quia ex charitate mouetur.

Ad quartum dicendum, quod cogitatio vocatur turpis, non quidem illa, quæ solum de turpibus est: quia de turpibus potest esse honesta cogitatio, sicut quando quis omnia peccata sua cogitat, vt confiteatur: sed debet esse cogitatio habens in se turpitudinem propter delectationem, vel consensum adiunctum. Et hęc quidem cogitatio est turpior, quàm excessus, qui est in cibo, & potu, cũ sit difficile modum tenere per omnia in cibo, & potu, & est facilius tenere modum in cogitationibus. Etiam, quia cogitatio turpis secundum se propinquior est ad peccatum mortale, quàm excessus in cibo, & potu. De his S. Thom. 4. Sentent. distinct. 9. quæst. 4. sub artic. secundo.

Ad quintum dicendum, quod coitus coniugalis, si sit sine peccato, puta si fiat causa prolis generandæ, vel reddendi debitũ, non impedit à susceptione sacramenti huius, nisi sicut dictum est de pollutione nocturna, quæ accidit sine peccato, scilicet propter corporalem immunditiam, & mentis distractionem, vt ait Hieronym. 33. quæst. 4. c. Sciatis scilicet, Sciatis fratres, quod qui vxori debitum reddit, non potest de carnibus agni comedere. Si enim panes propositionis ab his, qui vxores suas paulo ante tetigerant, comedi non poterant, quanto magis ille, qui de cœlo descendit, poterit ab his, qui coniugalibus paulo ante hæserunt complexibus, violari, atque cõtingi? Non quod nuptias condemnemus, sed quod eo tempore, quo carnes agni manducaturi sumus, vacare à carnalibus operibus debemus. Sed quia hoc secundum congruitatem, & non secundum necessitatem est intelligendum. Grego. Dicit, quod talis est suo iudicio relinquendus. Si verò non causa procreandæ prolis, sed voluptas dominatur in opere, prohiberi debet accedere ad hoc sacramentum.

Ad sextum dicendum, quod somnium de homicidio non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam mentis distractionem, sicut fornicatio somniata propter vehementiam delectationis. Si tamen somnium homicidij proueniat ex causa, quæ est peccatum mortale, impedit à sumptione huius sacramenti ratione suæ causæ. Sic dicit sanctus Thom. tertia parte sum. quæst. 80. artic. 7. Aliqui tamen volunt, quod nullum somnium impediat sumptionem sacramenti, nisi in quo sequitur pollutio. Vnde etiam somnium de fornicando dum non sit ibi pollutio, dicunt quod nõ impedit. Quod satis videtur rationale.

Ad septimum dicendum, quod immunditia pollutionis potest tripliciter considerari, scilicet, in se, vel quantum ad radicem, siue causam, vel quantum ad effectum.

Primò modo, quodlibet peccatum veniale est grauius pollutione, quia pollutio non est culpa aliqua, sed passio, vt dictum est præcedenti quæstione.

Secundo modo, potest esse pollutio grauior, quam cetera venialia: quia sumit originem à libidine desiderij, & cogitationis, in quibus interdum est peccatum mortale, vt si sequatur in vigilantibus consensus, & dato

F quod non sequatur est grauior illa vehementia desiderij venerei.

Tertio modo quantum ad effectum, est generaliter deterior pollutio quolibet veniali: quia causat mentis hebetudinem, & inclinationem ad venerea, quod non faciunt alia venialia.

Ad octauum argumentum dicendum, quod in manducatione spirituali solum est accessus spiritualis ad sacramentum, & non corporalis, vbi sufficiunt fides, & charitas manducantis. In sacramentali autem manducatione est, vel esse debet tam accessus corporalis, quàm spiritualis: ideo requiritur vtraque mundities. Nam qui sumit spiritualiter non sumit Christum realiter, sed solum ex desiderio: ideo non requiritur ibi talis dispositio. Qui verò sacramentaliter sumit, Christum verè su-
G mit: ideo requiritur dispositio illa.

Ad nonum dicendum, quod aliquo modo similantur pollutio, & fluxus menstruorum, scilicet, quando pollutio sequitur ex sola infirmitate, vel sine causa culpabili: quia est purè passio. Secus autem quando præcedit aliqua causa voluntaria, sicut cogitatio, vel crapula: quia tunc magis est actio, quàm passio. Fluxus autem menstruorum semper prouenit ex necessitate: ideo non impedit regulariter ab ingressu Ecclesiæ, nec Eucharistiæ sumptione: pollutio autem interdum impedit. Etiam, quia fluxus menstruorum fit sine vlla delectatione: pollutio autem quando sentitur, fit cum vehementi delectatione, quæ hebetat mentem, & retrahit à diuinis. Et ista est pręcipua causa, quare impedit à sumptione Eucharistiæ. Ideo nõ est idem de mẽstruis, & pollutione.
H Ad decimum dicendum, quod lepra impedit à consecratione, & non quidem ab omni, sed solum à publica propter scandalum populi, non autem à sumptione, vt dicetur seq. q.

Ad vndecimum dicendum, quod, vt ait S. Tho. quolib. 4. 4. duplex est consilium. Quoddam supererogationis, & perfectionis, aliud reuerentiæ, & deuotionis.

Ad primum consilium non tenemur, & ideo qui non vtitur illo non peccat. Ad consilium, secundo modo tenemur: ideo, qui illud non implet peccat. Et ita est hic, quia recipere reuerenter consilium est, & tamen qui non accipit sic peccat.

Ad duodecimum dicit S. Thom. quod loquitur Aug. non esse in effectu peccandi, & pœnitere non solum de pœnitentia interiori, sed de exteriori, quæ est satisfactio.
I Et tamen non potest satisfacere, qui pollutus est culpabiliter, nisi qui abstinuerit saltem per vigintiquatuor horas, propter causam supra positam: ergo debet tanto tempore abstinere. Vnde dicit Grego. quod mens à sua rectitudine declinata est, & remanet deordinatio virium ex feruore concupiscentiæ, & debilitatio naturalium. Ideo expectare debet quod natura reparetur, & spiritus ad Dominum dirigatur. Illa enim die non potest sufficienter præparari. Cuius rationẽ reddit Greg. quia prius culpa cogitationis abluenda est lacrymis, & quousq; infixus tentationis ignis recesserit, se reum recognoscat vsque ad Vesperum. Reliquiæ enim ignitæ cogitationis continuò non recedunt: quia, & si culpa transeat actu,
K manet tamen reatu.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet per pœnitentiam, & lacrymas deleatur culpa, & accedendum sit ad Eucharistiam non tamen immediatè, sed post 24. horas. Quia, & si ablatum est vulnus peccati, manet tamen feruor vulneris inflicti, qui non subito, sed continuis curatur successibus. Sic dicit August. lib. de Trini. Reuocatio enim non fit in vno momento ipsius conuersionis, sed quotidianis accessibus, quoniam aliud est febribus carere, & aliud est ab infirmitate, quæ facta est ex febribus conualescere. Item aliud est infixum telum de corpore demere, & aliud est vulnus, quod ex eo factum est, sera curatione sanare.

Ad decimum quartum dicendum, quod excommunicatio est duplex, scilicet, maior, & minor: maior est, qua separatur quis à communione fidelium, & perceptione sacramentorum.

Minor

Minor est, qua priuatur quis cōmunione Sacramen- A torum. Vnde quilibet in mortali existens est suspensus quantum ad seipsum, & est dignus minori excommunicatione. Talis est, qui polluitur ex causa culpabili: licet non iudicat peccatum mortale.

Ideo, qui polluitur debet abstinere ab Eucharistia: aliter potest dici, quod loquitur Hilarius de abstinentia simpliciter. Secus autem de abstinentia ad tempus.

Nam aliud est ad extinguendum feruorem venereum ex pollutione, & hebetatione mentis abstinere ad tempus à Sacramento, & aliud est totaliter abstinere. Et hoc laudabile est, quia pertinet ad reuerentiam. Aliud est totaliter abstinere, quod maius est, quia est priuare ægrum medicina.

Aliter potest dici, & melius, quod abstinere voluntariè à Sacramento propter reuerentiam laudabile est, B etiam si quis non commiserit peccata digna excōicatione. Quod tamen per sententiam Ecclesiæ quis priuetur ab his, quod est verè excommunicari, non debet fieri, nisi pro peccatis, quæ sunt digna excommunicatione. Et hoc, quia illud est pena, sed non præmium.

Ad decimum quintum dicendum, quod qui cognoscit vxorem non propter delectationem, sed solum causa prolis, non debet ab Ecclesia prohiberi, sed relinqui suo iudicio. Ipse tamen propter reuerentiam deberet abstinere, & esset laudabilius, quam sumere, nisi subesset scandalum, vel aliqua causa sumendi.

Ad decimum sextum dicendum, quod loquitur Ambro. de venialibus peccatis, quæ non inducunt mentis hebetudinem sicut pollutio nocturna: quia illa nullo modo impediunt conficientem, nec sumētem, nisi inter- C cidat contemptus, qui facit peccatum vbi non erat.

Ad decimum septimum dicendum, quod pollutio exit aliquando solum de ventre, scilicet, quando non præcessit aliqua causa culpabilis, scilicet, nec cogitatio, nec crapula. Aliquando de ventre, & mente, vt præcessit causa voluntaria culpabilis. Et tunc magis exit de mente, quam de ventre, ideo inquinat animam.

Ad decimum octauum dicendum, quod immunditia corporalis inquinat aliquando hominem inquantum coniungitur spirituali, vt dicetur sequenti quæstione. Et sic pollutio nocturna, licet corporaliter membra coinquinet, spiritualiter tamen etiam mentem inquinat inquantum à causa voluntaria interdum ortum habet. & tunc prohibet à sumptionibus illius cibi, qui transit in mentem, idest, Eucharistiæ.

Ad decimum nonum dicendum, quod immunditia purè corporalis, quæ est continuatio, tollitur per corporalem ablutionem: illa tamen, quæ est corporalis, & dependet à spirituali, indiget vtraque ablutione. Et quia pollutio est corporalis immunditia, dependens à spirituali, debet lauari spiritualiter, vt doleamus, & confiteamur de illa, si accidit ex causa culpabili: debet etiam lauari corporaliter .s. vt expectetur, quod natura deordinata per feruorem libidinis reordinetur, & tollatur hebetudo mentis inducta, quod fit post viginti quatuor horas, & tunc licitè communicatur. Alioquin immunditia corporalis, vel spiritualis relicta ex pollutione manet, & indebitè communicatur.

Ad vigesimum dicendum, quod non est simile de pollutione, & alijs superfluitatibus: quia ceteræ sine aliquo desiderio, vel delectatione inordinata expelluntur, in semine autem secus est. Ideo hic potest causari peccatum, & non in alijs. Vnde dicit Hugo de Sancto Victore supra parte primi libri, quod aliæ virtutes solum corruptæ fuerunt, generatiua autem corrupta, & infecta.

Vnde signum inobedientiæ, per quam homo contra Creatorem suum intumuit, positum est inscriptum in porta, per quam humana propago transire debuit. Vnde cetera membra, quæ imperium sequuntur rationis, sine culpa possunt operari: hoc vero membrum, in quo præcipuè concupiscentia regnat, quia nutui voluntatis non sequitur sine culpa non operatur. Non tamen est intelligendum, quod semper sit peccatum actus generatiuæ,

quia coitus matrimonialis licitus est: quia secundum rationem regulatur.

Ad vigesimum primum dicendum, quod pollutio nocturna nō est culpa, per quam quis possit per Ecclesiam excommunicari, & priuari communione Sacramentorum, quod est pena. Est tamen aliquid, propter quod debet, qui se reum sentit abstinere, & hoc non est pœna: quia non infertur ab alio, nec inuoluntariè suscipitur.

Argumenta autem in contrarium probant, quod omnino abstinendum sit propter pollutionem à sumptione Eucharistiæ, quod non est verum.

Dicendum ergo ad primum, quod intelligitur de pollutione mentis, quando præcessit cogitatio cum delectatione, siue secutus fuerit consensus, siue non: quia tunc B ab Eucharistia abstinendum est. Et dicitur, quod debet se indignum reputare societate fidelium, non quidem ad conuersandum cum eis, quia nunquam habet quis istam indignitatem, etiam si sit in grauibus culpis, etiam notorijs, nisi si sit excommunicatus, sed debet abstinere à societate fidelium .s. ne cum eis sacramenta recipiat. Et intelligitur de Eucharistia: quia pœnitentiam, & cetera sacramenta recipere potest, quia non requiruntur de necessitate in eis talis dispositio.

Ad secundum dicendum, quod accedere indeuote potest intelligi negatiuè, vel priuatiuè: vt qui habet aliquam distractionem mentis, quæ fit sæpe sine causa culpabili, vt ex labore, vel fastidio.

Alio modo indeuotio idest irreuerētia, quæ est aliquid positiuum, scilicet, quia importat quendam cōtemptum, C & illa indeuotio est peccatum: sola autem priuatio deuotionis non est peccatum, vt dicit S. Thom. Quolib. 44. Et sciendum, quod deuotio quandoque dicitur feruor charitatis, quandoque feruor naturalis delectationis, quandoque reuerentia, & sic assumitur in Glos. 1. Corinth. 11. cap.

Ad tertium dicendum, quod non oportet manere easdem obseruationes in nouo, & in veteri testamento. Licet ergo abstinere à panibus propositionis propter venerea præcedentia esset morale, & debeat obseruari tam in nouo, quàm in veteri testamento, quod tamen tanto, vel tanto tempore abstineatur: est cæremoniale.

Ideo non oportet, quod idem tempus præcisè obseruetur hic, & ibi, sed satis est in nouo testamento in eo, qui polluitur per noctem manere per viginti quatuor D horas, in quibus reddit natura ad ordinem suum, & postea possit suscipere Eucharistiam. Nam etiam pollutis somnio nocturno in veteri testamento non imponebatur abstinere nisi per diem. Deuter. 23.

Ad quartum dicendum, quod vir commiscetur vxori aliquando causa incontinentiæ vitandæ. 32. quæst. cap. Quidquid & tunc est veniale. Vel libidinis explendæ, & tunc multum aggrauatur: 33. quæst. 4. cap. Vir cum propria. Vel causa prolis procreandæ, & tunc est sine culpa. eod. cap. Vel reddendi debitum. 27. quæst. 2. cap. Si tu abstines. Et est tūc meritum. Et ideo aliqui dicunt, quod quando est peccatum talis coitus est abstinendum ab Eucharistia, quando autem non est peccatum, non est abstinendum. Sed dicendum est, quod cum actus venereus nunquam possit esse sine hebetatione mentis, & requiritur de honestate feruor quidam deuotionis ad E sumēdum dignè Eucharistiam, quod omnino abstinendum est ab vxore ante communionē. Quod tamen abstineat tribus, vel quatuor, vel septem diebus consilium est, & non præceptum, vt dicit Glos. eo. cap. Omnis homo. Debet tamen qui communicaturus est, abstinere à petendo debitum ante communicationem, si tamen petatur, tenetur reddere, vt dicit ibi Glo.

An per pollutionem nocturnam tollatur virginitas.

Quæst. CCXLVIII.

QVæritur, an per pollutionem nocturnam tollatur virginitas. Dicit Albertus Magnus, quod non, eo quod voluntas, & delectationis deliberatio non coniunguntur ipsi pollutioni. Dicit etiam Sanctus Thom. quòd non amittitur virginitas per pollutionem in somnijs sicut non amittitur in mulieribus, quæ dormientes cognoscuntur, nisi ea intentione fuerint ad dormiendum, vt dormientes cognoscerentur. Quia tunc etiam si non sentiant delectationem veneream, verè amittunt virginitatem. Quando tamen hoc non intenderint virginitatem non perdunt. Et ita mulier, quæ est amens, vel omnino ebria, ita vt sui compos non sit, etiam si tunc cognoscatur virginitatem non perdit. De hoc Sanctus Thomas quarto Sentent. distinct. 33. quæst. de Virginitate articul. primo.

An per corporales immunditias arceatur quis à sacra communione.

Quæst. CCXLIX.

QVæritur occasione prædictorum de pollutione, quæ interdum est solum corporalis immunditia, an per aliquas immunditias corporales arceatur homo à sumptione Eucharistiæ. Aliqui dicunt, quod sic: quia Deuterono. 23. cap. dicitur, quod haberent Israelitæ locum extra castra ad purgandum aluum. Et subditur causa, vt castra sint munda, & nihil fœditatis appareat in medio castrorum. Et dicit ibi Glo. quod Deus diligit munditiam corporalem, & detestatur immunditiam, ergo propter corporalem, immunditiam debet quis abstinere ab Eucharistia.

Item maior est dignitas Sacramenti Eucharistiæ, quàm omnium sacramentorum veteris testamenti, sed in veteri lege mulieres post partum, & omnes menstruatæ, & fluentes sanguine extra tempora menstruorum, & viri fluentes semine reputabantur immundi, & non licebat eis accedere ad sanctuarium. Leuit. 12. & & 15. & idem de leprosis erat Leuit. 14. c. ergo à fortiori debent abstinere à Sacramento Eucharistiæ, quod mundius est.

Item sacerdoti leproso interdicitur facultas celebrandi, extra de clerico ægrotante, vel debilitato. c. de rectoribus, & cap. Tua nos. ergo etiam laicus propter lepram excludetur à perceptione Eucharistiæ: quia propter dignitatem huius Sacramenti sacerdos leprosus arcetur à celebratione eius.

Dicendum, quod regulariter non debet aliquis prohiberi à sumptione Eucharistiæ propter corporales maculas, vel immunditias: quia istæ sunt pœnæ quædam, & tamen non debet dari pœna pro pœna, sed pœna pro culpa. Sic dicitur Naum primo cap. quod non insurget duplex tribulatio, ideo pro immundicijs corporalibus, quas inuiti patimur, non est quis arcendus à susceptione Eucharistiæ.

Item, quia per naturalia non meremur, nec demeremur. Omnes tamen corporales immunditiæ ex causis naturalibus accidunt, ergo propter eas nemo arcebitur ab Eucharistiæ susceptione.

Dicendum ergo, quod immunditiæ corporales secundum se non sunt de genere peccati, ideo secundum se non prohibent hominem ab aliquo sacro, nec detestatur Deus illas: quia Deus diligit munditiam cordis nostri, & quidquid huic munditiæ repugnat, detestatur, quod autem cum hac munditia stare potest, non odit.

Ideo Christus non increpauit illos, qui manibus non lotis manducabant: quia dixit, quod hoc non inquinabat mentem: quia si per manducare manibus non lotis, aliqua sordes intercideret, ista intraret per os. Sed
F quidquid per os intrat in ventrem vadit, & in secessum mittitur, ideo non inquinat mentem, sed quod à corde exit, inquinat hominem, scilicet, furta, fornicationes, homicidia, & omne peccatum, infra 15. c. Potest tamen immunditia corporalis displicere Deo, non inquantum est immunditia, sed inquantum per eam habet se homo irreuerenter, & irreuerentia est peccatum. Et quia Sacramentum Eucharistiæ est aliquid excellentissimum, debet cum magna reuerentia suscipi.

Et quia corporales sordes aliquando faciunt irreuerentiam inquantum sunt aliquo modo voluntariè in homine, aliquando arcent eum à perceptione Eucharistiæ. Et pro hoc dicendum, quod sordes corporales, aut sunt aliquid perpetuum, vel longo tempore durans, aut quod leuiter tolli potest.

G Si primo modo non arcent hominem à perceptione Eucharistiæ, vt patet in lepra, quæ est infirmitas perpetua, & licitum est leprosis Eucharistiam suscipere. Si tamen esset lepra in breui curabilis, laudabile esset ad tempus abstinere propter reuerentiam sacramenti, non tamen potest prohiberi à communione, nec à confectione, si est sacerdos.

Quando tamen est perpetua nullo modo debet abstinere à sumptione, nec est laudabile abstinere propter reuerentiam: quia non esset reuerentia, sed indiscretio, & diabolica suggestio, vt priuet hominem fructu Sacramenti.

Et idem de patientibus diuturnam infirmitatem, vt fluere semine, quod aliquando longo tempore durat. Et idem est de muliere patiente fluxum sanguinis extra
H tempora menstruorum: quia interdum durat ad totam vitam, & interdum longo tempore, sicut patet de muliere, quando Christus sanauit, quæ passa fuerat duodecim annis istum fluxum. Luc. 18. cap. Tales autem non arcentur à suscipienda Eucharistia, nec ab intrando in loca sacra. Sic inducitur distinctio. 5. ca. Ad eius, quod patientes fluxum sanguinis nó sunt prohibendæ introire in ecclesiam, cum mulier fluens sanguine non fuerit prohibita Christum tangere, sed potius deuotio sua laudata est, & curata fuit à fluxu illo.

Si autem immunditia sit pauci temporis, scilicet, quia potest tolli leuiter, licet illa secundum se non offendat Deum, tamen, quia videtur esse quidam contemptus, quod homo existens in illa suscipiat Eucharistiam, cum possit fieri mundus corporaliter, & tunc suscipere, ho-
I nestius est, quod expectetur purgatio immunditiæ, & postea sumatur, quàm quod, manente immunditia ista, sumatur. Et ita est de temporib. menstruorum: quia cum mẽstrua ordinatè accidunt feminis quolibet mense, durant pauco tempore.

Ideo honestius est feminam tunc abstinere ab introitu Ecclesiæ, & perceptione sacramenti, quàm suscipere. Si tamen ex deuotione mouetur ad suscipiendum, non est prohibenda suscipere, dist. 5. cap. Ad eius. §. Mulier, quæ ex consuetudine menstrua patitur, prohiberi ecclesiam intrare non debet: quia ei naturæ superfluitas in culpam reputari nõ valet. Et per hoc, quod inuita patitur, iniustum est, vt Ecclesiæ priuetur ingressu. Et postea dicitur. Sacræ autem communionis mysterium in eisdem diebus percipere non debet prohiberi. Si enim
K ex veneratione magna percipere non præsumit laudanda est, sed si percepit non est iudicanda. Hoc aũt est de immunditijs, quæ nobis nolentibus insunt, & non possumus eas tollere: quousque per se cessent naturaliter. Secus autem de sordibus, quas nos per contactum contrahimus, & quibus polluimur.

Nam istas possumus tollere: quia nõ sunt ægritudines, nec passiones nobis accidentes. Et ob hoc, qui celebrant consueuerunt manus lauare, quia tractaturi sunt rem tam sacram, & mundã. Si quis ergo immundis manibus, & alijs partibus corporis apparentib. accedere vellet ad Sacramentũ istud, iudicaretur reprehensibile solum inquantum per hoc videtur esse quidam cõtemptus: quia homo non curat habere munditiam illã, & honestatem exteriorem, quã habere posset suscipiendo, & quia per ta-

lia

lia offenduntur homines, & iudicant contemptum debet cauere quilibet ab istis sordibus, quando accessit ad Sacramentum, ne contemnere videatur. Vult enim Deus, quod nos exhibeamus ei honorem talem, qualem solemus exhibere nostris præpositis, & Dominis temporalibus. Alias dicit se contemni a nobis. Ideo Malach. 1. conqueritur de sacerdotibus, quod offerrent ei animalia cæca, & clauda, & debilia in sacrificium, dicens: Si ego sum Dominus, vbi est timor meus? & si pater, vbi honor meus? Si offers animal claudum, & cæcum nonne malom est? Offer illod duci tuo, & si placuerit ei, & si acceperit faciem tuam. Quasi dicat: non placebit ei, nec acceptabit te offerentem, ita nec ego acceptabo offerentes ista contemptibilia. Si tamen contingat hominem corporaliter immundum accedere ad sumendũ Eucharistiam, non ex irreuerentia, sed quia non aduertit ad istas sordes corporales, nihil nocet: dum tamen immunditiam mentis seruauerit. Considerandum vlterius circa immunditiam corporalem, quod quadruplex est corporalis immunditia.

Prima est, quæ coniungitur spirituali immunditiæ quantum ad causalitatem. Et ita est pollutio, inquantum procedit ex crapula, vel cogitatione delectante.

Secunda est corporalis coniuncta spirituali per conformitatem meriti, vel demeriti, & sic est pollutio nocturna procedens ex sola diabolica illusione, de qua tangitur a Grego. 8. moralium. Et dicitur per conformitatem demeriti. Quia licet non proueniat a crapula, nec cogitatione, præcessit tamen aliquod demeritum in illo, propter quod Deus permisit Diabolo eum illudere.

Tertia est corporalis coniuncta spirituali quantum ad pœnalitatem, idest, dependet ab aliqua spirituali immunditia tanquam pœna data pro illa.

Et ita est corruptio, & infectio virtutis generatiuæ in pœnam peccati originalis. Et sic quando pollutio causatur ex sola naturæ infirmitate, vel superfluitate non culpabili: quia etiam ibi sequitur delectatio repugnans rationi. Et est ista pollutio corporalis, quæ est pœna sequēs ex immunditia spirituali, scilicet, ex peccato Adæ, & consequitur ad peccatum originale.

Quarta est omnino corporalis non coniuncta spirituali immunditiæ, vt contaminatio manus, vel pedis, & ista nunquam est mala nisi secundum, quod potest importare quandam irreuerentiam; prima, & secunda immunditia harum impediunt sumptionem Eucharistiæ de condigno.

Tertia de congruo impedit propter incertitudinem causæ: quia nescitur, an ex causa culpabili prouenerit ista pollutio.

Quarta impedit de congruo: maximè in conficiente, propter reuerentiam sacramenti. Tres primæ, sicut naturaliter causantur, ita naturaliter tolluntur; scilicet; quia natura reddit ad ordinem suum: & hoc post viginti quatuor horas, vt dictum est præcedenti q.

Quarta autem, quia non causatur naturaliter, sed solum ex contractu non impedit, nisi ad monumentum, scilicet, quousque lauentur manus, vel aliæ partes corporis apparentes. Nam partes non apparentes non oportet lauari, licet in veteri testamento non, solum manus, sed et pedes lauabant sacerdotes, quando ministraturi erant, Exo. 30. cap. Sed non est trahendum in consequentiam ad sacerdotes noui testamenti: quia in veteri testamento attendebatur valde ad cæremonias corporales, & non in nouo, sed ad munditiam spiritualem.

Vnde quando consecrabantur leuitæ Domino radebantur omnes pili corporis eorum: Num. 8. Sed in nouo testamento nihil tale fit. Considerandum etiam circa hoc, quod infirmitas putatur aliquando impedimentum sumendi Eucharistiam. Pro quo sciendum, quod est quadruplex infirmitas.

Prima, quæ est peccatum, & causa peccati, vel saltem peccatum, vt luxuria, inuidia, gula. Et ista semper impedit Eucharistiæ susceptionem.

Secunda est, quæ non est peccatum, est tamen pœna peccati, & causa peccati. Sic est obliuio, & ignorantia

A respectu intellectus, & concupiscentia carnis respectu affectus. Nam pœnæ sunt inflictæ pro peccato Adæ. Etiam sunt causa peccati: quia ignorantia est causa peccati dicente Aristo. 3. Ethicorum Omnis malos est ignorans. Cupiditas enim siue concupiscentia generaliter sumpta est causa peccati, 1. Thimoth. 6. Cupiditas est radix omnium malorum. Et talis infirmitas non arcet ab Eucharistia: quia alias oporteret hominem semper, vel longo tempore abstinere ab Eucharistia.

Tertia est, quæ est causata a peccato non per modum pœnæ, sed per modũ effectus directi, & ista arcet ab Eucharistia. Talis est pollutio prouenies ex causa culpabili. Si autem proueniat ex causa non culpabili, pertinet ad secundum modum infirmitatis, scilicet, quia est pœna cum sit ex infirmitate naturę non potentis retinere, &

B omnes istę pœnalitates venerunt ex peccato primo.

Quarta est, quæ nunquam est peccatum, nec causa peccati, sed solum pœna peccati, vt febris, & dolor membrorum, & fames, & sitis. Ista licet ex culpa veniant, sine culpa aguntur, vel sustinentur, vt sine peccato comedimus, quando esurimus, & tamen fames, & sitis ex peccato prouenerunt. Et ista infirmitas nunquam impedit sumptionem Eucharistiæ.

Ad primum dicendum, quod Deus diligit munditiã corporalem, & detestatur immunditiam corporalem non secundum se, sed secundum, quod pertinet ad interiorem munditiam, & immunditiam. Nam corporalis munditia circa sumptionem diuinorum pertinet ad quandam reuerentiam: quia ex reuerentia nimia, quam homo habet ad sacram; mundat se quantum potest, vt

C non inueniatur saltem corporalis immunditia in illo, & quia reuerentia pertinet ad virtutem, quando Deus diliget secundum se, etiam actus præcedentis ab ea diliget, & sic Deus iussit, quod sacerdotes, quando ministraturi essent in sanctuario lauarent manus, & pedes in labro æneo, quod fecit Moyses, Exod. 30. & 38. cap. & contrario est de immunditia corporali: quia inquantum pertinet ad irreuerentiam Deus detestatur illam secundum quod ipsam irreuerentiam detestatur, quando immunditia est sine irreuerentia, vt quia aliquis non aduertit, vel non vidit eam, non detestatur Deus illam.

Aliter potest dici, quod secus erat apud Iudęos, quam apud nos: quia Iudęi erant rudes, & Deus ostendere volebat eis, quod habitabat cum ipsis corporaliter, & ideo omnia, quæ poterant offendere aliquem homi-

D nem volebat vitari tanquam offendentia eum. Et quia stercora offendunt aspectum hominis, & odoratum, si sint in conspectu eius, Deus noluit, quod essent in medio castrorum: quia arca transitura erat per castra, & Deus, qui videbatur habitare in ea, dicebatur offendi per sordes illas, & ista causa traditur Deuteron. 23. cap. scilicet. Vt sint castra tua munda: quia Dominus ambolat per castra, vt non dimittat te, scilicet, si viderit te esse immundum. Nobis autem iam non se ostendit Deus, vt paruulis, sed vt viris perfectis. Ideo non intimat se diligere præcipue corporalem munditiam: quia ista non pertinet ad eum, nec etiam corporalis immunditia: quia ipse spiritus purus est. Sola ergo spiritualis munditia ei placet, & spirituales sordes detestatur: quia ipsè spiritus est, & eos qui volunt eum colere, oportet in spiritu ambulare, idest colere spiritualiter, & non secun-

E dum cęremonias corporales. Ioan. 4.

Ad secundum dicendum, quod isti immundi in lege veteri vetabantur magis propter quandam significationem, quam propter ipsas res: quia status ille erat figuralis. 1. Corinth. 10. & ad Hebr. 10. Nunc autem cessauerunt omnes figuræ aduenientibus rebus ipsis, ideo non oportuit manere aliquid istorum. Sic dicit Sanctus Thomas.

Aliter potest dici, quod ista vetabantur propter causam literalem, & decuit sic fieri propter Iudæos: quia erant viri simplices, & non cognoscebatur Deum suum qualis erat. Volebat autem ipse ostendere se excellentiorem omnibus dijs Gentilium, & hoc voluit innuere per munditiam ministrorum, & ministrantium.

Nam quanto aliquis est maior dominus, tanto plures cęremonias exigit in obsequio suo, & quia Deus volebat se innuere maiorem omnibus dijs gentium, apposuit plures cæremonias cultus sui, quam exhiberentur dijs Gentilium.

Et quia immundi erant illi dij, voluit se ostendere mundissimum: quia per hoc maximè ostendebat dignitatem suam, ideo prohibuit omnes immunditias corporales, vt sic magnam reuerentiam haberent Iudæi ad Deum, videntes, quod cum tantæ cęremoniæ munditiæ requirerentur ad accedendum saltem ad templum Domini, quod ineffabilis esse deberet Dei munditia, & dignitas. Per munditiam autem spiritualem hoc arguere non poterant: quia erant viri multum carnales, qui & ad ista capienda nondum pertingebant, per munditiam ergo corporalem hoc eis debuit notificari.

Aliter potest dici, quod in veteri testamento non erant aliqua, quæ spiritualiter multum proficerent, & haberent aliquam magnitudinem. Ideo debuerunt carnalia habere magnitudinem: quia Iudæi non poterant concipere de Deo suo aliquid magnum, nisi per magna, quæ eis in lege darentur, non tamen fuerunt data magna spiritualia: quia nondum venerat temporis plenitudo.

Ideo tota magnitudo debuit esse in apparatu cæremoniarum exteriorum, sic erant istæ munditiæ corporales.

Ideo Deus multos dedit modos corporalium purificationum, & cauere multos modos corporalium immunditiarum eius iussit.

Nunc autem est abundantia in bonis spiritualibus propter gratiæ plenitudinem, ideo oportuit euacuari istas munditias, & immunditias corporales: quia secundum se inutiles erant. Quia licet quædam earum aliquid faciant ad reuerentiam cultus diuini, aliæ tamen nihil faciunt. Ideo nunc obseruari non debuerunt, ne tota nostra occupatio in cęremonijs esset.

Et sic iussum est, quod qui pollueretur somno nocturno, iret extra castra, & maneret ibi vsque ad solis occasum, & tunc lotus aquis intraret in castra. Deuteronom. 13. capit. etiam qui cognosceret vxorem suam, vel aliam debebat lauare corpus suum totum, immundus erat vsque ad vesperum, & nisi sic lotus esset non licebat intrare in sanctuarium. Leuit. 15. Istę munditiæ nunc seruari debent quantum ad aliquid, scilicet, quantum ad sumentes Eucharistiam, quod qui pollutus est nocturna pollutione, non sumat Eucharistiam, quousque dies integer transeat, nisi aliquid impediat, scilicet, necessitas, vel scandalum, vt dictum est supra quæstio. 247. Et tamen non debet, qui pollutus est, ire extra vrbem, vel habitationes humanas: quia etiam licet ei intrare Ecclesiam, dum tamen non suscipiat Eucharistiam, nec requiritur, quod lauetur in aquis.

Idem in illo, qui cognoscit vxorem suam: quia non debet suscipere immediatè Eucharistiam. Nam vt dicit Hieronym. 33. quæst. 4. cap. sciatis. Qui vxori debitum reddit non potest carnes agni comedere. Et tamen potest intrare ecclesiam, & non oportet corpus lauari aqua, sicut in veteri testamento. Verum est tamen, quod ab antiquo apud quasdam ecclesias consuetudo erat, quod postquam quis cognoscebat vxorem propriam, non intrabat ecclesiam quousque lauaret corpus. Et ista fuit specialiter consuetodo Ecclesiæ Romanæ, vt dicit Gregorius scribens Augustino Episcopo Anglorum, & 33. quęstio. 5. cap. vir cum propria, scilicet. Vir cum propria vxore dormiens nisi lotus aqua ecclesiam intrare non debet. Quamuis diuersæ hominum nationes de hac re diuersa sentiant, atque alia custodire videantur. Romanorum tamen ab antiquioribus semper vsus fuit post admixtionem propriæ coniugis, & lauachri purificationem quęrere, & ab ingressu ecclesiæ paululum temperare. Et sicut erat circa ingressum ecclesiæ, ita a fortiori circa susceptionem Eu-

F charistiæ, quod lauarentur. Vnde dicitur ibi: Cum verò non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis habent coniuges etiam de commixtione sua, quod defluant.

Tunc autem vir, qui post admixtionem coniugis aqua lotus fuit, sacræ communionis mysterium vult accipere, cum ei secundum præfinitam sententiam ecclesiam licuerit intrare. Si tamen cognosceret vir vxorem solum causâ liberorum procreandorum, non iubebatur lauari, nec abstinere ab Eucharistiæ susceptione, nec ecclesiæ ingressu. Et in hoc differebat à veteri testamento: quia ibi ex quacunque causa vir vxorem cognosceret, non licebat accedere ad sanctuarium, nisi prius aqua lauaretur. Ista tamen consuetudo non erat in multis ecclesijs, etiam tempore Gregorij, &
G postea etiam apud ipsos Romanos abijt in dissuetudinem: quia erat cæremonijs iudaicis similis.

Ad tertium dicendum, quod non est idem de sacerdote leproso, & de laico. Nam sacerdoti leproso non prohibetur Eucharistiam suscipere, sed conficere celebrando Missam, & hoc non propter se, sed propter populum: quia scandalizabuntur videntes celebrare leprosum, cum quo conuersari fugiunt. Et nemo de manu eius vellet suscipere Eucharistiam.

Ideo tam propter scandalum, & horrorem, quam propter dignitatem mysterij, vt non contemnantur si manibus leprosi, & hominis immundi tractetur, non permittitur sacerdoti leproso coram populo celebrare, & istæ causæ tanguntur in eo. cap. Tua nos, & c. De rectoribus. Si tamen ex deuotione vult celebrare
H in occulto licet ei facere.

Non tamen ordinabitur in sacris, si fuerit leprosus antequam ordinetur: quia ordinatio est ad ministrandum, & immundus vitio lepræ non est aptus ad ministrandum. De laico secus est: quia non ministrat alijs sacramentum. Sed pro se vult sumere: ideo non impeditur propter lepram sumere Eucharistiam: quia non est in hoc scandalum, nec orror.

Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum, & proyce abs te: expedit enim tibi, vt pereat vnum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum mittatur in gebennam ignis. Et si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, & proijce abs te: expedit enim tibi, vt pereat vnum membrorum tuorum; quam totus
I *corpus tuum eat in gehennam.*

Quod si oculus tuus]. Positum fuit supra præceptum de non nocendo alicui in persona coniuncta, scilicet, in vxore. Et huius præcepti posuerat Christus verum intellectum: hic autem infert ex illo correlarium.

Nam vetabatur ibi feminam aliquam illicitè concupiscere. Et quia ad hoc est nobis via per hoc, quod videmus ea, quæ videre non est bonum, instruit nos Christus circa hoc, scilicet, quod abstineamus a videndo illam, quæ non licet concupiscere, ne per hoc scandalizemur, idest, inclinemur ad concupiscendum, & dicitur.] Quod si oculus tuus dexter scandalizat te. Idest, non debes videre mulierem ad concupiscendum eam, vt dictum est, & si videndo scanda-
K lizaris, scilicet, quia inclinaris ad concupiscendum oculus tuus scandalizat te, idest, præstat tibi occasionem scandali, & ruinæ. Et dicitur de dextero, non quod sinister non scandalizet, sed quia istum magis diligimus.

Et si istum eruere debemus, a fortiori eruere debemus sinistrum, vt infra dicetur. [Erue eum & proijce abs te]. Non est oculus eruendus corporaliter, & a oobis proiciendus, sed spiritualiter, vel metaphoricè oculum eruimus, quando eum a videndo solita prohibemus, ita vt iam nihil videat illorum, quæ prius videbat ac si esset erutus a carne, & perijsset. [Expedit enim tibi vt pereat vnum membrorum tuorum.] Idest, melius est, quod vnum de membris tuis pereat, s. oculus, quam totum corpus: i. si per oculum scadalizamur, et inclinamur in peccatum mortale, per quod homo periturus esset in

inferno

inferno in æternum quantum ad totum corpus, & animam simul, melius est, quod etnaij sibi homo oculum priuando illum operationibus solitis, per quod dicitur oculus quasi perire, quam quod totus homo pereat propter oculum. [Quàm totum corpus tuum mittatur in gehennam.] Non solum corpus tuum, sed etiam corpus, & anima peccantium mittentur simul in gehennam, infra 10. Sed totus homo significatur hic nomine totius corporis. [Et si dextera manus tua scandalizat te.] Sicut de oculo dixerat, quod eruendus est, si per eum scandalizamur, idest, ad aliquod malum inclinamur, ita & de manu dextra, per quã significatur operatio bona ex genere suo, quæ interdum est nobis causa scandali, idest, inclinationis ad peccatum. Et cessandum est tunc ab illa operatione, quantumcunque sit bona, vt infra dicetur. [Abscinde eam, & proijce abs te.] Abscisio est cessatio ab operatione. Quia sicut manus abscissa nihil operatur, ita & si homo cessauerit ab aliqua operatione solita sibi, abscindere manum quantum ad illam operationem videtur. [Expedit enim tibi, vt pereat vnum membrorum tuorum.] Eadem sententia est, quę supra, idest, melius est, quod pereat manus, quàm quod pereat totum corpus, idest, melius est, quod cesset homo ab vna operatione, quàm quod propter illam perdat fructum omnium operationum suarum. [Quàm totum corpus tuum eat in gehennam.] Idest, quia quod pereat totum corpus, scilicet, totus homo in igne æterno, qui gehenna dicitur.

Potest autem litera ista intelligi multipliciter. Vno modo, quod intelligatur de occasione peccatorum amputanda, scilicet, quod aliquando homo per actus membrorum suorum scandalizatur, idest, ad malum inclinatur, & vt non incidat in malũ illud, debet à se abscindere actus illos membrorum. Et conuenit præcedentibus, scilicet. Quia supra vetitum fuit videre mulierem ad concupiscendum eam, & quia oculus præstat nobis concupiscere aliquid illicitum, debemus abstinere ab actu eius, quod est eum à nobis eruere. Sic intelligit Glos. hic dicens. Quia non solum peccata, sed etiam occasiones peccatorum tollendæ sunt. Postquam docuit vitare mœchiæ peccatum non solum in opere, sed etiam in corde, consequenter docet peccatorum occasiones abscindere. Et hoc modo cessare debet homo à quocunque actu scandalizante eum. Et quia multorum membrorum actus scandalizare possunt hominem multa sibi membra abscindere debet. Sic dicit Chrysostomus super Matthæũ. Sed si secundum prophetã non est sanitas in carne mea: quot membra quis habet debet abscindere, vt secundum malitiam carnis sufficiat pœna membrorum. Et declarat quomodo oculus eruendus est dicens: Sed videamus, si sic possibile est intelligere de oculo corporali, vel manu. Sicut enim cum totus homo conuersus fuerit ad Deum, mortuus est peccato, sic & oculus cum desierit male aspicere eiectus est.

Sed tunc obijcit, quomodo specialiter dicatur de dextro, cum etiam sinister scandalizet, dicens: Sed nec sic conuenit, si enim dexter oculus scandalizat, sinister quid facit? Nunquid contradicit dextro, vt quasi innocens reseruetur? Quasi dicat, non. Ex quo innuitur, quod non debet intelligi ad literam, sed figuratè. Et intelligetur, quod etiam si homo valde diligat ista membra, debet illa, idest, actus illorum à se abscindere si sibi scandalosi sunt.

Et dicitur dextro: quia homo magis diligit oculum dextrum, quam sinistrum, quia in parte dextera virtus magis viget.

Etiam quia oculus dexter est vtilior nobis maximè pro illis, qui vtuntur bellicis, & scuta portant: quia oculus sinister tegi potest.

Dexter autem non. Et si quis habeat sinistrum, & non dextrum est inutilis ad pugnandum cum scuto. Et ob hoc Naas rex Ammonitarum, quando præmebat iudæos in Iabes Galaad, nolebat cum eis facere pactum dimittendi eos, nisi eruendo oculos eorum dextros, primo Regum 11. scilicet. In hoc feriam vobiscum fœdus,

A vt eruam omnium vestrum oculos dextros, & dicit Ioseph. 6. Antiqui. quod ideo hoc faciebat, vt sinistrã partem vultus sui scutis celantes ad bellandum forent minus idonei.

De manu dextra eadem ratio est. Illa enim valde magis diligitur, quàm sinistra: quia vtilior est nobis, & aptior ad omnem operationem.

Aliter potest intelligi, quod vterque oculus eruendus sit, & vtraque manus abscindenda. Dixit tamen de dextris: quia si dextræ partes, quæ magis diliguntur abscindendæ sunt, à fortiori sinistræ, quæ minus diliguntur. Sic dicit August. De sinistro autem scandalizante superfluum erat dicere, quandoquidem, nec dextro parcendum est.

Secundo potest exponi, quod hic moneamur amputa-
B re à nobis propinquorum amorem: quia aliquando nos impedit a rectitudine. Et quia rectitudo est in duobus, scilicet, in cognoscendo & operando, ab istis impedimur interdum per amorem propinquorum, & ideo iubemur abscindere eos. Et dicitur: si oculus tuus dexter, &c. idest. Si amor cognatorum impedit te à cognitione boni, quæ designatur per oculum, eruẽdus est, & si manus tua, idest, si amor propinquorum impedit te à recta operatione, quæ per manum intelligitur.

Licet enim multa organa pertineant ad operationem, & multa ad cognitionem: quia tamen inter omnes partes apprehensiuas sensitiuæ, oculus plura apprehendit & certius, quam aliæ, plus diligimus eum. Arist. enim dicit primo Metaph. sensum visus plus diligimus: quia plures rerum differentias nobis ostendit.

C Et ob hoc omnes operationes cognitiuæ dicuntur quoddam videre. Sicut de gustante aliquid dicimus: vides qualis sapor est, sicut dicitur 33. Psalm. Gustate, & videte, quoniam suauis est Dominus. Et tamen suauitas, quæ est in sapore non videtur, sed gustu percipitur. Etiam de audiente aliquid dicimus. Vides numeraliter iste loquitur, & quam pulchræ voces, sunt. Exod. 20. cap. Cunctus populus videbat voces, idest, audiebat. Et ita & ad reliquos sensus transferimus videre, & ad ipsum intellectum, qui plus distat, nomen visus, & oculi transumimus: vt de intelligente aliquo dicimus: tu vides argumentum istius, idest, intelligis. Sic dicitur 6. Ethic. cap. 15. quod intellectus est quidam oculus, vel quidam visus. Et sic per hoc, quod iubemur eruere oculum, iubemur abscindere à nobis omnem co-
D gnitionem, per quam impedimur in bono.

Multa etiam organa operatiua sunt præter manum: quia tamen manus est organum operatiuum generaliter ponitur pro omnibus operationibus. Sicut solemus dicere, istud in manu tua est, idest, in potestate tua ad faciendum. Vnde etiam quæ per solum intellectum fiunt, vel per solam linguam, dicuntur per manum fieri. Sicut dicimus aliquid fieri per manum iudicis, idest, ad præceptum eius. Sic dicitur Numer. 9. quod erant Israelitæ in excubijs Dñi iuxta imperium eius per manum Moysis, idest, prolatum per os Moysis. Et sic dum iubemur manum dexteram abscindere, iubemur omnes operationes abscindere, quæ possunt nobis esse ad scandalum, vel abscindere amorem propinquorum inquantum ad cognoscendum, vel operandum nos impediunt. Sic dicit Hierony. In dextro ergo oculo, & dextra ma-
E nu fratrum, & propinquorum innuitur affectus, quæ si ad contemplandum veram lucem nobis impedimenta cernimus, debemus huius portiones nobis truncare.

Tertiò potest exponi de amicis, & consiliatoribus nostris, quos à nobis abscindere debemus si impediant nos à bono. Sic enim exponit Augustinus dicens: Quemadmodum in oculo contemplatio, sic & in manu actio rectè intelligitur. Per oculum ergo intelligimus dilectissimum amicum. Sic enim ab eis, qui vehementer volunt exprimere delectationem suam dici solet: diligo eũ, vt oculũ meum. Per oculũ meũ, & cõsiliarium intellige: quia oculus iter demonstrat: quod aũt additum est, dextera, fortasse ad augendum dilectionis vim valet. Dextrum enim oculum homines magis formidãt amittere.

Vel quia dexter est intelligitur consiliarius in rebus diuinis, sinister autem est consiliatus in rebus terrenis, vt iste sensus quidquid illud est, quod sic diligis, vt pro oculo dextro habeas, si scandalizat te, idest, si impedimento est tibi ad veram beatitudinem, eijce eum & proijce abs te. De sinistro autem scandalizante superfluum erat dicere quandoquidem nec dextro parcendum. Dextera autem manus accipitur vt dilectus adiutor in diuinis operibus. Sinistra autem in operibus, quæ huic vitæ, & corpori sunt necessaria. Et à fortiori illa præcidenda sunt. Ex quo innuitur, quod quidquid pertinet ad scandalum nostrum, siue sit in cognitione, quæ significatur per oculum, siue in operatione, quæ significatur per manum etiam quantumcunque illa diligantur, quod significat pars dextra, abijciendum illud est.

Quartò potest exponi de cura, quam homo habere debet de bono aliorum, scilicet. Si quis habet amicos, vel famulos, qui sint ei vtiles dirigendo negotia eius, scilicet, prospiciendo illa, quod ad oculum pertinet, vel procurando ea, quod pertinet ad manum. Et si isti aliquid turpiter fecerint, proijciendi sunt à nobis: quia scandalizant nos. Non quidem in hoc, quod mouent nos ad peccandum: quia illud coincideret cum prima expositione, sed inquantum nos de eorum gestis rationem reddere debemus, cum illos prohibere possimus à malo. Hos autem debemus abscindere a nostra conuersatione, vel familia abijciendo, vt iam si peccauerint, non peccent quasi nobis permittentibus. Et sic non teneamur reddere rationem de eis. Sic exponit Chrysostomus super Matthæum, dicens.

Vel aliter vult Christus, vt non solum de periculo nostri peccati curemus, sed etiam, ne ad nos pertinētes turpe aliquid agant. Vtputa si habes aliquem amicum, qui res tuas benè aspicit quasi proprius oculus, aut qui procuret res tuas quasi propria manus, si eum cognoueris aliquid turpiter agere, proijce eum longè abs te, quia scandalizat te: quia non solum pro nostro peccato, sed etiam proximorum, quos prohibere possumus, dabimus rationem.

Quinto potest exponi de peccatis, quæ homini proueniunt ab extrinseco. Supra enim cum dicebatur. Non mœchaberis, & qui viderit mulierem ad concupiscendum eā, & cetera iubebatur, quod homo caueret à peccati, quę per seipsum ei conueniunt, id est, à seipso fiunt, nullo alio prę̨stante causam. Iubet hic Christus etiam fugere peccata, quę homini accidunt propter alterum, scilicet, altero mouente, vel occasionem dante. Et est hoc scandalizare, idest, ad ruendum in peccatum dare occasionem. Et vocantur ista peccata aliena: quia propter alium in illa incidimus. Sic Dauid petebat liberari à peccatis alienis, dicens: Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce seruo tuo. Psal. 18. Non intellexit de peccatis, quæ sunt omnino aliena: quia illa nullo modo ad nos pertinent, sed dixit aliena, quę ad nos ipsos pertinent. Et tamen alieni dederunt nobis occasionem ad illa. Et cauere talia adhuc est maioris gradus, quam cauere illa, quę à nobis ipsis, nullo dante occasionem, proueniunt. exponit Hilarius, dicens: Fit ergo innocentię gradus excelsior. Carere enim non solum proprijs vitijs, sed etiam extrinsecus incidentibus admonemur.

Sexto potest exponi de parte sensitiua, & rationali. In parte enim sensitiua est oculus, & manus, idest, appetitus, & cognitio, & in parte rationali eadem sunt. Et tamen cognitio, & appetitus partis rationalis vocantur oculus dexter, & manus dextra: quia rectitudinem facit ratio in rebus.

Appetitus autem, & cognitio sensitiua, vel corporalis per oculum sinistrum manum sinistram designat: quia pars sensitiua sinistra est, eo, quod aduersatur rationi.

Scriptura tamen iubet dextrum oculum, & dextram manum abscindi, & non sinistrum oculum, & manum: quia quando quis peccat non debet aduertere, quod aufferat sibi concupiscentiam sensitiuam, vel carnalem, & apprehensionem phantasiæ, per quam iudicat bonum

F esse, quod delectabile est: quia ista non potest auferre, cum sint naturalia, sed debet amputare iudicium, & appetitum partis rationalis, scilicet, vt non consentiat desiderijs carnis. Et hoc est amputare oculum dextrum, manum dextram: quia ista possunt amputari, cum iudicium partis rationalis, & appetitus eius possint variari ad voluntatem nostram, sed non appetitus partis sensitiuæ. Et dicuntur scādalizari per ista, idest, peccare: quia per hoc, quod quis concupiscit delectabilia solo appetitu sensitiuo inclinante ad hoc, nondum peccat, si ratio adhuc non assensit. Sic exponit Chrysostom. dicens: Oculus enim iste carnalis, speculum est interioris oculi.

Habet .n. & corpus suū sēsum qui est oculus sinister, & appetitum, qui est manus sinistra. Partes autem
G animę dextræ vocantur, quoniam anima in libero arbitrio creata est, & sub lege iustitiæ, vt recta videat, & agat.

Partes autem corporis, quod non habet liberum arbitrium, & est sub lege peccati, sinistræ dicuntur. Non autem carnis sensum, vel appetitum prę̨cidere iubet. Carnis enim desideria retinere possumus, vt non faciamus, quod desiderat caro. Prę̨scindere autem non possumus, vt non desideret. Quando autem ex proposito volumus malum, & cogitamus, tunc dexter oculus, & dextera voluntas nos scandalizant, & ideo prę̨scindere iubet. Possunt enim præscindi propter arbitrij libertatem.

Septimò potest exponi, quod per hoc vetentur bona opera ex genere suo, & etiam, quæ ex charitate proce-
H dunt, quādo ex illis est in nobis occasio peccandi. Et quia aliqua opera bona pertinent ad cognitionem, sicut docere, admonere, prædicare, confessiones audire, & alia pertinent ad operationem, sicut eleemosynam dare, vel aliquas administrationes exercere, quorum primum per oculum, secundum per manum significatur. Si ex his sequatur nobis occasio peccandi vtraque relinquenda sunt, etiam si bona sint, & ex charitate fiant: quia potius debet se quisque respicere, quàm alios. Ideo Apostolos admonebat, quod si quis incideret in tentationem, alij, qui essent spirituales adiuuarent eum, cauentes tamen, ne ipsi volentes consolari tentatum pariter tententur. Ad Gala. 6: Fratres, & si præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis huiusmodi instruite in spiritu lenitatis cōsiderans te ip-
I sum, ne & tu tenteris. Sic exponit Chrysost. dicens. Vel aliter omne bonum, quod nos, vel alios scandalizat generaliter præscindere debemus, sicut si visito aliquam mulierem causa religionis, bonus respectus est oculus dexter.

Sed si assiduè visitās decidi in laqueum desiderij eius, vel etiam quidam videntes scandalizantur, dexter oculus scandalizat, quod bonum est scādalizat, oculus enim dexter est bonus respectus, idest, intentio, manus dextra est bona voluntas. Vel applicabitur ad cogitationem, & operationem, vt potè si conuersando cum fœmina ad docendum eam in spiritualibus, vel audiendum confessionem eius quis scandalizatur: dicitur oculus eius dexter scandalizare eum.

Si autem conuersando cum ea dandum sibi eleemo-
K synam vel propter alias ministrationes temporales scandalizatur: dicitur manus eius dextera scandalizare. Et vtroque modo cessare debet à conuersatione.

Octauò potest exponi de vita actiua, & contemplatiua: quia contemplatiua pertinet ad cognitionem, & significatur per oculum, actiua pertinet ad operationem, & significatur per manum: Et si aliqua earum homo scandalizatur cessare debet aliqualiter ab illa, & alteri vacare, vel utráque miscere, sic dicit Glosa. Oculus dexter est vita contemplatiua, quæ scandalizat in desidiam mittendo, vel arrogantiam, vel dum ex infirmitate contemplatiua ad purum frui non valemus: Dextra autem manus est bona operatio, vel vita actiua, quæ scandalizat dum pro seculi frequentia, & occupationis tedio illaqueat.

Si quis ergo non potest frui contemplatiua, non torpeat ocio ab actiua, vel nedum occupatur actibus, arescat ab interna dulcedine.

In his omnibus facile est applicare ceteras partes literæ: quia quidquid sit istud, quod eruendum est, siue amicus, siue propinquus, siue consiliator, siue operario sensuum, siue bonum ex genere debemus illud præscindere tanquam quandam partem corporis nostri, eo quod reputamus illud esse partem bonorum nostrorum. Quia melius est, quod homo cum paucis operibus bonis saluetur, quam quod volens multa agere propter aliquod eorum scandalizatus peccet, & pereat, & sic omnia bona amittat. Sic dicit Chrysostomus super Matth. Quoniam enim alter alterius membra sumus, melius est, vt sine vno membro tali saluemur, quam vt volentes tales habere etiam ipsi pereamus cum eis. Vel melius est, vt sine vno respectu, aut vno bono opere saluemur, quam dum omnia bona opera facere volumus, cum omnibus pereamus. De scandalo autem, & alijs ad ipsum dicetur infra 18. vbi est ista materia.

An licitum sit prætextu istius literæ, quod quis eruat sibi oculum, vel manum præscindat.

Quæst. CCL.

QVæritur, cum dicatur hic, quod eruat homo oculū, an licitum sit oculum eruere, vel aliquod membrū præscindere.

Aliqui dicunt, quod licitum est hoc facere propter bonum desiderium, vtpote, vt homo saluetur, vt si aliquis ad concupiscentiam carnis tollendam, vel mitigandam, aut occasionem euitandam abscindat sibi aliquam corporis partem, vt scilicet, genitalia. Nam tales laudantur. Sicut dicitur infra decimonono. Sūt eunuchi, qui castrauerunt seipsos propter regnum cælorum: ergo licitū est hoc fieri, quia quidquid proficit homini ad vitam æternam bonum est.

Item patet, quia corpus naturaliter ordinatur ad animam, & ideo debet exponi pro salute animæ sicut in corpore quælibet pars corporis pro toto corpore exponitur, si oportet ne totum corpus pereat. Sicut quando abscinditur aliquod membrum putridum, ne omnia inficiantur, ita etiā membrum minus nobile exponitur pro magis nobili, vt manus, vel brachium pro capite vt excipiat ictum gladij, vel lapidis, qui capiti videtur incumbere. Et tamen anima perit per concupiscentias aliquorū membrorum: ergo licet illa amputari, vt anima non pereat. Sic propter medicinam licet alicui abscindere virilia, vel alias partes corporis, & non imponitur pœna 55. dist. capitulo. Si quis a medicis, & capitulo. Si quis in infirmitate. Et extra de corpor. vitia. cap. Ex partem presbyteri.

Item patet, quia si aliquis ex deuotione abscindat sibi genitalia, vt Deo obsequium præstet, non punitur de iure, sed permittitur ministrare in officio sacerdotali. Extra de corpor. vitia. cap. Significauit. Et tamen qui alias sibi abscindunt aliqua membra, non permittuntur ordinari, & si fuerint ordinati, non permittuntur ministrare 55. distinct. cap. si quis abscindit, & cap. qui partem, & capitulo si quis per ægritudinem: ergo videtur, quod non peccauit, qui per deuotionem sibi ista abscindit.

Dicendum, quod non licet alicui homini abscindere sibiipsi genitalia, vt vitet peccatum fornicationis, nec eruere oculos, vt non peccet videndo: quia tales puniuntur, scilicet: quia non permittuntur ordinari in sacris, nec ministrare si fuerint iam ordinati, sicut illi, qui sine vlla causa sibi membra abscindunt. 55. distinctione cap. Hi, qui, scilicet. Hi, qui se carnali vitio repugnare nescientes abscindunt, ad clerum peruenire non possunt. Si autem iam promoti sunt, debent deponi, & eadem distinct. cap. Si quis per ægritudinem, scilicet. Si quis sanus exstimat posse se carnales concupiscentias amputare, & ideo se castrauerit, non eum admitti decernimus ad aliquod clericatus officium. Quod si iam ante fuerit

A promotus ad clerum à suo ministerio deponatur. Isti enim peccant multipliciter.

Primo, quia stulte mouentur punientes innocētem. Omnes enim sensus, & membra corporis nostri innocentes sunt, nec est iniquitas, nisi in intellectu, & voluntate: quia per actus sensuum, si ratio, & voluntas non concurrant, peccatum nullum est. Punire ergo innocentes partes corporis nostri pro iniquitate volūtatis nostræ peccatum est, & omnimoda fatuitas.

Secundo, quia per hoc nihil proficimus. Nam concupiscentiæ, quæ mouent nos ad peccandum, non sunt in istis membris, sicut libido non est in genitalibus, sed intra nos est in anima: & originem habet ab ipsa seminis abundantia, quæ non est in genitalibus, sed intra corpus in vasis seminarijs. Sic enim dicit Chrysostom. super

B Matth. Maledictioni enim est obnoxius, qui membrum abscindit. Etenim quæ homicidarum sunt talis præsumit. Postea subdit: Non concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontem. Sperma enim in nobis est, & præcipuè à proposito incontinendi etiam vitæ negligentis. Nec ita abscisio membrī comprimit tentationes, vt cogitationis frenum.

Tertio, quia etiam si concupiscentiæ essent in membris non sunt membra, quæ peccant, sed homo peccat. Ideo seipsum homo punire debet ieiunijs, & vitæ asperitate, & non membra sua illa abscindendo.

Quarto, quia iniuriam facit magnam Deo, qui sibi membrorum abscindit: quia aufert naturalem pulchritudinem, quæ ex Dei ordinatione, & dono competit humanæ naturæ. Nam innuit Deum non rectè ordinasse

C ille, qui putat aliquid esse tollendum de eis, quæ Deus humanæ speciei ad perfectionem tradidit. Sic dicitur: 55. distinctione cap. Si quis per ægritudinem, scilicet. Si quis sanus non per disciplinam religionis, & abstinentiæ, sed per abscisionem à Deo plasmati corporis existimat posse carnales concupiscentias amputari, &c. Quasi dicat malè agit, quia iniuriam facit corpori plasmato à Deo, vel potius Deo plasmatori corporis, & magis. 55. distinct. c. Si quis absciderit.

Quinto peccat: quia facit iniustum politiæ, cuius pars est, quia seipsum inutilem reddit. Sicut enim dicitur. 5. Ethicor. circa finem, quod occidens seipsum non facit sibimet iniustum, quia volens patitur, sed ciuitati. Et probat ibi Aristot. scilicet, quia inhonorationes fiunt seipsum corrumpenti; idest, se occidenti. Et hoc iniustū

D est: quia iste priuat ciuitatem quadam parte sua, ita peccabit, si abscindat sibi aliquod membrum: quia per hoc reddit quandam partem ciuitatis inutilem.

Sexto, peccat contra humanam speciem tollēdo eius pulchritudinem: quia per hoc innuit melius esse abscissum esse, quam integrum. Et tamen in membrorum integritate consistit perfectio speciei humanæ.

Septimò peccat, quia iste est homicida sui ipsius. Quia enim seipsum occidit, peccat, & tamen qui abscindit sibi aliquod membrum, facit opus homicidæ, vt ait Chrysostomus super Matthæum: immo vocatur homicida. 55. distinct. cap. Si quis absciderit, scilicet, si quis absciderit semetipsum, idest, si amputauerit sibi virilia non fiat clericus, quia sui homicida est, & Dei conditioni inimicus.

E Octauò, quia iste exercet tyrannidem, & præsumitur, quod in alios magis tyrannidem exerceret, quia in seipsum ausus est deseruire. ff. de redibi. ac. l. cum autem. §. accipitur. Et tamen illi, qui in alios tyrannidem exercent, peccāt, & nō promouentur ad clerum.

Nonò; quia iste præiudicat Domino, cuius seruus est. Nam nemo est Dominus membrorum suorum, ff. ad legem Aquiliam. l. liber homo. Rem ergo alienam inuadit, quando membrum aliquod sibiipsi amputat. Et ista iniuria fit Deo, cuius seruus est. Quilibet homo, & ad eius voluntatem, & seruitium viuit, ad Roman. decimoquarto. Tu quis es, qui iudicas alienum seruū? suo Domino stat, aut cadit. Stabit autem: potens est. n. Deus statuere illum, idest, Deus, qui est Dominus eius, potest illum statuere, idest, facere stare; vel cadere permitte-

re, sicut voluerit. Si igitur non licet alicui iudicare alienum: quia seruus Dei est, a fortiori non licebit abscindere membrum: quia grauius præiudicium est. Et tamen ipsemet est etiam seruus Dei: ergo nulli licet sibiipsi amputare membrum aliquod.

Decimò, quia specialiter præiudicamus spiritui sancto, quia membra nostra sunt templum eius, quæ ipsemet vult custodiri in sanctificatione. Si ergo nos abscindimus membra, destruimus templum eius, & subtrahimus nos per hoc ab eius dominio cum de rebus eius disponamus, ac si essent res nostræ. Nam ipsius etiam sumus, & non nostri. 1. Corin. 6. ca. scilicet An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis à Deo, & non estis vestri. Empti enim estis pretio magno, idest, quia Christus emit vos pretio magno, iam non estis vestri, sed illius: ideo non potestis disponere aliquid de vobis ipsis, sicut si non essetis liberi. Peccat ergo valde, qui sibi abscindit aliquod membrum propter deuotionem. Secus autem si propter necessitatem, vt pote, quia timebat, quòd cetera membra perirent, vt si aliquod membrum erat putridum, ne alias corrumpatur, potest sibi illud abscindere, si chirurgus est, vel permittere Medici, quod abscindatur 55. distin. capite.

Si quis a Medicis, & cap. Si quis per ægritudinem, vel timeat, quod eueniat aliqua ægritudo pessima, nisi aliqua pars abscindatur, sicut ille, qui timens morbum lepræ sibi futurum, vt illum euaderet de consilio medicorum genitalia sibi abscindi permisit, extra de corpo. vitia capitulo. Ex parte. m. presbyteri.

Considerandum circa hoc: quia illi, qui se absciderũt, vel abscissa membra habent, vt communiter, prohibentur accedere ad sacros ordines, vel si iam promoti sunt, prohibentur ministrare in eis. Distinguendum tamen, quia habentes membra abscissa, aut sponte se absciderũt, aut casu abscissi sunt. Si sponte, aut nulla causa iusta interuenit, aut interuenit aliqua. Si nulla interuenit prohibentur ascendere ad sacros ordines. Et deponuntur si iam sint promoti. Et hoc verum est, quia isti incidunt in irregularitatem.

Et hoc siue membrum magnum sibi amputent, siue paruum, siue sit occultum membrum, siue apparens. 55. dist. cap. Qui partem scilicet. Qui partem cuiuslibet digiti sibi volens abscindit hunc ad clerum canones non admittant, & cap. Si quis a medicis; scilicet si quis sanus se absciderit, & hunc in clero constitutum abstineri conueniet, idest, remoueri, & deinceps nullum debere talium promoueri.

Hoc autem claret de his, qui hanc rem affectant, audenique semetipsos abscindere. Prædicta intelliguntur nulla causa existente iusta, aut iniusta, sed solum voluntate, vel audacia quadam. Et sic dicitur in allegato. cap. Si quis a medicis, quod hoc est de illis, qui rem hanc affectant, & audent semetipsos abscindere. Si autem ex aliqua causa factum sit, aut est iusta, aut iniusta. Si iusta, non peccant, qui se abscindunt, nec prohibentur ascendere ad sacros ordines, nec ministrare in ordine iam suscepto. Sicut qui volens vitare lepram fecit sibi amputari virilia. Extra de corpo. vitia. cap. ex parte. m. præsbyteri, & 55. distinct. cap. Si quis a medicis, & ca. si quis per ægritudinem.

Sic etiam ille, qui positus in alia ægritudine quacunq; aliquod membrum permisit sibi abscindi propter sanitatem. Quod verum est de quocunque, nisi forte ex tali abscisione deformitas magna sequatur: quia tunc etiam si bona intentione actum est, non licebit absciso ministrare in sacris, nec ascendere ad ordines, quos non habet, artic. 55. distinct. cap. Lator. & cap. Si euangelica. & extra de cor. vitia. ca. Exposuisti. Si autem a casu factum est, idest, non volente eo, qui passus est, siue per violentiam, siue pure casu acciderit, non differt, quia non imputatur ipsi abscissio quantum ad peccatum, cum potius sit pœna. Et tamen quantum ad irregularitatem, ita quod prohibeatur promoueri ad sacros ordines, & ministrare in iam susceptis aliquando imputatur, quia irregularitas **F** sæpe sine culpa accidit, & ad hoc distinguendum est, quod aut ista membra sunt magna, aut parua. Dicuntur membra magna dupliciter, scilicet, quantitate, & dignitate, quantitate, vt brachium, vel crus, dignitate, vt oculus, & quocunque modo sint magna, prohibetur abscissus ministrare, & promoueri: quia ista non possunt esse sine deformitate, & defectu quantum ad operationes aliquas, tamen etiam si sit sola deformitas impeditur 55. distinct. c. Si euangelica: quia ibi oculus fuerat cuidam violẽter erutus, & non permissus fuerit ascendere ad sacerdotium. Si autem sint membra parua, vel partes membrorum, aut sequitur deformitas, aut non. Si non sequitur deformitas, potest abscissus ascendere ad ordines, & ministrare in susceptis. 55. distinct. cap. Lator. Et extra de cor. viti. cap. Thomas monachus. Hoc verum est, nisi culpa sua **G** acciderit ei abscissio illa: quia tunc non debet promoueri, nec tolerari in ordine suscepto, Potest tamen dispensari cum eo ex misericordia, extra de cor. vitia. c. de presbytero. De illis autem, qui ex causa iniusta sibi membra absciderunt, vt si genitalia propter concupiscentiam carnis, vel oculos propter eadem, vel alia concupiscibilia, ne illa concupiscant: dicendum, quòd non permittuntur ascendere ad sacros ordines, nec ministrare in susceptis. 55. distinct. cap. si quis per ægritudinem, & 33. distinct. c. maritum. Vocatur ista causa iniusta, quia concupiscentia carnis non potest tolli per abscissionem genitalium, sed per abstinentiam, & disciplinam, & sanctam conuersationem. eo. cap. si quis ægritudinem. Non enim castitas ferro quærenda est, sed sanctitate vitæ, vt Hieronym. ait 33. q. 5. cap. Tunc saluabitur. Non est ergo iusta causa ab**H**scidendi membra: quia per illorum abscissionem non tollitur incontinentia, & concupiscentia, sed molestior fit, vt dicit Chrysostomus super Matthæum. De his extra de cor. vitia. cap. Thomas in Glo.

Sed obijcietur, quia dicitur 33. distin. cap. Maritum, quod qui semetipsum abscindit truncans membrum aliquod indignatione aliqua, aut iusto, vel iniusto timore, non debet ordinari in clericum.

Dicendum, quòd vocatur iniustus timor, quando quis ex furore, aut commotione nimia sibi amputauit membrum, vt dicitur ibi in Glo. Dicitur iustus timor, quando propter aliquam rem bonam facta est abscissio, & tamẽ non discrete, nec proderat abscissio ad illum finem. Vt si quis superatus sæpe a concupiscentia carnis, timẽs, quòd semper superaretur, & per hoc Deum offenderet, absci**I**dit sibi genitalia quasi per hoc auferretur timor. Ista intentio bona fuit, & tamen finis intentus non sequitur ex hac re. Et sic vocatur iusta causa: quia est iusta intentio, scilicet, abstinendi a fornicatione. Et ista etiam vocatur iniusta causa, quia non est conueniens medium perueniendi ad finem iustum. Si autem esset iusta causa simpliciter, non prohiberetur promoueri ad sacros ordines, nec ministrare in susceptis se abscindens. Sicut qui propter timorem lepræ abscidit sibi genitalia, vel abscindi permisit. extra de cor. vitia. c. ex parte.

Sed obijcietur adhuc, quia Origenes se fecit eunuchum, vt liberius posset prædicare in occulto tempore persecutionis Ecclesiæ, scilicet, vt securè posset esse cum feminis exhibens eunuchus, & tamen postea apud Cæsarem factus est Sacerdos.

K Item sanctus Marcus amputauit sibi pollicem, vt sacerdotio indignus haberetur. Et tamen postea fuit sacerdos, & Patriarcha Alexandrinus vt ait Hieronym. in prologo super Marcum; & patet in Eccles. historia. Dicendum, quod licet regulare sit, quod tales sponte abscissi non ascendant ad sacros ordines, tamen interdum dispensatur: quia dispensari potest, & subsunt aliquæ causæ ad dispensandum. Nec tamen ad consequentiam talia trahenda sunt. Quia ea, quæ propter temporis necessitatem, vel alias causas specialiter facta sunt, non debent ab alijs trahi in exemplum. Sic dicit Glo. 55. di. c. si quis absciderit. De beato Marco dicendum, quod factum est Dei electione, quam ipse non potuit perturbare per abscissionem pollicis, vt dicit Hieronymus in prologo super Marcum, quod prædestinatio Dei consentiens fidei

magis

magis valuit ad hoc, quod promoueretur, quàm detruncatio membri ad hoc, quod impediretur.

Ad primum dicendũ, q Christus non laudat illos, qui se castrant corporaliter propter regnũ cælorũ, sed illos, qui se castrãt cõcupiscentias suas abscindendo per continentiã carnis, vel illas mitigãdo, quia isti vidẽtur sibi abscidisse genitalia, cũ iã illis organis ad Venerea nunquã vtantur. Sic dicit Chrysostomus super Matthæũ, s. Sunt eunuchi, qui seipsos castrauerũt, non mẽbrorũ abscissione, sed malarum cogitationũ increpatione. Maledictioni .n. obnoxius est, qui sibi mẽbrũ abscindit. Sic et dicit Hieronym. & hr̃ 33. q. 5. c. Tunc saluabitur. Et recte cõuenit: quia dr̃. Qui castrauerunt seipsos. In quo innuit, quod nõ est castratio corporalis: quia tunc poterat fieri ab alijs et pp regnũ cælorũ, ipsis hoc iubentibus, & tñ castratio, quę ibi laudatur, est, quã facit quis sibiipsi, & hoc est domãdo concupiscẽtias, quod nullus alteri præstare põt, quia nemo dominatur concupiscentijs alterius, sed quilibet suis.

Ad secundũ dicendũ, q corpus naturaliter est pp animã, & ideo vbi non põt salus aiæ saluari, nisi absciso aliquo membro, debet quilibet permittere se abscindi, & et occidi. s. qñ oporteret negare fidẽ Christi, vel perdere membrum. Nũquam tñ est necessariũ ad salutẽ aiæ, quod aliquis sibiipsi membrũ abscindat, cũ possit conseruari salus aię cũ salute corporis, & ideo in nullo casu licet alicui abscindere sibi aliquod mẽbrum pp salutẽ aiæ, sicut nec licet vnquã homini seipsum occidere pp aię salutẽ, vt ostẽsum est supra q. 112. licet tñ homini abscindere sibi mẽbrũ propter corporis salutẽ, vt supra dictũ est. Et cũ dr̃, quod per concupiscentias aia perit, dicendũ, quod si necesse esset perire hoiem per cõcupiscentiã, nisi mẽbra abscinderentur, & illis abscissis, tolleretur concupiscentia, conueniens esset, & necessariũ mẽbra abscindi, & tñ etiã manentibus mẽbris integris, possumus resistere concupiscentijs. Etiã quod maius est, abscissis mẽbris, non tollitur praua cõcupiscentia, immo fit molestior, vt ait Chrysost. super Matth. Quia cõcupiscẽtia alios fontes habet, sperma .n. in nobis est, i. intra corpus in vasis seminarijs. Ideo abscissis mẽbris, cũ maneat generatio spermatis, manet concupiscentia. & est molestior, quia iã nullus modus est mitigandi eã per actũ licitum, quod fieret per actũ coniugalẽ, si membra existerent, & sic est de illis, quibus abscinduntur testiculi, relicto alio organo, quia in eis est concupiscentia dura, eo quod nõ possunt cõsummare actũ Venereũ, quẽ possunt inchoare. Et isti sunt spadones, quorũ cõcupiscentia magna est, Eccl. 20. c. Concupiscentia spadonis deuirginauit iuuenculã. Modus aũt ad superãdum cõcupiscentias, est abstinẽtia à cibis, & colloquijs impudicis, & ab aspectu eorũ, quæ non licet cõcupiscere, sed cõuersari in rebus sanctis 45. dist. c. Siquis per egritudinem.

Ad tertium dicendũ, q c. Illud significauit, non tenet de rigore iuris, sed ex benignitate, & misericordia per dispensationẽ. Quia dicit litera: mandamus, si iã dictũ presbyterũ alias dignũ inueneris, ei sacerdotale officiũ absq; altaris ministerio auctoritate nostra fretus, & tua, prout videris expedire, concedas. Si tñ de iure illud nõ esset peccatũ, non cõpeteret ei, quod Epũs auctoritate Papæ permitteret Sacerdoti illi ministrationẽ in sacerdotali officio, quia iã sibi cõpetebat ex ordine suo, & nõ indigebat tũ alicuius licentia, nec auctoritate. Et tñ sine auctoritate Papę, & Epi, & licentia de nouo cõcessa nunc non põt ministrare; ergo ministrat per dispensationẽ, sic dicit Glos. ibi, s. Dispensatio est, quia deponi decet, eo quod iniusto errore superatus se ipsum absciderit 55. d. c. Siquis semetipsum, & c. Qui partẽ, & 33. di. c. Illiteratũ. Itẽ patet magis, quia dr̃ ibi: mãdamus, qd ei sacerdotale officiũ absque altaris ministerio cõcedas. Est aũt præcipuus actus Sacerdotalis ministeriũ altaris, quo iste priuatur hic. Et tñ si nõ peccasset nõ priuaretur. Ergo peccauit, & merebatur depositionẽ. Dr̃ aũt sacerdotale officiũ, vt baptizare, dare pœnitentias, & gñaliter cuiuslibet Sacramẽti ministratio ad Sacerdotẽ pertinet qñ solẽniter fit, vt dicit ibi Glos. Et de consecratione dist. 4. c. Constat. Est ergo peccatum se abscindere, etiamsi propter cultum Dei hoc quis fecerit.

Quę gehenna sit ista, de qua hic dicitur. *Quæst.* CCLI.

Quæritur, quæ gehenna sit ista, de qua dr̃ hic. Dicendum, quod gehenna nomen loci est, vbi cõburebantur corpora mortuorũ, & dr̃ à gehennon, quæ erat vallis filiorũ Ennon iuxta Ierusalẽ, vt Rabanus. Et ob hoc vocatur Gehẽna ignis, sicut dr̃ sup. Qui dixerit, fatue, reus est gehennæ ignis. Accipitur tñ aliqñ gehenna pro inferno, eo quod ibi est ignis æternus. Et quia dãnati debẽt ire in ignẽ æternum, infra 25. Vocatur gehenna locus ille, in quo dãnati in æternũ cruciabuntur, sic accipitur inf. 10. s. Nolite timere eos, qui occidunt corpus: aiam vero non possunt occidere, sed potius eum timete, qui põt aiam, & corpus perdere in gehennã. Ibi tñ non põt accipi gehenna pro aliquo igne temporali, quia nullus talis est, in quo aia, & corpus cruciẽtur. Quia in quolibet tali possint principes tẽporales hoiem cruciare. Sed necesse est, quod gehẽna sit aliquis locus, in quo nullus possit hoiem cruciare, nisi Deus. Et iste locus est infernus. Et ideo generaliter qñcũque nos loquimur de gehẽna intelligimus infernũ, & tñ in sacra scriptura aliqñ accipitur gehenna pro igne tẽporali, in quo sentẽtia reorũ traditur executioni, sic accipitur supra, cum dr̃. Qui dicit, fatue, reus est gehennæ ignis. Et non põt intelligi de inferno, sed de pœna tẽporali: quia non accipitur, nisi pro executione sententiæ capitalis cuiuscumque iudicis, vt supra ostensum est.

Dictum est autem. Quicumque dimiserit vxorẽ suam, det ei libellum repudij. Ego aũt dico vobis: quia omnis, qui dimiserit vxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari. Et qui dimissam duxerit, adulterat.

Dictum est aũt.] Hic ponit Christus intellectũ cuiusdã permissionis, q erat in lege Moysis, s. de libellũ repudij, quẽ Iudæi putabant esse simpliciter bonũ, Christus aũt ostendit, quod non erat bonus, sed solũ erat eis concessus propter duritiẽ cordis eorũ, inf. 19. Et dr̃. [Dictum est autẽ.] Scilicet dictũ est antiquis. Debet .n. illud sub intelligi, sicut in alijs ponitur: q a et illud præceptum datum fuit antiquis. Nam mandatum est simul cũ alia lege Moysis tota Deut. 24. c. Et antiqui fuerunt illi, qui susceperunt eã, s. patres huius populi. [Quicũque dimiserit vxorẽ suã.] Id est, qui voluerit eã dimittere. Nemini .n. iubebatur, sed permittebatur volẽtibus. [Det illi libellũ repudij.] Iste libellus erat quędã parua charta, per quã ostendebatur, qd vir abijciebat vxorẽ à se, & per hoc licebat ei alteri viro nubere, & nõ iudicaretur adultera, & et si fornicaretur nõ esset adultera, quia erat iã quasi vidua. Si aũt sine libello mulier recederet, et si vir eã dimisisset, poterat eã accusare, & ipsa non haberet defensionẽ, quia constabat eã fuisse vxorem illius, & non constabat fuisse ab eo dimissam. Et dr̃, libellus, i. paruus liber, q a erat parua charta. Et dr̃, repudij, quia vxor repellebatur à viro. [Ego aũt dico vobis.] Scilicet, iã non licet vobis hoc obseruare, sed id, quod ego nunc dico vobis. [Quia ois, qui dimiserit vxorẽ suam excepta causa fornicationis] Istam solã causam Christus reliquit, qua vir possit vxorẽ dimittere. s. propter fornicationem. Ex quo apparet, q Iudæi pro quacũque causa, immo sine causa solũ, quod displicerent eis vxores dimittebant eas. Quod est contra aliquos, qui dicunt, quod Iudæi pro sola fornicatione vxores repudiabant. Quia si hoc fuisset, frustra esset, quod Christus istã causã expressisset. Et accipitur hic fornicatio pro adulterio. Est .n. fornicatio propriè dicta abusus cõcubinarũ meretricũ, & viduarũ. Accipitur tñ interdum generaliter, vt cõprehendit omnẽ coitum viri ad fœminã 36. q. 1. c. Lex illa, §. Cũ ergo. Et ita accipitur hic. Et cum dr̃, quod propter fornicationem põt dimitti vxor, debet intelligi quantũ ad thorum, & mutuã cohabitationẽ, non tñ quantum ad vinculum. Quia matrimonium, quod semel verũ fuit, semper manet: nec licet alicui coniugũ transire ad alia vota. Quod tamẽ fieret si matrimoniũ omnino solueretur, sicut quãdo matrimonium cõtractũ fuit inter personas impeditas contrahere, s. inter affines, vel consanguineos, & similes, dissoluitur matrimoniũ, & quilibet contrahentium põt transire ad alia vota. Et tñ qui vxorẽ dimittit non licet accipere aliã. Nam si repulerit vir vxorẽ, aut illa recesserit à viro: oportet, quod reconcilietur viro, vel quod maneat innupta, & cõsequenter vir sine aliqua vxore. 1. Cor. 7. Illud autem differt inter libellum repudij veteris testamenti, & dimissionẽ vxoris in nouo, quia in veteri mulier repudiata accipiebat alium virũ, & vir aliã vxorẽ. Deut. c. 24. In nouo autem nõ accipit vxor dimissa alium virũ.

Et

Et in nouo testamento non dicitur dari libellus repudij ēt pro fornicatione, sed dr̄ fieri diuortiū, i. separatio quantum ad thorū, & cohabitationē, eo quod dari libellum, dicit matrimoniū dissolui simpliciter: diuortiū aūt non dicit matrimonij dissolutionem, sed coniugatorū separationem. [Facit eā mœchari.] Id est, dat ei occasionē mœchandi. Nam licet vxor dimittatur à viro præter causam fornicationis, nō sequitur, quod illa mœchatur: quia pōt continere, sed dr̄ vir facere eā mœchari, quia quantū in se est, dat ei occasionem fornicandi, cū dimittat eā, & fornicatio illius īputabitur viro, qa eā iniustè abijcit. Vel pōt intelligi, quando mulier abijcitur, & accipit alium virum: quia tunc ipsa fornicatur: quia ille, cui coniungitur non est vir eius, cū alium habeat, & ille fecit eam mœchari, qa iniustè eā abijcit, & dat ei occasionē ad hoc. Et iste sensus cōcordat literę, quia dr̄ immediatè. [Et qui dimissam duxerit adulterat.] Id est, si vxor dimissa ab alio viro accipiatur, ille, qui accipit eā, adulter est, quia accipit vxorem nō suā. De libello repudij multa dubia sunt, de quibus dicetur inf. 19. vbi Christus repetiuit istam materiā.

Iterum audistis, quia dictum est antiquis: non periurabis: reddes aūt Domino iuramenta tua. Ego aūt dico vobis: nō iurare oīno, neque per cælum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellū est pedum eius, neque per Hierosolymā, quia ciuitas est magni Regis, neque per caput tuum iuraueris, quia non potes vnum capillum album facere, aut nigrum. Sit autem sermo vester, est, est, non, non: quod autem his abundantius est, à malo est.

Iterum audistis.] Hic dat Christus intellectū cuiusdam præcepti primæ tabulæ, s. de iuramento, & periurio: quia Iudæi errabant circa iuramentū tam in iurando, quā in obseruando, & maximè, quia putabant iurare secundū se bonū esse. Christus aūt voluit tollere istū errorem, ostendens, quod non sufficiebat hoiem iurare, & exequi, quod iurabat in noīe Dn̄i, ad hoc, quod esset liber à peccato: quia manebat occasio errandi magna in iuramēto, siquis illud frequentaret. Christus igitur illius frequētationē vetuit hic: ne per frequentationē veniatur in periurium, & dicitur. Iterū audistis, qa dictū est antiqs.] Ista dictio iterū, cōtinuata est, quasi dicat. Etiā audistis istud, quod dictū est antiquis de iuramento, s. Iudæis, qui in deserto legē susceperūt, qui sunt antiqui respectu totius populi Iudæorū. [Non periurabis, reddes aūt Dn̄o iuramēta tua.] Istud est, ad quod Iudæi se putabant teneri. s. quod nō essent periuri. Est. n. periurium oppositū iuramento bono, s. quando mendaciū iuramento firmatur. Et est iuramentum duplex, s. assertoriū, & promissorium. In promissorio promittitur ad faciendū, vel non faciendū, & iuramento firmatur promissio. In assertorio asseritur aliquid esse, vel futurū esse, & vallatur iuramēto ista assertio. In vtroque potest accidere periurium. In assertorio, vt siquis asseruerit pro vero, quod falsum est, quia tunc confirmādo illud iuramento efficitur periurium. In promissorio autē accidit periurium, siquis quod promisit non impleat, vel implere non intendebat. In assertorio periuriū est ex eo ipso, quod quis iurat, & nō expectatur ex futuro, eo quod veritas rei assertæ, vel falsitas, inest propositioni, qn̄ asseritur: ideo immediatè, vt quis iurat est periurus. Vel nūquā poterit esse ex illo iuramēto prætere a periurus, quia nisi fuerit propositio falsa, qn̄ asseritur, nūquā poterit esse falsa præterea. Et ideo in assertorio non spectatur euētus aliquis ad hoc, quod dicatur iuramentū esse bonū, vel esse periuriū. In promissorijs aūt depēdet ex futuro. s. vt impediatur, quod promittitur eo tpe, quo promittitur implendū. Et ideo in promissorijs requiritur reddere. In assertorijs aūt nihil, & sic scriptura loquitur hic de promissorijs, & dr̄ non periurabis, s. nolēdo implere, quod promisisti, sed potius reddes Dn̄o iuramenta tua, i. solues, qd̄ promisisti per iuramentū. Vel pōt intelligi hic vtrūque iuramentū. s. assertoriū, in quantū dr̄, non periurabis, i. nō iurabis falsum asserēdo, quod est effici periuriū. Reddes aūt Dn̄o iuramēta tua, quod ad promissoriū pertinet. Et per hoc, quod dr̄, Dn̄o, innuitur, quod iuramētū fieri debebat inuocato noīe Dn̄i. Per noīa. n. Idolorum iurare nō licebat: Exo. c. 23. s. per noīa externorū Deorū non iurabitis, nec audietur oīno ex ore vestro. Per nomē aūt Dn̄i iurandum erat, Deut. c. 6. Dn̄o Deo tuo seruies, & in noīe

De iuramento duplici.

F eius iurabis. Dicitur etiā, reddes Dn̄o, i. cōplebis ad honorem Dei id, quod ꝓmisisti per iuramētū. Nā in iuramentō promissorio promittitur aliqd, & inuocatur nomē Dn̄i in attestatione veritatis. Illud aūt, quod faciendū promittitur, pōt esse in fauorē Dei, sicut in votis iuratis, qn̄ quis vouet aliquid se facturū ad cultū Dei, & illud iuramento confirmat. Potest ēt esse in fauorem proximi, vt si aliquid ei dandum promittat. Vtroque mō dicimur reddere Deo iuramenta, cōplendo promissa. quia primo modo reddimus Dn̄o iuramenta, i. res iuratas, quas promiseramus, in cultu eius faciendo. Secundo modo reddimus ei veritatē iuramenti: quia cū in noīe eius iurauerimus, & introducatur nomen suum ad hoc, ꝙ ꝑꝑ reuerentiā eius non fallamus nos inuicē, sed confirmetur dicta nostra, si seruauerimus iuramētū, reddimus Deo quēdā honorē, s. quia

G ꝑꝑ nomen eius promissa seruamus. Et sic Deo iura reddimus. Et ideo Augu. dixit, ꝙ iurare est ius veritatis Deo reddere, i. tenetur quilibet veritatē dicere ꝑꝑ Deū. Maxime tū tenetur ei ad hoc, qn̄ inuocat nomē eius in testificationē, & tunc si compleat, qd̄ promittit, reddit Deo ius veritatis, id est, veritatem, ad quam tenetur ei. Et ob hoc putabant Iudæi, quod illa duo solum requirebantur in iuramento, scilicet, quod fieret in nomine Domini, & quòd completetur promissum, vel iuratum. Quibus existentibus adhuc erant duo errores.

Errores Iudaeorum de iuramento.

Primus, quia putabant actū iurandi esse de se bonū sicut orandi, vel ieiunandi, & ideo esse frequētandū. Quia ois actus, qui de se bonus est, quanto magis frequētatur, melius est. qa est ad maius meritū. Secūdus, qa putabant, qd̄ quidquid esset, quod iuraretur in noīe Dn̄i, siue bo-

H nū, siue malū, implendū erat. Patet Act. 23. vbi Iudæi qdā deuouerunt, & iurauerūt se nō comesturos panē quousque occiderent Paulū, & putabāt se teneri ad implendū hoc. Sic ēt Iephthe Galadites iurauit vouēdo immolare Dn̄o quidquid ei occurreret primū de domo sua, & occurit filia vnica, immolauitque eā putans se ad hoc teneri, Iudi. 11. c. Christus aūt tollit hoc, principaliter primū istorū, s. quod iurare non sit frequentādū tanq̄ bonū sit, dicens, non iurādū esse omnino. Secundū aūt tollitur indirectè: quia ꝑ hoc, qd̄ ꝓhibemur iurare, ꝓhibemur tā verū, q̄ falsū iurare, & tā bonū q̄ malū. Nec est aliqs modus, ꝑ quē sufficiēter caueat̄ illicita iuratió, nisi per hoc, qd̄ est nō iurare: qa iurādo facile est incidere in periuriū, falsum asserēdo, vel in iuramētū illicitū, iniqua promittēdo, vel iurata nō cōplendo. [Ego aūt dico vobis.] i. Nō

I putetis, ꝙ sufficiat vobis iurare, & reddere Dn̄o iuramēta, sed facite, qd̄ dico vobis, s. [Nō iurare oīno.] Aliq intelligūt, id est, nullo modo iurare. Et tunc excluditur oīs cā periurij. Quia q nunq̄ iurat nunq̄ pōt esse periurus. Etiā quia dr̄, nec per cœlū, nec per terrā, nec per Ierusalē, &c. in quo vr̄ prohibere oēs modos iurādi. Dicendū tū, quod nō vetuit simpliciter iuramentū, nec littera hæc significat: qa nō iurare oīno æquipollet huic, s. Aliqn̄ non iurare, quię est suū contradictoriū, secus si diceretur, ego dico vobis oīno nō iurare: qa tūc æquipollet huic, s. nullo modo iurare. Posset tū intelligi, ꝙ Christus vetaret hic oēs modos iurādi, s. quod nullus eorū ꝑꝑ se frequentādus esset, licet ꝑꝑ necessitatē essent licita. Sed volūtas iurandi, & facilitas prohibētur. [Neque per Cœlū.] Ponitur hic de iuro, quod fit per creaturas: quia hic non noīatur nisi

K cœlū, & terra, & Hierosolyma, & caput, & capilli, & tū intelligendū, quod ēt prohibeatur iuramentū factū in noīe Dn̄i. Dicunt. n. quidā, qd̄ Iudæi erant assueti ad iurandū per istas creaturas, & Christus dissuadet hoc. Ita videtur dicere Hierony. super Matth. Considera, quod Saluator noster non per Deū iurare prohibuit, sed per cœlū, & terrā, & ꝑ Hierosolymā, & per caput tuū. Hanc. n. per elemēta iurādi pessimā consuetudinē semper habere Iudæi noscuntur. Hoc tū non sufficit: quia licet verū sit, qd̄ per ista vetetur hō iurare, nō asseritur, qd̄ bonū, & licitū sit iurare per nomē Dn̄i. Quia ēt hoc prohibitū est hic, cum dicatur infra, sit aūt sermo vester. Est, est, non, non, qd̄ aūt his abundantius est, à malo est. Et tū iurare per nomen Dn̄i est vltra Est, & Non; ergo à malo est, & prohibitū est. Sed dicendū, quod Deus vetuit hic iuramentum per oēs istos modos, licet non in oī casu, ita vt non putaretur aliquis modus istorū secundū se esse bonus, s. qd̄ frequētare

tare illum semper esset licitum, sed quilibet tamen in aliquo casu poterat esse licitus. Et non expressit hic Christus de iuramēto, qd fit per Deū, sed quod fit per creaturas, quia istud frequentius fit, illud aūt rarius. Vetando ēt iuramētū absolutè, putaretur, q̄ vetabatur illud, quod fiebat in noie Dñi, & non cętera, ideo oēs modi iurandi expressi sunt. Alia causa est: quia iuramentū vetatur pp periculū incidendi in periurium. Et ex hac parte nullū iuramentū magis cauendum est, quā iuramentū, qd fit per Deū: quia sicut in iuramento, si seruetur, exhibetur Deo quidā honor, ita si non obseruetur contēnitur nomen eius, & fit ei iniuria. Si aūt quis iuret per creaturam aliquā, etsi falsum dicat, vel promissum non reddat, non facit iniuriam expresse nisi illi nomini, per qd iurat. Et sic non esset periculū cōmittere periuriū iurādo per creaturā ita graue, sicut iurando per Deū, ideo potius debuit vetari iuramētū per Deū, quā per creaturā, ideo cum hic vetaretur iuramētū principaliter pp periuriū, magis debuit vetari iuramentum in noie Dñi, quā in noie creaturarū. Et ad hoc sufficiebat dici non iurare oino. Quia tñ tunc putaretur adhuc, qd liceret iurare per creaturas, eo q̄ non fiebat iniuria Deo iurādo per illas, & fallendo, dicitur ēt, q̄ nō est iurandum per cęlum, nec per terram, nec per aliquā creaturam, quia istud minus videbatur, iō expressè ponitur. Item patet ex causis expressis hic, qd Christus vetet iurare per Deum: quia quando vetat iurari per quamlibet istarū creaturarū, reducit eā in Deum, vt dicendo neque per cęlum, quia thronus Dei est, neque per terrā: qa scabellū pedū Dei est, & ita de cæteris. Et sic vr̄, q̄ nō iurare per ista in quātū sunt aliquid Dei, vel ad ipsum pertinēt, ergo à fortiori non licebit iurare per Deū. Ideo dicendū, q̄ Deus non solū hoc vetat iurare per creaturas, sed etiā per Deum, & tñ expressit de creaturis pp causas dictas. [Quia thronus Dei est.] i. non est iurandū, per cælū, ex eo q̄ est sedes Dei, quasi dicat, sicut non licet iurare per Deū ne incurramus in periuriū. & per hoc nomen Dñi contēnatur, ita nec licet iurare per cælū: quia iurādo per illud, cū sit sedes Dei, si falsum iuramus, facimus iniuriā Deo, licet non ita apertā, sicut si per nomen Dei iuremus. Dicitur aūt Deus habere cælū pro throno, non q̄ Deus sedē habeat: quia non est corpus, nec corporeus, sedē autē habere ad sola corporea pertinet, sed loquit Christus ad modū humanū: quia putāt hoies simplices Deū esse quasi Regē quendā excellentē, sedentē in solio excelso. Et ita sæpe describitur sedens in solio excelso 3. Reg. 22. & 2. Paral. 18. & Isa. 6. Et dr̄, qd sedes Dei in cœlo est. Psal. 10. Non tñ sedet: quia spūs purus est, Io. 4. Spiritui aūt nec stare, nec sedere, nec aliqua positio cōuenit: quia ista pertinēt ad corpora, sed significatur potestas iudiciaria eius: quia iudices sedent pp auctoritatē suā, & excellentiā, inf. 19. sedebitis & vos sup duodecim sedes, iudicantes duodecim tribus Israel. [Neque per terrā, quia scabellū pedū eius est.] Redditur rō, q̄ sit illicitū iurare per terrā: quia Deus offenditur si iurādo per terrā falsum dicamus: quia ad ipsum terra pertinet, quia est scabellum pedū eius. Et dr̄ scabellum, i. paruū scamnum, vel apodiamentum. Et pertinet ad modum sedendi dñorum, quia qñ sedent in folijs suis non sunt pedes eorū super pauimentum, sed super aliquā paruā sedē, & illa vocatur scabellum, quia est parua sedes, vel scānum, vel substernuntur aliqua mollia pedibus, & ēt illa vocantur scabellum. Non est aūt putandum, q̄ terra sit scabellum Dei verè: quia sicut cęlum nō est thronus eius verè, quia nō sedet, ita nec terra est scabellum eius, quod ad sedentē pertinet: maximè quia innueretur tunc, quod Deus sedebat in cœlo, & extendebantur crura sua de cęlo vsque ad terrā per oēs regiones elementorū, & tangebant pedes ipsius terrā. Sed hoc non est intelligēdum, quia ridiculum esset hoc putare, sed dr̄ istud ad significādum Dei oipotentiā, & præsentiā eius ad oēm locum, quia sedēs vbi sedet, est. Vt ergo innuatur Deum esse vbique, dr̄ quod Deus sedet in cœlo, & in terra, quia noie cœli, & terræ intelliguntur oēs creaturæ, Gen. 1. In principio creauit Deus cœlum, & terrā: per quæ aerē, & ignē, & aquā, & cętera creata intellexit, cū de igne, & aere nunq̄ ibi fiat mentio, & rō ad significādum, q̄ Deus sit in oibus, satis est dicere, q̄ Deus sit in cęlo, & in terra. Sic dr̄ Iar. c. 23. si occultabitur à me vir, & ego nō videbo eū:

Quare cælum dicatur thronus Dei.

Terra dicitur scabellum pedum Dei.

A qñ cœlum, & terrā ego impleo. Ita & hic de cęlo, & terra posuit, q̄ Deus esset in eis. Quia tñ posuit eū per modum sedentis, oportuit, q̄ quędā partes eius essent in cœlo, & alię in terra. Et quia cęlū est locus excellentior inter oia corpora creata, ponitur Deus sedere in cœlo. In terra aūt dr̄ habere scabellum pedū: quia terra est inferior dignitate, & situ alijs elemētis. Sic dicit Aug. lib. de Sermone Dñi in mōte, s. Cælum thronus Dei est, & terra scabellum eius, nō est sic dictū quasi habeat Deus mēbra collocata in cælo, & in terra, vt cum nos sedemus, sed illa sedēs Dei iudicium signat. Et qm̄ in hoc vniuerso corpore mūdi, maximā speciē cælum habet; sedere in cælo dr̄, tanq̄ præsentior sit excellenti pulchritudini vis diuina, terrāq. dr̄ calcare; quod minimam speciem ordinet in extremis. [Neque per Hierosolymā.] Ierusalem multa noia habet,
B vt aliqui apponūt, s. Solima, Loza, Bethel, Hierosolyma, Iebus, Helia: vrbs sacra: Ierusalem dr̄, atque Salem. An ista noia oia cōueniant ei, & quare declaratum est Gen. 14. & magis 18. [Quia ciuitas est magni regis.] Scilicet, qa pertinet ad Deū in quātum est ciuitas ipsius specialiter, non est iurādum per illā: quia si periurium cōmitteretur, fieret Deo iniuria expresso noie Ierusalem, quę ad ipsum pertinet specialiter. Dr̄ Ierusalem ciuitas magni regis, i. Dei, qui rex est, qa ipse oia regit, & etiā vocatur rex pp̄ter excellentiā, 1. ad Tim. 6. s. Quem suis tēporibus ostendet beatus, & solus potēs rex Regum, s. Deus. Et vocatur rex magnus: quia ipse super oēs reges est. Et hoc est dicere eū regem Regum, i. regem super alios reges, respectu cuius alij reges nō sunt reges, sed oues pascuę eius, Ps. 98. & 95. Dr̄ Ierusalē ciuitas Dei, quia specialiter ibi Deus habitat
C 3. Reg. c. 8. & 2. Paral. c. 6. s. Elegi Ierusalem, vt sit nomen meum in ea. Hoc erat propter cultū Dei specialem, quia in nulla alia ciuitate terræ Israel erat tēplum, nec cultus Dñi in sacrificijs, quia Deus vetuerat hoc fieri nisi in vno loco, & ille erat locus, quem Deus eligebat, vt esset nomē eius ibi, Deut. 12. & 16. c. & ad hoc elegerat Ierusalem, vt esset nomen eius in ea. 2. Paral. 6. erant ēt ibi vasa sancta, & oia pertinentia ad diuinum ministeriū. Vnde vocabatur ciuitas sācta, pcedi c. s. Duxit eum in sanctā ciuitatem, & constituit supra pinnaculum tēpli. Vocabatur aūt principaliter sancta propter sancta sanctorum, vbi erat arca, & Cherubim. Leu. 16. & Num. 7. [Neque per caput tuum iurabis.] Christus tangit modos cōes iurandi, & per istos vetat oēs alios modos iurādi, quotquot introducti fuerint secundum diuersas gentiū cōsuetudines. Iurat aūt aliquis
D per caput suum, qa est pars venerabilior in eo. Iurat autē quilibet per id, quod diligit, aut veneratur, vt dicit Hier. super Matt. Et quia caput tanq̄ pręcipuū membrū corporis nr̄i diligimus, aut veneramur, iuramus per illud iucundum. [Quia nō potes vnū capillum albū facere, aut nigrum.] Hic innuitur, q̄ per nullā creaturā iurādum sit, cū ēt per caput nostrum nō liceat nobis iurare. Et cā est, quia ēt caput nostrū ad Deum pertinet. Nam de cęteris præcedentibus dicebatur, qd nō licebat iurare per illa, qa Dei erant, s. cęlum sedes Dei, & terra scabellū eius, & iō offendebamus Deum iurando per ista. Ad hoc aūt, q̄ nō offenderemus eū iurando, oportebat, qd iuraremus per aliquā rē, quę esset totaliter nostra, in qua nō offenderemus per periuriū, nisi nos ipsos. Istud aūt maximè videbatur esse de capite, q̄ est mēbrum corporis nr̄i. Et tñ de isto osten-
E ditur, quod nō sit nostrum, quia nullā potestatē habemus super illud. Nihil n. minus pōt esse in capite, q̄ mutare colorē capilli. Et tñ non est in potestate nostra mutare saltē colorē vnius capilli; faciendo illū albū, vel nigrū, sed ista oia nobis non attendentibus, & ēt nolentibus Deus facit vel per se, vel per naturā sibi subministrantem. Si ergo caput nostrum nō est iuris nr̄i, nihil est, qd nostrū sit, & cōuenienter nō possumus per aliquid iurare, quia nihil erit, per quod iurando, si periurium cōmittamus, nō offendamus Deum, cum nihil sit, qd ad Deum spāliter non pertineat. Sic dicit Aug. lib. de Ser. Dñi in mōte, s. Quid. n. poterat q̄sque magis ad se pertinere arbitrari, q̄ caput suū? Sed quō nostrū est, vbi potestatē faciendi vnius capilli albi, aut nigri nō habemus? [Sit aūt sermo vester est, est, nō, nō.] Postq̄ Christus ostendit quid debemus cauere in loquendo, s. iuramentū, hic ostēdit qūo loqui debeamus, s. verbo simplici dicendo, est, vel non, i. sic est, vel nō sic, &

Nomina Ierusalem.

Deus rex est.

quod

quod nō addamus aliquid aliud: quia sunt sufficientia ad expressionem oium conceptuum nostrorum. Sunt n. introductę locutiones nrę ad hoc, quod per illas hoies exponāt cogitationes suas, vt patet primo Perihermenias. s. Sunt ea, quę in voce, earū, quę sunt in aīa, passionū notę. Et Aug. in Enchirid. dicit, quod verba instituta sunt, non vt per ea se inuicē hoies fallant, sed vt eis quisque in alterius notitiā cogitationes suas pferat. 22. q. 2. c. Is aūt qui. Ois aūt cōceptus sufficienter exprimitur per esse, & non esse: quia esse, & nō esse ambiunt quidquid est cogitabile: qa aūt cōtradictoria. Ideo sufficit nobis, Est, & Nō, i. affirmatio, & negatio simplex ī quocūque genere locutionis.

Dicitur aūt est, est, nō, nō, ad significādū maiorē certitudinē: qa qn aliquid duplicatur est certitudinis signum. Sic dixit Ioseph ad Pharaonē. Somnium regis vnum est. Quod aūt vidisti scđo ad eandē rem pertinēs somnium, firmitatis indicium est, eo quod fiat sermo Dñi, & velocius impleatur. Sic ēt Christus aliqñ dicit. Amen amen dico vobis. Et tñ vtrumque pertinet ad affirmationē; sed facit maiorē affirmationē, qn geminatur. Et ita est in presenti: qa Christus vetat hoc iurum, quod introductū est ad confirmationē veritatis, qa non creditur simplici verbo, ideo dicit, quod dī est, est, nō, nō, i. quod affirmatio, & negatio duplicētur, vt magis credatur. Alia cā est ad significandū veritatē verborū nostrorū. Quia ad hoc, q. quis verū dicat, oportet quod sicut extra exprimit, ita in mente teneat. Et si dicit, non, in mēte teneat, non, & si dicit, est, teneat in mēte est. Et sic refertur vnū Est, ad mentem, & aliud ad verbū, & ita de Nō. Sic dī extra de iureiur. cap. si Christus, s. Sermo vester est, est, nō, non: vt affirmatio, vel negatio, sicut procedit ex ore, ita procedat ex corde. Quod aūt his abūdātius est, à malo est.]. i. Quod est vltra Est, & non, q̄ sunt simplex affirmatio, & negatio, à malo est. Iuramētū aūt est vltra Est, & Nō. Ideo à malo est. Nō dixit aūt Christus, q. abūdātius est, malū est: qa tūc innueretur, quod omne iuramētū esset malum, sed dicit à malo, i. cā iurādi malū quoddā est. Potest esse istud malum culpę, vel pœnę, culpę quidem aliqñ ex parte iurantis. Vt si iurans sine aliqua necessitate, aūt honestate, vel vtilitate, pro sola delectatione, aut desiderio iurādi, vel cōsuetudine, aūt leuitate quadā iurat, quia tunc culpa est iurare, & est malum iurantis. Aliqñ est culpa exigentis, s. quia quis cogit alterū ad iurandū, nolēs ei credere eo casu, quo iustū esset ei sine iuro credere. Aliqñ est pœna, s. q. homo non credat alteri per simplex verbum in re, de cuius veritate dubitari pōt. Nā prouenit hoc ex pœna ignorātię. Nā ex eo quod ignoramus, an verū nobis dicatur nō credimus simpliciter asserentibus, sed volumus maiorē certitudinem, & ad hoc petimus iuramentum. Si autem nō haberemus ignorantiā in pœnā, non peteremus iuramētum. Quia qn aliqd nobis assereretur simplici verbo, sciremus an illud verum, vel falsum esset, & non peteremus ampliorē certitudinē. Accipitur tamen hic malum pro pœna, quia cā, quæ facit iurum esse necessarium simpliciter, est malum pœnę, scilicet ignorantia, propterq̄ necessariæ sunt firmitates quædā in sermone nostro, & hmōdi est iuramentum. Non tñ sufficeret sola ignorātia ad exigendū iurum, sed est & alia pœna. s. quia homo pōt mentiri aliquando volens, aliquādo ignorans, & maximè volens, nam si certū esset, qđ nullus vnq̄ vellet mentiri, ētsi nos ignoraremus rē, q̄ ille asserit esse verā, non peteremus iuramentum, ētsi sciremus illū posse falli per ignorantiā veritatis, quia iurm nō faceret eū scire veritatē, q̄ ignorabat, sed solū exigimus ad hoc, q. pp reuerentiā nois Dei, q. inuocatur in iuramēto, non audeat iurans falsum dicere sponte. Si tñ putaret indubitāter verū dicere, ētsi cōtingeret eū falli, æqualiter assereret cū iuro, & sine iuro: nec timeret iurare, cū crederet se verum iurare. Causa ergo, q̄ inducit necessitatem iurandi est duplex malum, s. ignorātia eius, cui iuramentum exhibetur, & variabilitas spōtanea, vel iniquitas eius, qui simplici verbo loquitur: & vnū totaliter est pœna, s. ignorantia, alterum partim est pœna, s. q. homo sit defectibilis, & quod voluntas nostra possit velle, quod malum est, & partim culpa, scilicet quādo illud actualiter sponte voluerit. Hoc innuitur in Decret. de iureiuran. capit. Et si Christus, s. Quia tamē hominum excrescente malitia simplici assertioni, vel nega-

Iuramenti causa duplex.

F tioni vix creditur, idcirco prudenter adiunxit, quod amplius est, à malo est. Malo quidē tam culpæ, quam pœnæ, nec exhibentium, sed exigentium iuramētum. Nā incredulitas huius magis est pœna, quam culpa. Vnde non dixit, malum, sed à malo. Pōt tamē dici, q. hic Christus accipiat malum solum pro malo culpæ ex parte iurantis, & qđ sit sensus, qđ abundantius est, i. quod supra simplicem assertionem est, à malo est, i. à malitia, vel culpa iurātis, vel à malo, est, i. malū est. Et patet, qa Christus vetat hic iuramentum, & dat causam, quare non dēmus iurare, s. quia qđ abundantius est, à malo est. Et tamen si accipiatur pro malo pœnæ, i. pro incredulitate nō est conueniens cā prohibendi iuramentum, quia ēt iuramētum, qđ iustissimè fit, à malo est, i. ab incredulitate, q̄ est malum pœnæ, immo quanto est pœna ista maior, s. maior cā incredulitatis,

G tāto iustius iuramentum exigitur, & rationabilius præstatur: ergo non est cā conueniens ad vetandum, quia alias omne iuramentū quantumcunq; licitum, esset vetitum, quia à malo est. Hoc tamen falsum est, cū propter hoc, q. iuramentum est à malo pœnę, deberēt vetari oia, q̄ sunt in nobis pęnalia, deberēt vitari, qđ falsum est: quia tunc nec sopor, nec ęgritudo, nec aliquid tale esset in nobis, & maximè illi actus deberent vitari, quos voluntariè faciemus propter quandā pœnam vrgentē, sicut comedere propter famem, & bibere propter sitim, & alia requisita naturæ, q̄ ista à malo fiunt, non tñ prohibentur. Ideo dicendum, q. litera propriè intelligit, q. id, quod abundātius est, à malo est, id est, malum est, & peccatum est. Et intelligitur de iuris oibus, de qbus Christus hic loquitur, qa Christus vetat hic iurum, & in oi casu, in quo phibetur,

H est à malo est, i. peccatū est. Et sic ppriè ponitur vt cā prohibitionis istius. Si aūt dicat, quod non est oē iuramētum malum, & ideo, quod nō pōt intelligi sp de malo culpæ, dicendum q. sicut non est malum omne iurum, ita nec est prohibitum oē iuramentum; & tñ qncunque est prohibitum, malum est. Et qa Christus non loquitur hic de iuramento, nisi prohibendo illud, rectè dicitur, quod quidquid est abundantius, s. supra simplicem assertionem malum est, in oibus omnibus, de quibus Christus loquitur. Et tunc facit ad propositum clausula ista. Si autem velimus intelligere à malo est, id est, à malo pœnæ exigentis, sicut exponitur in allegato cap. Et si Christus, dicēd. quod hoc verum est, & tñ non ponitur hic vt cā prohibitionis iuramenti, sed ponitur vt origo, s. quod iuramentum oritur propter infidelitatem, quæ est quædam pœna.

Respon. instantiae.

I *Quid sit iuramentum, sive iurare. Quæst. CCLII.*

Quæritur circa iuramentum, qđ sit iurum, siue iurare. Et dicendum, quod Augustinus dicit, quod iurare est Deum in testem inuocare, & iurum est inuocatio diuinæ veritatis in testimonium, siue inuocatio Dei in testimonium veritatis. Et dubium est, an sit conueniens definitio. Quidam dīt, q. non est conueniēs, quia quicunque inducit auctoritatem aliquam sacræ scripturæ inducit Deū i testē: qa verba eius inducit in testimoniū veritatis; ergo quiq; allegat aliquā auctoritatē sacræ scripturę iurat, sed falsum est, ergo nō est iurum inuocatio Dei in testimoniū veritatis. Item ille, q iurat p Deum, reddit ei aliqd, vt dī supra in litera, s. reddes Deo iura tua; & Augustinus dicit, quod iurare est ius veritatis alicui reddere, & tñ qui inducit aliquem in testem, nihil ei reddit, ergo iurare nō

K est Deum in testem adducere. Item aliud est iudicis officium, & aliud testis, & tñ in iureiurando implicatur quandoq; aliquando Deum non in testem, sed in iudicem sicut Psal. 7. Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis. Illud autem est officium Dei, vt iudex est: quia est imprecari pœnam, ergo non est iurare semper inuocare Deum in testem, cum istud sit iurare, & tñ inuocatur Deus in iudicem, & non in testem. Item iuramentum aliqñ fit per creaturas, & est licitum, & tamē ibi non inuocatur diuinum testimonium, sed creaturæ, ergo nō est iurare semper inuocare Deum in testē. Item quia hoies per maiorem suum iurant, ad Hebr. 6. & tñ maior inter hoies nō solum est Deus, sed ēt vnus homo est maior inter hoies alio, ergo iurum fit interdum per hoiem, & sic non est iurare semper inuocare Deum in testem. Item accipere testimonium à Deo, aut ab hoie non differt, nisi materialiter, sed ille, qui inuocat hoiem in testem,

stem, non dicitur iurare per hominem, ergo qui inuocat Deum in testem nõ dicetur iurare per Deum. Dicendũ, quod iurare propriè est Deum in testem inuocare. Et ideo nunquam est, nisi quando in testimonium alicuius rei dubiæ ad confirmationem eius Deus aliquo modo inducitur. Pro quo sciendum, quod iuramentum propriè fit ad confirmationem eorum, quę in dubium veniunt audienti de quibus loquens vel certitudinem habet, vel dicit se habere. Et dicitur, quod est ad confirmationem, quia omne iuramentum ad confirmandum est aliquid, quod asseritur ad Hebr. 6. Homines per maiorem suum iurant, & omnis controuersiæ eorum ad confirmationẽ finis est iuramentum. Et ista est causa, quare vltra verbũ simplex additur iuramentum, scilicet, quia per iuramentum confirmatur simplex assertio. Et dicitur, eorũ, quæ in dubium veniunt audienti: quia iuramẽtum nunquã fit nisi in rebus dubijs. Et propter hoc exigitur: quia dubium est, & confirmatio petitur de rebus assertis, an sic sint, vel de rebus promissis an sic euenient. Quod dicitur: quia iuramentum est duplex, scilicet, promissorium, & assertorium, vt supra dictum est. Et in vtroq; eueniũt res aliquæ dubiæ audienti. s. an sic sint, vel sic fient. Et ideo iuramentum ad confirmationem interuenit. Si autem res sint manifestæ tam asserenti, quam audienti, superfluum est iurare. Et ideo peccat, qui iurat: quia in vanũ iurat. Ista autem, quæ sunt dubia audienti, debent esse dubia ex natura sua: quia alias iuramentum ad illa confirmanda non interuenit. Sunt enim quædam dubia ex natura sua, alia verò dubia sunt solum audienti, sed non ex natura sua. Prima sunt illa, quæ non habent ex radice sua aliquam certitudinem, sicut omnia casualia, & particulares actiones: quia necessitas, & determinatio effectus prouenit ex determinatione, & necessitate causæ, & tamen causæ effectuum particularium maximè humanorum sunt indeterminatæ: quia ad vtrumlibet sunt contingentes ideo ipsi effectus sunt contingentes, & indeterminati. Secunda sunt illa, quæ pertinent ad causas determinatas, vt sunt causæ vniuersales, & effectus earum sunt determinati. Alicui tamen ignoranti, sunt dubij. De dubijs isto secundo modo non fit confirmatio per iuramentum: quia ratio potest persuadere de eis via necessaria. Ideo esset ridiculum, ꝙ quis ad talium probationem iuramento vteretur: quia est deficiens probatio. Nã indisciplinati est in vnaquaque arte petere probationes nisi secundum ꝙ requirit genus illius artis. Qui autem petit maiorem probationem, vel contentatur minori, errat. Sic dicitur. 1. Ethi. c. 3. Disciplinati enim est intantũ certitudinem inquirere secundum vnumquodque genus, inquantum rei natura recipit. Proximum enim videtur, & mathematicum persuadentem acceptare, & rethoricum demonstrationes expetere, idest, æquale peccatum est, ꝙ mathematicus contentetur persuasione, & rhetoricus petat demonstrationem, quia persuasio est infra certitudinem, quam requirit mathematicus, & demonstratio est supra certitudinem, quam exigit genus theoricum. Et vterque peccat: quia non petit certitudinem secundum genus artis suæ. Ita si in speculatiuis, & scibilibus, quæ sunt demonstrabilia, vel probabilia ratione necessaria, aut quasi necessaria quis iuramento contẽtus esset tanquam conuenienti probatione in hoc genere peccaret, idest, ageret contra rationem, cum iuramentum sit minus sufficiens probatio. Et potest haberi conueniens in hoc genere. Vnde si quis talis probatione vtatur, aut contentetur in speculatiuis irridebitur. Illa autẽ, quæ sunt dubia ex natura sua, s. particularia accidentia, non possunt habere hanc probationem ex conditione generis sui, & peccaret, idest, indisciplinatè ageret si quis peteret in eis probationem per causam, & inducentem necessitatem. Sicut qui petit demonstrationem in rhetoricis in hoc genere versatur. Ideo in illis vtimur alia probatione, s. confirmatione, quæ fit per testes. Et tamen humanum testimonium non est semper sufficiens ad confirmationem istorum propter duo. Primo propter defectum veritatis humanæ: quia facile est hominem mentiri, & multi mentiuntur. Secundò propter defectum cognitionis, quia homines, non possunt cognoscere futura

Duplex iuramẽtum.

A nec occulta cordium, nec absentia. De his tamen homines loquuntur, & expedit rebus humanis, vt certitudo aliqua de his habeatur propter contractus, & communicationes, quæ interdum expectant aliquid futurum, & exigunt cognitionem aliquorum absentium, & occultorum. Ideo oportet recurrere in his ad alterum testimonium. Illud autem non potest esse conueniens, nisi in illo, cuius scientiæ nihil desit, vt falli non possit, & cuius veritas sit inuariabilis, vt mentiri nolit. Iste autem est solus Deus, ideo ipse solus est, qui testimonium competẽs ad certitudinem, & cõfirmationem talium dare potest, vel testimonium ab eo sumptum efficax erit. Dei tamen testimonium aliquando sumitur ad confirmationem illius, quod iam exhibitum est, idest, factum, vel deductũ ad esse. Et hoc non vocatur iuramentum, sed vocatur allegatio, vel probatio per auctoritatem. Aut inducitur B testimonium Dei ad aliquid exhibendum, i. ad notificandum aliquid, quod nondum fuit notificatum. Et istud vocatur propriè iuramentum. Et sic iurare est Deũ in testem assumere. Vnde iam quasi pro iure introductũ est, vt quod sub inuocatione diuini testimonij dicitur pro verò habeatur. Diuinum aũt testimoniũ inducitur quãq; ad asserendum præterita, vel præsentia, & vocatur iuramentum assertorium aliquãdo. ad confirmationem aliquorum futurorum, & dicitur iuramentum promissorium. De futuris autem non est iuramentum assertoriũ sicut de præteritis, & præsentibus, licet possit affirmari aliquid futurum esse, sicut aliquid fuisse præteritum, vel esse præsens. Ratio est, quia futura aut sunt agibilia per nos, siue per aliquos, qui possunt ad nos pertinere, vt ꝙ C detur tali die certa summa pecuniæ, vel nõ sunt per nos agibilia, sed per seipsa eueniunt ex causis suis, sicut quod cras sit terremotus, aut pluuia, aut eclypsis Solis, vel Lunæ. Si primo modo non est de eis iuramentum assertorium, sed promissoriũ: quia res, quas per nos facere possumus, pollicemur nos facturos. Si aũt non sint per nos factibilia, aut veritas eorum potest sciri per rationem, sicut de astrologicis, & naturalibus, quorum effectus cognoscuntur ex causis, aut nõ possunt a nobis sciri ex causis: quia non habent causas determinatas, sicut accidentia humana, vel ea, quæ a solo Deo fiunt. Si primo mõ, non sufficit in eis iuramentum: quia potest dari plenior probatio per rõnem. Nam in mathematicis demonstratio est probatio, & minorem recipere probationẽ indisciplinatũ est. 1. Ethic. Si aũt non possint à nobis sciri nõ D solum stultum est de talibus certitudinem velle dare per iuramentum, sed ẽt nephandum: quia induceretur nomen Domini in contemptum, cum constet non esse certa ea, quæ per nomen Domini certificare volumus, & tamen nomen Domini inuocatur, vt non dubitetur quin ea, quæ per inuocationem eius confirmantur, vera sint. Hoc verum est de iuramento, quod ab homine fit. Deus tamen bene potest iurare de futuro assertoriè asserendo, ꝙ aliquid erit, vel non erit: quia tamen oĩa respectu Dei factibilia sunt, cum ipse sit causa oĩum, iuramentum illud magis erit tam promissorium, quam assertorium: quia est sensus, ꝙ quando Deus dicit aliquid futurum esse, qd asserit, ꝙ illud faciet, & ideo de futuro solum est iuramẽtum promissorium. Dicebatur aũt, ꝙ de his, super quib. fit iuramentum loquens habet certitudinẽ, vel ostendit E se habere. Nam si non putaretur loquentem scire veritatem eorum, de quibus loquitur, non crederetur ei cum assertione, nec sine assertione. Et tamen iuramentum petitur ad veritatem confirmandam, de qua alias non haberemus certitudinem. Ideo præsupponitur, ꝙ loquens habet certitudinem de re, de qua loquitur. Et quia posset sponte mentiri ad hoc, ꝙ nolit mentiri, vel non audeat, exigitur ab eo iuramentum sub inuocatione nominis Domini, vt inuocando Deum in testem mentiri nõ audeat, quasi iustè timere debeat, si inuocando nomen Domini in testimonium, falsum dixerit. Fundamẽtum huius est: quia Deus promisit, ꝙ puniret eos, qui in vanum nomen suum proferrent. Exo. c. 20. Nõ assumes nomẽ Domini Dei tui in vanum. Nec enim habebit insontem Dominus eum, qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra. Et Deut. 5. c. dicitur. Non erit impunitus, qui iu

per

per re vana nomen eius assumpserit. A fortiori ergo si non solum vanè, sed etiam in contemptum, & præiudicium alicuius iniustè acceperit. Nā qui in vanum, idest, pro re non necessaria, nec vtili nomen Domini assumit, quandam irreuerentiam committit. Qui tamen falsum iurat inuocato nomine Domini magnum dedecus, & iniuriam nomini Domini irrogat: quia coram alijs hominibus illud inhonorabile facit. Illi enim propter reuerētiam nominis Domini credentes, quòd iste non mentiretur sibi fidem præstiterunt. Cum ergo viderint, quod iste, contempto honore Dei, mentitus est, vident nomen Domini iam inhonorabile redditum, nec ipsi in tanta veneratione illud habebunt: quia non credent omnibus per inuocationem eius. Tales ergo quasi quandam blasphemiam contra Deum committentes ab eo creduntur puniendi, & ipse hoc promisit, ideo creditur, quod nemo auderet falsum, iurare inuocato nomine Domini. Hoc autem non solum habuerunt homines post legem datam à Deo quasi habita de eo quadam cognitione, sed etiam ante omnem legem habebant hanc de Deo existimationem, quod ipse omnia cognosceret, etiam, quæ in occulto, & sine testibus gererentur, & quod ipse omnes malos punire posset, & maximè contemnentes eum: ideo venerabantur eum, & timebant nomen eius nominare in vanum. Et ob hoc inuocabant eum in testem rerum suarum, & hoc erat iurare. Vnde iurantibus fides adhibebatur tanquam non auderent falsum dicere nomine Domini inuocato, eo quod ipsum vltorem contemptus timere possent. Sic patet de Iacob, & Labā. Gen. 31. c. Nondum enim lex aliqua à Deo data erat. Et tamen Laban, qui erat idolatra istam habebat cognitionem, & ipsa, & Iacob inierunt pacta, & iurauerunt per Deum. Dixitque Laban, & Iacob. eo. c. Intueatur Dominus, & iudicet inter nos, quando recesserimus à nobis, scilicet, frangendò pacta, si afflixerit filias meas, & introduxerit vxores alias super eas, nullus sermonis nostri testis est absque Deo, qui præsens respicit. Et postea dixit adhuc Laban. Tumulus iste, & lapis sit in testimonium, si aut ego transiero illum pergens ad te, aut tu prętereris malum mihi cogitans Deus Abraham, & Deus Nachor iudicet inter nos. Ecce Laban idolatra asserebat Deum præsentem esse huic contractui, & videre, quæ fiebant, & quod puniret contrauenientes. Et ideo in nomine illius iurabant ipse, & Iacob. Et ista fuit opinio ab antiquo omnium Gentilium. Sic colligitur per Aristo. 1. Ethico. cap. vlt. de iuramento, scilicet. Pueri est velle Deos attestari, id est, attestari rebus nostris. Et ob hoc vocant iuramentum honorabilissimum. Primo Meta. Ideo de iure introductum est, & ex hominum consuetudine, quod iuramentum si probatio conueniens in iudicijs humanis quantum ad quædam negotia, cum aliæ probationes desunt. Rectè ergo iurare dicitur Deū in testem veritatis inuocare. Vel iuramentum est inuocatio nominis diuini in testimonium alicuius veritatis.

Ad primum dicendum, quod inuocare, vel inducere diuinum testimonium pro re iam exhibita, id est, notificata per sacram scripturam non est iurare, sed allegare, vel probationem facere. Inducere autem diuinum testimonium ad aliquid ostendendum, quod nondum ostensum est per sacram scripturam, nec ex ea ostendi potest, est iurare.

Aliter potest dici, quod sine vlla distinctione iurare est inuocare diuinum nomen in testimonium veritatis. Cum autem aliqua auctoritas sacræ scripturæ inducitur benè dicitur proferri diuinum testimonium: quia sacra scriptura à Deo certitudinem habet: quia tota Spiritu sancto dictata est, & non est allata voluntate humana. 2. Pet. 1. Non tamen dicitur inuocari nomen Dei in testimonium: quia ibi non inuocatur, ideo non est iuramentum. Si tamen dicatur, quod iurare est Deum in testem inducere, tunc argumentum procedit, & distinguendum est sicut sup.

Ad secundum dicendum, ꝙ qui inducit aliquem in testem nihil ei reddit. Cum autem dicitur 1 reddes Domino iuramenta tua, est sensus, idest, implebis ea, quæ promisisti iurando per nomen Domini, vel ille, qui ducit

F aliquem in testem, dicitur aliquid ei reddere: quia reuerentia quædam ei exhibetur, inquantum verbis eius sine probatione assentitur. Et ita Deo exhibetur reuerentia inquantum propter honorem nominis eius vera loquimur, & non audemus falsum dicere. Et istud est etiam ei reddere iuramenta, vel reddere ius veritatis, vt dicit Aug.

Ad tertium dicendum, ꝙ iurare est nomen Dei, vel ipsum Deum in testimonium veritatis assumere. Testimonium autem de re est notificatio eius. Et quia notificatio, vel confirmatio fit aliquando à Deo per ea, quæ pertinent ad testem, scilicet, aliquid declarando, & aliquādo per ea, quæ pertinent ad iudicem, scilicet pœnas inferendo vtroque modo Deus testimonium reddit de eo, ꝙ volumus, & sic vtroque modo nos eum solemus voca-
G re in testem: quia etiam faciendo ea, quæ ad iudicem pertinent, testimonium reddit, cum illam pęnam falsè iurantis non petamus tanquam pęnam pro iniquitate, sed tanquam ostensionem falsè iurantis. Et hoc est testem esse, quod ille falsè iurauerit.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum per creaturas interdum est licitum, vt dicetur infra q. 266. & tamen cum per creaturam iuratur, non ad eam attenditur, sed ad illius creatorem, cuius magnificentia, vel excellentia refulget in creatura, sicut Christus dixit infra 23. Qui iurat in throno Dei, iurat in eo, qui sedet super illum. Ita quanquam iuretur per aliquam creaturam, idest, exprimendo nomen creaturæ non inuocatur creatura in testem, sed Deus, cuius magnitudo fulget in creatura.

H Ad quintum dicendum, ꝙ homines iurant per maiorem suum propter reuerentiam, vt nomine illius expresso, timeant, & erubescāt falsum dicere. Quia, vt ait Hierony. super Matthæum, illud, per quod quis iurat, aut diligit aut veneratur. Et sic iurant homines per maiorem, idest, per Deum, qui est simpliciter maior omnibus reb. vel per maiorē suum, i. per Dominos suos, & principes inquantum in istis specialius repræsentatur Dei magnitudo, quam in cęteris hominibus, inquantum isti habēt gubernationem illarum gentium, quæ per eos iurant, sicut Deus habet gubernationem vniuersalem omnium ideo per maiores suos iurando per Deum iurant, eumque in testem vocant.

Ad sextum dicendum, quod differt inuocare Deum, in testem, vel hominem; quia sicut veneratio, quæ fit
I maiestati diuinæ, quę summa est, habet modum specialem, & nomen præ alijs venerationibus exhibitis quibuscunque creaturis, & dicitur latria; ita & inuocatio in testimonium ipsius veritatis infallibilis, scilicet, diuinæ habet specialem modum, & nomen testificandi præ alijs testimonijs. Ideo inuocare hominem in testem, non est iurare, sicut inuocare Deum in testem. Et similiter seruire homini non est exhibere latriam, sicut seruire Deo. Licet tamen iurare per creaturam, & non exhibere Deo latriam per creaturam. Quia iuramentum est ad diuinam testificationem, Consistit autem testificatio in manifestatione, & quia res diuinæ per creaturas nobis manifestantur, licitum est iurare per creaturas: quia hoc est iurare per Deum. Latria autem Deo exhibetur propter summam maiestatem, & vniuersale dominium
K & illud in solo Deo est, & non est, nec fit per aliquam creaturam, non licet latriam exhiberi Deo per creaturam, idest, quod exhibeatur alicui creaturæ, ex qua redundat in Deum. De his Sanctus Thomas. quæst. 89. artic. 1. & 3. Sen. dist. 39. art. 1.

Quot modis fit iuramentum, & quot species habeat. Quæst. CCLIII.

QVAERITVR de iuramento quot modis fit, vel quot species habet. Dicendum, quod iuramentum est inuocatio Dei in testimonium veritatis. Ideo modus, vel species iuramenti potest accipi à re ipsa, in qua diuinum testimonium petitur, siue pro qua notificanda petitur, uel à modo petendi, idest, ab illis verbis, quibus vtimur petendo illud testimonium.

Quan-

Quantum ad primum iuramentum diuiditur in assertorium, & promissorium: quia res, de quibus petimus certificationem per inuocationem Dei, aut sunt præsentes, vel præteritæ aut sunt futuræ. Si primo modo, est iuramentum assertorium, quia de præsentibus, & præteritis asserimus, quòd sint, vel quòd fuerint. Si secundo modo est iuramentum promissorium, quia de futuris non iuramus asserendo, quòd futura sint, sed quòd nos illa faciemus. Quare autem de futuris non possit esse iuramentum assertorium, declaratum est præcedenti quæst. Aliquando accipitur distinctio iuramenti à modo petendi diuinam testificationem. Et hoc fit dupliciter. Vno modo: quia Deus inuocatur in testimonium ad ostendendum rei veritatem. Alio modo: quia petitur, vt iudex pœnam infligens falsè iurantibus, & per hoc eorum falsitatem ostendens. Si primo modo subdiuiditur. Quia aliquando inuocatur ipse Deus in testem per se, & aliquando per illud, in quo relucet aliqua eius excellentia. Primum est iuramentum per Deum. Secundum per creaturas. Primum subdiuiditur: quia aliquando inuocatur Deus in testimonium simpliciter, aliquando verò aliquid ipsius, scilicet, reuerentia eius, quæ testimonium credibile facit. De primò, vt cum dicitur. Deus est mihi testis, quòd hoc est, vel Deus nouit, quòd hoc est: De secūdò, vt, cum dicitur, per Deum hoc est, vel iuro per Deum, quòd ita est: quia reuerentia Dei inducitur hic in testimonium: Si autem petitur Deus, vt iudex infligens pœnam malè iuranti vocatur iuramentum per execrationem. Et illud est iuramentum durius alijs: quia in alijs Deus in testem vocatur, in isto autem creatura ei obligatur, vel in pignus datur, scilicet, si non iurauerit verum, quòd Deus exerceat vltionem suam in eam. Sic dicit August. in sermone de periurio, quòd in omni iuratione, aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppigneratur, vt hoc sit iurare Deum in testem adhibere, vel aliquid Deo oppignerare. Et istud aliquando est, quasi per creaturas iurando nihil petendo à Deo, vt cum dicitur: per vitam meam, vel per filios meos, idest, si ita non est, Deus destruat vitam meam, vel filiorum meorum. Aliquando fit a Deo aliquid petendo, vt cum expressè aliquis petit pœnam, siue exprimat, nomen Dei: à quo petit. Vt si dicat, si hoc feci, Deus destruat me, siue non exprimendo nomen Dei, vt si dicatur: si reddi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis. Psalmus 7. Et illud Iob 31.

Si deceptum est cor meū super mulierem, & ad ostium amici mei insidiatus sum, scortum sit alterius vxor mea, & super illam incuruentur alij. Et iste modus iurandi est frequentior in sacra scriptura. Et vocatur per execrationem, quia homo execratur seipsum super se mala petendo, si falsè iurauerit. Sic dicitur 3. sen. di. 49. Est quodam genus iuramenti grauissimum, quòd fit per execrationem. Vt cum homo dicit, si illud feci, illud patiar, vel illud contingat filijs meis. Secundum quem modum accipitur interdum, cum aliquis iurando dicit, per salutem meam, vel per filios meos, & huiusmodi Deo obligat. Vnde August. dicit. Cum quis ait: per salutem meam, salutem suam Deo obligat, cum dicit, per filios meos oppignerat eos Deo, vt hoc eueniat in caput eorum, quod exit de ore eius. Si verum, verum, si falsum, falsum. Et sicut per hæc iurans aliquando hæc Deo obligat, ita per Deum iurans ipsum adhibet testem. De his dicit S. Tho. 2.2.q.89. art. 1. quod testimonium alicuius inuocatur ad hoc, quòd testis inuocatus veritatem manifestet circa ea, quæ dicitur, Deus autem manifestat, an sit verum, quod dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter reuelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel per facti denudationem, dum, scilicet, producit in publicum ea, quę erant occulta.

Alio modo per pœnam mentientis. Et tunc simul est iudex, & testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Vnus qui dicitur per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit, testis est mihi Deus, vel coram Deo loquor, vel per Deum, quod idem est, vt dicit Augustinus.

Alius modus iurandi est per execrationem, dum, scilicet, aliquis se, vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat.

De forma iuramenti. Quæst. CCLIIII.

QVæritur de forma iuramenti. Dicēdum, quòd cum iurare sit Deum in testem inuocare in forma inuocationis, concurrunt aliquæ ceremoniæ, & aliqua verba. Cæremoniæ, autem sunt circa aliqua exteriora, vt potè, quòd iurans in aliquo loco specialiter iuret, & non in alijs, vel tangat aliquam rem iurando. Et istud fit ad maiorem reuerentiam iuramenti, & timorem iurātis. Nam iuramentum pro tanto putatur validum: quia creditur, quòd homines propter reuerentiam nominis Dei non auderent proferendo illud falsum dicere. Quanto ergo plura facientia reuerentiam, & quæ timorem incitiant, concurrunt in iuramento, tanto plus timent homines falsum dicere, & est iuramentum firmius. Ideo obseruantur aliquæ cæremoniæ ad reuerentiam, & timorem, sicut quòd aliquis iuret in ecclesia potius, quàm in alio loco, & potissimè, quando ecclesia creditur esse talis, quòd iurantes falsum in ea puniuntur à Deo, sicut erat de templo Salomonis: quia siue Iudæi, siue peregrini, idest, gentiles ibi falsum iurarent, Deus reddebat iniquitatem super caput falsè iurantis. 3. Reg 8. & 2. Paralip. 9. Et hoc modo iuratur interdum super corpora sanctorum, vel super sepulchra eorum. Quia qui iurat, timet, quòd si falsum iurauerit in contemptum illorum sanctorum, pœna infligetur ei à Deo. Sic aliquando fuerunt aliqui coacti iurare, super sepulchra sanctorum, sicut quidam episcopus volens se purgare de infamia, iurauit super corpus beati Petri, & alius iurauit super corpus beati Apollinaris, vt patet 2. quæst. 4. cap. Mennam verò, & cap. Qua de causa, & cap. Quanto. Aliquando autem tangitur euangelium, extra de iura. calum. cap. vltim. vel crux Christi, aut similia: quia ista sunt magnæ venerationis, & reuerentię. Et sic solemus in iudicijs communiter iurare. Possunt autem tot formæ iurandi inueniri quantum ad cęremonias, quot modis reuerentiæ in rebus poterimus inuenire, quos putemus vtiles ad confirmandum res dubias, si autem forma iuramenti attendatur ex parte verborum, tot modi poterunt esse iurandi, quot introducere voluerimus. Et propter hoc secundum diuersa tempora, & diuersas gentes sunt varij modi iurandi. Nam in veteri testamento, vt communiter iurabatur: Viuit Dominus. Ieremiæ 4. scilicet, Iurabunt, viuit Dominus. Et extra de iure iuran. cap. Et si Christus, & 22. quæst. 1. cap. & iurabunt. Aliquando dicebatur. Viuit anima tua, & iste modus sæpe inuenitur in libris Reg. 3. Reg. cap. 17. & in alijs libris sacræ scripturę. Interdum dicebatur leuo manum meam ad Deum, idest, iuro per Deum. Gen. 14. Cum dixit Abrahan Regibus Sodomorum. Leuo manum meam ad Deum possessorem cæli, & terræ, quòd non accipiam de omnibus, quæ tua sunt, idest, iuro per Deum, quòd non accipiam aliquid de rebus tuis.

Et de Deo dicitur, quòd leuauit manum suam super terram Chanaan, vt daret eam Iudæis. Exo. 6. idest, iurauit, quòd illam daret eis. In ecclesia autem primitiua aliter iurabatur, scilicet. Testis est mihi Deus. Et sic iurabat Paulus, scilicet. Testis est mihi Deus, cui seruio in spiritu meo, ad Roma. 1. Et testis est mihi conscientia mea. 22. quæst. 1. c. Si peccatum.

Nunc autem iuratur per Deum, vel dicitur, sic me Deus adiuuet, vt patet 17. quæst. 6. cap. de parentela. Et extra de iure iuran. cap. Ego episcopus. Aliqui tamen putant, quòd cum dicimus: testis est mihi Deus, non iuratur. Quos August. increpat in sermone de periurio dicens. Ridiculum est putare hoc, si dicas, per Deum iuras, si dicas. testis est mihi Deus, non iuras. Quid enim est per Deum, nisi, quòd testis est mihi Deus? aut quid est dicere, testis est mihi Deus, nisi per Deum? quasi dicat, quòd idem sint. Ideo si per vnum iuratur etiam per alterum iuratur. Istud intelligitur de iuramentis, per quæ Deus directè inuocatur in testem.

In iuramentis autem execratorijs alius modus iurandi erat. Nam in veteri testamento dicebatur: Hæc faciat mihi Dominus, & hæc addat. Vel hæc faciat Dominus inimicis meis. Sicut dixit Dauid. 1. Reg. 25. Et in hoc sunt infiniti modi secundum genera malorum, quæ homo potest sibi imprecari. Et sic Iob 31. ponuntur multa iuramenta execratoria secundum diuersa mala, quæ sibi imprecabatur. Et ita Psalmus 7. & in multis scripturæ locis, vel secundum diuersitatem bonorum, quæ homo diligit, & Deo obligat. Vt cum dicitur: per vitam meam, vel per animam meam, aut per filios meos, vt dicit August. super Psalm. & in sermone de periurio. Et ita non est modus vnicus in iurando, sed variatur, & variari potest quantum homines voluerint. Ponuntur autem diuersæ formæ iurandi à iure secundum diuersitatem rerum, super quibus iuratur, & personarum iurantium, sicut forma iuramenti, quod præstant episcopi, Papæ, & officiales habetur extra de iure iur. cap. Ego episcopus. Iuramentum, quod præstat Imperator Papæ habetur 63. distin. cap. Tibi domino. Iuramentum, quod præstãt venientes de schismate, quando redeunt ad ecclesiam ponitur. 1. quæst. 7. cap. quoties. Iuramentum eorum, qui abrenunciant hæresi reuocantes errorem, quem tenuerunt, ponitur de conserat. distin. 2. capit. Ego Berengarius. Et ita ponuntur formæ iurandi circa multa alia.

Vtrum iurare sit licitum. *Quæst.* CCLV.

QVæritur vtrum iurare sit licitum. Dicunt quidam, quòd non: quia quod prohibetur in lege diuina, non est licitum, & tamen supra in littera dicitur, non iurare omnino, ergo non est licitum iurare.

Item nullius rei prohibetur volũtas, nisi peccati: quia velle quæcunque alia licitum est, & tamen velle iurare est prohibitum: quia dicitur Iacob. 5. ante omnia fratres mei nolite iurare, ergo non est licitum.

Item quod prouenit à malo non potest esse bonum: quia non potest arbor mala fructus bonos facere, infra 7. Et tamen iuramentum à malo prouenit: quia dicitur supra in littera, sit sermo vester, est. est, non, non, quod autem his abundantius est, à malo est, ergo illicitum est.

Item exquirere signum diuinæ prouidentiæ, & tentare Deum, est omnino illicitum Deuteronom. 6. & præceden. cap. Non tentabis Dominum Deum tuum, qui tamen iura diuinæ prouidentiæ signum videtur exquirere, dũ petit diuinum testimoniũ, quod est per aliquem euidentem effectum, & hoc est omnino illicitum. Ideo iurare est illicitum. Confirmatur, quia in sortibus, & iudicijs, quæ fiunt per ignem, vel aquam, vel duellum, & similes probationes vulgares expectatur diuinum testimonium. Et propter hoc sunt prohibita: quia in his videtur esse tentatio Dei. Iurare tamen est inuocare diuinum testimonium, ergo est illicitum.

Dicendum, quòd iuramentum non est omnino prohibitum, ita quòd nullo modo liceat vti illo, sed est aliquo modo prohibitum, scilicet, in aliquibus casibus. Prohibetur enim aliquid inquantum malum est. Potest autem esse aliquid malum dupliciter. Vno modo: quia secundum seipsum malum est. Et tunc nunquam est licitum quantumcunque necessitas incumbat, sicut est in adulterio, & incestu, & furto, & inuidia, stupro, & similibus, de quibus dicitur. 2. Ethic. quòd mox nominata cum malitia sunt inuoluta, & non potest in eis dari medietas, in qua sit bonum.

Alio modo est aliquid malum propter aliquid, quod sequitur ex illo, scilicet, quia potest sequi malum ex re, licet non sit necesse sequi illud malum. Istud autem potest esse bonum, & licitum cum duabus conditionibus, scilicet, vt aliqua vtilitas inde eueniat, quòd sufficiens cautela adhibeatur, nec inde sequatur aliquod periculum. Sic est de sectione vulneris: quia non secundum se mala, immo bonum est, abscindere putrida: quia primum est ibi, scilicet, quòd aliqua vtilitas prouenit, idest, quòd non permittitur, quòd alia membra corrumpantur, quod fieret si aliquod membrum putridum relin-

F queretur in corpore. Nam ab ipso ad cetera membra putredo se extenderet. Secundum etiam est, scilicet, si cautè attendatur, ne secando membrum putridum abscindantur ea, quæ sana sunt. Ita in iuramento. Non est enim malum per se, sed solum propter periculum, quòd inde sequitur, scilicet, ne iurando incidamus in periurium. Cauendo ergo sufficienter periurium, & faciendo, quòd iuramentum ordinetur semper ad aliquam vtilitatem, vel honestatem non erit illicitum. Si autem iuramentum non esset secundum se malum, & tamen necesse esset semper sequi malum ex eo, vt si oporteret iurantem semper incidere in periurium, deberet iuramentum semper euitari tanquam malum. Non est tamen sic: iuramentum enim quoddam malum, siue periculum videtur habere propter defectibilitatem verbo-

G rum humanorum, ad quæ confirmanda veritas diuina immutabilis assumitur, scilicet, quia homo potest putare verum esse, quod falsum est, vel potest velle fallere mentiendo. Si tamen verba humana essent ita defectibilia, quòd necesse esset ea deficere quãdocunque dicerentur, iuramentum esset semper malum, & pro nulla necessitate liceret iurare. Quia tamen verba humana non semper deficiunt, sed aliquando veritatem habent, ideo diligenti cautela adhibita, ita vt euitetur periurium licitum est iurare. Ista distinctio habetur extra de iure iur. & c. si Christus, scilicet. Quædam prohibentur: quia per se mala sunt, vt furtum, & adulterium, quæ non sunt aliquatenus facienda. Quædam verò prohibentur ex causa, non quia per se mala sunt, sed quia si fiant, frequenter, & multum ex his mala sequuntur. Vt vinum

H per se malum non est, & tamen prohibet illud Apostolus ad Ephes. 5. dicens: Nolite inebriari vino, in quo est luxuria, quoniam ex frequenti, & immoderata vini potatione luxuria generatur, sic & iuramentum per se quidem malum non est, cum sit confirmatio veritatis, sed tamen prohibetur ex causa, quoniam ex frequenti, & incauta iuratione periurium sæpè contingit, sicut dicitur Eccles. 24. Vir multum iurans replebitur iniquitate, & non discedet à domo eius plaga. Sic patet 22. quæst. 1. cap. In nouo, & ibi per totum. Est autem iuramentum aliquo modo licitum: quia aliàs Deus non iurasset. Et tamen Deus sępe inuenitur iurasse, vt Genes. 22. & 26. cap. & Psalmus 94. & 109. & 131. & in multis locis. Et Apostolus dixit ad Hebr. 6. quòd Deus eo quòd non habuit alium maiorem se iurauit per seipsum. Angeli

I quoque iurant: quia ille Angelus, quem Ioannes vidit Apocal. 10. stantem super mare, & super terram leuauit manum suam ad cęlum, & iurauit per viuentem in secula seculorum. Etiam sancti homines iurasse leguntur. Nam Dauid sæpe iurauit, vt patet 1. Reg. 25. & 3. Reg. 1. Apostolus etiam iurauit dicens: Testis est mihi Deus, ad Rom. 1. cap. etiam dixit 1. Corinth. cap. 15. quotidie morior propter gloriam vestram, idest, ego iuro per gloriam vestram. Nam modus iurandi est, licet non appareat ex forma loquendi Latina, vt ait August. super epistolam ad Galat. & in epistola ad Publicolam, & 22. quæst. 1. cap. non est, & cap. vt noueritis, & extra de iure iur. cap. & si Christus. Vbi inducuntur istæ probationes ad ostendendum, quòd liceat iurare.

Amplius autem iuramentum licitum est ex sua ori-

K gine, & ex suo fine: Ex origine quidem: quia iuramentum introductum est ex fide: quia homines credunt Deum habere vniuersalem omnium rerum cognitionem, ita quòd non possit in aliqua re ignorare, aut falli. Ideo in quacunque re testimonium eius petierimus, poterit nobis verum testimonium perhibere. Credunt etiam eum habere infallibilem, & inuariabilem veritatem, scilicet, quòd mentiri non vult, nec vnquam volet de his, quæ scit. Ideo homines simpliciter confidunt testimonio eius. Est ergo ex hoc iuramentum licitum, immo bonum: quia in bono procedit, scilicet, à fide de Deo, & est quidam actus religionis, vel latriæ, vt dicetur infra quæstio. 255. Est etiam iuramentum valde vtile: quia proficit ad iustificandum homines, sicut interdum infamati de aliquo, contra quos sufficientes probationes non producuntur, purgant in-

famam suam per iuramentum suum, & aliorum. 2. quæst. 4. capitul. Si legitimi, & capit. Si mala. Etiam est ad ponendum finem litibus: quia multæ lites sunt, quæ nunquam finirentur, nisi iuramentum esset, cum testes non possint haberi ad omnia, ad Hebr. 6. Homines per maiorem suum iurant, & omnis controuersiæ eorum ad confirmationem finis est iuramentum. Sic patet extra de iure iuran. cap. & si Christus. Etiam est bonum ex suppositione ad euitandum iuramentum per idola. Nam cum homines sine iuramento inuicem sibi credere nolét & in iuramento honor quidam exhibetur ei, per quem iuratur, fuit melius, quòd iste honor præstaretur Deo, quàm Dæmoni. Ideo licet aliàs iuramentum non esset bonum secundum se, Deus iussit Iudæis iurare per nomen suum. Deuteron. 6. Sicut sacrificia non sunt secundũ se bona, quæ erant in lege Moysi. Quia tamẽ Iudæi oblaturi erant illa Dæmonibus in agris, iussit, vt potius sibi offerrent ad ostium tabernaculi. Leuit. 17. Sic dicit Hieronymus super Matthæum, & habetur 22. q. 1. c. Considera, scilicet iurare lege concessum erat, vt quomodo victimas immolabant Deo, ne eas immolarent idolis, sic & iurare permitteretur in Deum: nam quia rectè hoc facerent, sed quòd melius esset Deo exhibere, quàm dæmonijs. Quod autem ex iuramento malum possit sequi non probat iuramentum esse malum: quia multa sunt per se bona, quæ alicui mala efficiuntur: quia malè eis vtitur. Sicut est de Eucharistia, quæ suscipienti indignè nociua efficitur, quoniam iudicium sibi manducat, & bibit: prima ad Cor. 11. Malum autem, quod ex iuramento potest sequi, est periurium. Vt si quis frequenter iurãdo in periurium incidat, sicut multa loquendo aliquod mendacium profert. Ad hoc autem cauendum est: ne homo assuescat ad iuramentũ: quia assuetudo mala est. Quoniam iuramentum non debet fieri leuiter, nec pro re qualibet, sed solum pro rebus honestis, & necessarijs. Quæ autem ex consuetudine fiunt interdum à non attendentibus aliquid fiunt, & ita facile est periurium committere, & incidere in irreuerentiam, & multa inconuenientia. Eccl. 23. c. Iurationi non assuescat os tuum. Multi enim casus in illa. Ad hoc ergo, quòd aliquis licitè iuret, debet attendere primo, quòd verum dicat, aliàs periurium erit, siue sit voluntarium mendacium, siue incautè dictum, dum putatur esse verum, licèt non sit æqualis culpæ. Secundò, quòd fiat pro honesta causa, vel necessaria. Dicitur enim necessaria causa, quando in iudicijs non est alius modus probationis ad iuramentum recurritur. Et si illud nõ esset: multa negocia indiscussa manerent. Ad Hebr. 6. Et extra de iure iuran. c. Et si Christus, §. Et omnis controuersiæ ad confirmationem finis est iuramentum. Dicitur causa honesta, vel vtilis, quando extra iudicium aliquis loquitur alteri ea, quæ sunt sibi vtilia, quibus assentire ille piger est, cum simplici verbo dicuntur. Licèt ergo ibi iurare, vt assentiatur. Sic dicit Aug. in lib. de Sermone Domini in mon. Iuramentum faciendum est cum pigri sunt homines credere, quòd illis vtile est 22. q. 1. cap. Tu non malum. Et c. Ita ergo. Et intelligitur hoc, quando quis dicit alteri ea, quæ sunt proximo vtilia, quia est tũc charitas. Et tamen à fortiori licebit mihi iurare si volo dicere proximo id, quod mihi est vtile, & ipse est piger ad credendum quia plura licet mihi pro me, quàm pro alio, vt colligitur 23. q. 5. c. Si non licet Est autem iuramẽtum aliquando propter honestatem, vt cum quis est infamatus iniquè, & alius extra iudicium loquens sciens falsum esse, quod dicitur vult infamiam illius tollere. Quòd si non poterit verbo simplici licebit iuramento interposito hoc asserere, etiam si nemo illud petat. Sic etiam si quis vult probitates alicuius ignotas alijs, quas tamen scire vtile esset ostendere, si ei non creditur simplici verbo, bonum est iurare. Sic etiam ad concordiam, vel pacem inter aliquos roborandum iuramenta sunt vtilia, quia per iuramentum pax confirmatur. Sic dicitur 22. q. 1. c. Omne: scilicet, omne, quòd in fœdera pacis venit, tunc solidius subsistit cum iuramenti hæc interpositio roborat. Sed, & omne, quod amicorum animos conciliat tunc fidelius durat, cùm eos sacramenti vincula ligant. Et in casu isto est iuramentum valde fauorabile: quia in

A cæteris non permittitur, vt communiter, iuramentum fieri in diebus Dominicis, scilicet, vt in contractibus, & alijs, quæ iuramento roborantur, & tamen pro pace specialiter iuramẽtum potest die Dominico præstari. Extra de ferijs c. Omnes dies, scilicet. Nec sacramenta, nisi pro pace, vel alia necessitate præstentur.

Dicitur pro alia necessitate, vt pro fide, pro obedientia, pro fama, quia conseruatio istarum rerum est necessaria, extra de elec. c. Significasti. Istos casus tangit Magister. 3. sen. di. 39. dicens. Spontè enim, & sine necessitate iurare, vel falsum iurare peccatum grande est, ex necessitate iurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis affirmanda, vel ad persuadendum auditoribus, quòd est eis vtile malum non est, quia necessarium est. In alijs autem casibus iurare malum est, siue fal
B sum iuretur, siue verum: Quia quædam irreuerentia committitur contra Deum, cum ipse inuiliter, & indiscretè in testimonium inuocetur. Iuramentum ergo secundum se licitum est, & tamen caueri debet in eo, ne per iurationem incurratur in periurium, aut irreuerentia aliqua contra Deum committatur.

Tunc ergo rectè iuratur, quando aliqua necessitas incidit, vel vtilitas. Et determinantur maximè sex casus, in quibus iuramentum est necessarium per hos versus. Pax, & fama, fides, reuerẽtia, cautio damni. Defectus veri si bi poscunt vera caueri. Pax pro pace enim iurandum est ad confirmandum fœdera 22. q. 1. c. Omne. Et est iuramentum valde priuilegiatum: nam diebus Dominicis præstari potest, quando alia iuramenta vetantur, extra de ferijs cap. Omnes dies. Fama, idest, purgatio infamiæ. Iuramentũ in quibus casibus fieri debeat.
C Quia per iuramentum super euangelia se purgat sacerdos 2. q. 4. c. presbyter, & c. sequenti, & extra de purgatione per totum. Fides, idest, ad ostendendum veritatem fidei, & reuocationem erroris, vt scismatis. 1. quæst. 7. cap. Quoties, vel hęresis, extra de hæreti. cap. excommunicamus, & de conse. di. 2. cap. Ego Berengarius Reuerentia, vt iurat aliquis Papæ fidelitatem, extra de iure iuran. cap. Ego Episcopus, & cap. Nullus. Cautio damni, idest, quod caueatur de damno illato, vel inferendo, extra de his, quæ vi, metusue causa fiunt. cap. vltim. & 2. quæst. 1. cap. In primis. Defectus veri: ista est causa multum generalis. Nam quando aliter non potest verum probari, recurritur ad iuramentum, cum omnis controuersiæ finis sit iuramentum ad Hebr. 6. c.

Ad primum dicendum, quòd aliqui volunt, quòd hic
D solum fuerit vetitum iuramentum per creaturas, sed non per Deum. Sic dicit Hieron. super Matthæum. Considera, quòd saluator non per Deum iurare prohibuit, sed per cęlum, & terram. Hanc enim pessimam consuetudinem iurandi per elementa Iudæi habere noscuntur. Et sic dicitur extra de iure iur. c. Et si Christus.

Dicendum tamen, quòd hoc non sufficit, quia omnia iuramenta prohibita sunt. Et licet non fuerit expressum de Deo, tamen de iuramento facto per ipsum principaliter intelligitur. Sed quia de ipso dubium nõ erat, expressum fuit ne per creaturas iuraretur, vt dictum fuit supra in expositione litteræ. Maximè quia Iacobus dixit. cap. 5. quòd non est iurandum per cælum, nec per terram, nec per aliud quodcunque iuramentum, ergo etiam nec per Deum iurandum est. Cùm autem dicit Hieron. quòd
E prohibuit Christus iurare per Deum: intelligitur de expressa prohibitione, & tamen subintellectè benè prohibetur, & sic dicitur in allegato. cap. & si Christus. Causa autem prohibitionis fuit, vt dictum est, occasio ad periurium. Ideo dicit August. lib. contra mendacium, quòd Apostolus iurans in epistolis ostendit quomodo accipiẽdum sit quod dictum est, dico vobis non iurare omnino, ne scilicet, iurando, ad facilitatem iurandi veniatur, & ex facilitate iurandi ad consuetudinem, à consuetudine autem in periurium decidatur. Et ideo non inuenitur iurasse nisi scribens, vbi consideratio cautior non habet linguam præcipitem. In sermone autem non est tanta consideratio verborum, ideo ibi facilius est errare. Et sic magis cauendum est iuramentum in communi sermone, quàm in scriptis.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas est de bono,

deuotio, discretio, tempus iurandi, & cæteræ extemoniæ, & ipsamet forma iurandi pertinent ad iudicium, fide.s.discretionem, quia qui discretè se habet in iurando, iurat ex fide etiam ex deuotione, & obseruat formam debitam iurandi, & etiam tempus quidquid aliud obseruandum est. Non tamen ponuntur ista comites iuramenti, etiam si distinguerentur à prædictis tribus comitibus, quia non sunt ista ita necessaria, sicut illi tres comites. Nam etiam si quis indeuotè iuret, & tamen pro causa iusta, & vera, & pro qua debet, iuret, non peccat. Idem si non habet fidē de Deo: quia infideles iurando per Deū, & obseruando iuramentum in casu, in quo debet obseruari, non peccant. Etiam forma variari potest: quia in iuramentis extra iudicium nulla forma certa est, sed quilibet iurat qualiter vult. In iudicio autem forma iuramēti est, sicut iudex voluerit addendo vel minuendo. Ideo non oportet poni formam iurandi tanquam comitem iuramenti. De tempore autem iurandi, scilicet, quòd à ieiunis iuramenta pręstentur, non est de necessitate, quia quocunque tempore præstantur, dum sit homo rationis compos valet. Illud autem quod dicitur, de ieiunis, de honestate solum tenet propter reuerentiam iuramenti, quod præstatur in quo Deus inuocatur, extra de testibus cap. Placuit in Glo. & pater 22.q.5.c. Honestum. Solum ergo iustitia, iudicium, & veritas sunt comites iuramenti, quia quodcunque horum omittatur, peccatum est iurare.

Ad tertium dicendum, quòd iustitia, & iudicium non coinciduni, quia iudicium prout est executio iustitiæ dicit ordinem vnius ad alterum. Iudicium autem hic dicit habitudinem hominis ad seipsum, secundum quòd discutit quid facere debeat, quādo & quomodo, & quid possit sequi inde an malum, vel bonum, ideo distinguitur à iustitia. Nam iustitia est ex parte rei iuratę, iudiciū ex parte iurantis.

Ad quartum dicendum, quòd in iuramento est magnum periculum potius, quam in alijs actibus humanis propter Dei reuerētiam, qui in testimonium inuocatur, & propter linguæ labilitatem, cuius verba iuramento confirmantur, ideo magis attendendum est in iuramento, quàm in alijs actibus. Et ideo ista tria specialiter ei conueniunt, vt comites.

Ad quintum dicendum, quòd extra iudicium potest licitè pręstari iuramentum, dum sit causa necessaria, vel honesta ad hoc. Et non accipitur hic iudicium prout est actus iudicandi, sicut est in litigantibus, sed prout est discussio quam facit quilibet intra se, s. quid facere debeat, & qualiter. Et sine isto iudicio iuramentum non potest conuenienter fieri. De his Sanctus Thom. 2.2.q.89. ar.3. & 3.sen.di.39.art.2.sub art.3.

An iuramentum sit actus religionis, siue latriæ.
Quæst. CCLVII.

QVæritur de iuramento, an sit actus religionis, siue latriæ.

Dicunt quidam, quòd non: quia actus latriæ sunt circa aliqua diuina, & sacra, iuramenta tamen vsitantur, circa aliqua humana, & prophana, s. circa controuersias, ad Hebræ.9. Homines per maiorem suum iurant, & omnis controuersiæ eorum ad confirmationem finis est iuramentum, ergo non est iuramentum actus latriæ, vel religionis.

Item vt dicit Tullius ad religionem pertinet cultum Deo offerre, qui tamen iurat, nihil Deo offert, sed inducit eum in testem, ergo iurare non est actus latriæ. Item finis latriæ, siue religionis est Deo reuerentiam exhibere: finis tamen iuramenti non est Deo reuerentiam exhibere, sed confirmare ea, de quibus dubitatur. Ideo non est iuramentum actus latriæ.

Dicendum, quòd iuramentum aliquando præstatur debitè, & aliquando non. Cùm.n. licitè iuratur, quia secūdum rationem, sit necesse est, ꝙ ad virtutem aliquam pertineat ille actus. Ideo iuramentum ad aliquam virtutem pertinebit. Non est autem aliqua, ad quam possit pertinere proprè nisi latria, ideo actus latriæ est. Patet

A quia Deuter.6. dicitur. Dominum Deum tuum timebis, & illi soli seruies, ac per nomen eius iurabis. Et sic iurare per nomen Domini pertinet ad seruitutem Dei, quæ illi soli debetur. Ista autem est latria: quia quælibet alia seruitus potest esse communis hominibus. Apparet hoc, quia ille, qui iurat inuocat Deū in testimonium ad confirmandum ea, quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per id, quod est maius, & certius ipso. Ideo per hoc ipsū, quòd homo per Deum iurat profitetur Deum esse potiorem, vtpotè cuius veritas est indefectibilis, & quòd habet cognitionem vniuersalem rerum: quia alias non iuraremus per ipsum cum in quibusdam dubitaremus, an ipse posset dare testimoniū, vtpotè si illa nesciret. Per hęc ergo honoramus Deum talia de eo prædicando, & credendo. Sic dicitur 1. Retho. Aris. c. viii. s. de iuramen-

B tis. Si autem dat iuramentum pium est velle Deos attestari, idest, ad pietatem pertinet, quòd velimus Deos in negocijs nostris testes esse. Pietas autem est latria, siue ipse diuinus cultus, vt dicitur 3. sen. di.9. ergo Deos vocare in testes dicit Aris. pertinere ad latriam. Et istud est iurando per Deum, & sic etiam ipse dicit iuramentum esse inuocare Deum in testimonium, vel confirmationem alicuius veritatis. Sic etiam dicitur ad Hebræ.6. Homines per maiorem suum iurant. Ex quo apparet, quòd ad reuerentiam alicuius pertinet, quòd per nomen ipsius iuretur, cum per maiores iuremus, & non per minores, nec per æquales. Dicit etiam Hiero. super Matt. quòd qui iurat, aut veneratur, aut diligit eum, per quem iurat, sed quodcūque istorum pertineret ad Deum erit latria: quia non amamus eum, vt rem nobis ęqualem, sed vt Domi-

C num vniuersalem, cui nos totos debemus. Aris. quinque t. Meta. dicit, ꝙ iuramētum est honorabilissimum, ergo quando per aliquem iuratur, honoramus eum. Honorare autem Deum ad latriam, vel ad religionem pertinet, ergo iuramentum est actus latriæ. Continet.n. latria omnem modum obsequij, quo homo Deo seruit.

Ad primum dicendum, quòd iuramētum ad latriam pertinet, non tamen secundum omnia, quæ in eo sunt. Duo.n. considerantur in iuramēto, s. testimonium, quod inducitur. & istud est diuinum cum Deum adducamus in testem, & illud super quo inducitur testimonium, vel quod facit nobis necessitatem testimonium inducendi, & istud est humanum. Quia in controuersijs humanis, & rebus nostris iuramentum facimus ad confirmationem. In rebus autem diuinis iuramentum non interdi-

D cit. Quia aut illæ sunt tales, quæ sciri possunt ex sacra scriptura, vel alias, vt non possunt sciri. Si possunt sciri non est iurandum super eis, etiam si alicui dubia sint: quia talia sunt speculatiua, & in speculatiuis probatio est per rationem, & demonstrationem, & non per iuramentū. Si autem non possint sciri non poterit etiam super eis iuramentum pręstari, cum iuramētum semper fiat super eis, quæ dubia sunt audienti, de quibus loquens certitudinem, habet vel ostendit se habere, vt dictum est supra q. 252. Et istud est, de rebus præteritis, vel præsentibus, de quibus potest iuramentum assertorium fieri. De futuris autem diuinis non potest per nos fieri iuramentum: quia iuramentum de futuro est promissorium. Nos autem nō possumus aliquid de diuinis promittere cum non possumus illud facere. Iuramentum ergo quantum ad primū

E est diuinum, & pertinet ad latriam.

Ad secundum dicendum, quòd iuramentum pertinet ad latriam, & per illud aliquid Deo redditur. Nam Deo redditur quædam reuerentia, quia ex hoc ipso, quòd iuramus per eum profitemur eum maiorem nobis, cum iuramentum non fiat nisi per maiores. Et hoc pertinet ad quendam honorem. Etiam profitemur eum habere cognitionem omnium, & veritatem infallibilem, quod ad maximum honorem pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd iuramentum ordinatur immediatè ad hunc finem, qui est confirmare dubia nostra: mediatè tamen ordinatur ad Dei gloriam, & reuerentiam: quia omnia, quæ nos facimus, ad Dei gloriam facienda sunt. 1. Cor. 10. c. Siue manducatis, siue bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in Dei gloriam facite.

Nihil autem prohibet, quòd aliquid sit propter multos fines, tamen non sint omnes illi æqualiter se habentes, & sub eadem habitudine, quod apparet de finibus architectorum, & sub architectoricis. 1. Ethic. c. 1. Deus autem est simpliciter finis omnium, & est finis noster: ideo à fortiori erit finis omnium operationum nostrarum: Cùm ergo nos aliquid facimus propter nos ipsos, vel propter res nostras, adhuc illud propter Deum facimus, si nos ipsos ad Deum dirigimus, etiam si non consideremus actualiter de qualibet re, quá facimus, quòd illa sit propter Deum. Et in hoc non diuersificamur à diuina operatione. Nam Deus operatus est omnia propter seipsum. Prouer. 16. Et tamen dicitur fecisse Solem, & Lunam, & omnia astra cæli propter hominem, Deut. 4. scilicet, quia principaliter Deus operatur propter seipsum, & secundario propter nos, vt benefaciat nobis, & G ita iuramētum pertinet ad latriam: quia propter Deum est, tanquam propter finem, & tamen non est propter Deum immediatè: ideo non pertinet ita propriè ad latriam, sicut orare, & votum facere, & similia: quia illa immediatè ordinantur ad Deum. De his Sanctus Tho. 2. 2. q. 89. artic. 4.

An iuramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam actus virtutis.
Quæst. CCLVIII.

Quæritur an iuramentum, sit secundum se appetandum, & frequentandum tanquam vtile, & actus laudabilis.

1. argum. Dicunt quidam, quòd sic: quia sicut votum est actus H latriæ, ita etiam iuramentum. Et tamen laudabile est facere aliquid ex voto, magis quam sine voto, & est magis meritorium, vt ostensum est Numeri. 30. c. vbi de voto actum est: ergo iurare, vel aliquid facere cum iuramēto erit laudabilius, & melius, quam facere sine iuramento. Et sic erit frequentandum iuramentum, tanquā habens aliquam specialem bonitatem.

2. argum. Item dicit Hiero. super Matth. quòd qui iurat, veneratur, aut diligit illud, per quod iurat. Venerari tamen Deum, aut diligere ipsum, est appetendum illum tanquam per se bonum, quia verè est bonum, & meritoriū: ergo iurare est appetendum, & laudabile.

3. argum. Item iuramentum ordinatur ad confirmationem, siue testificationem in illis, quæ in dubium veniunt, & tamen, quod confirmet dictum suum tollendo dubia bo- I num est: ergo iuramentum est bonum, & per se frequētandum tanquam aliquid eligibile.

4. argum. Item iurare est ius veritatis Deo reddere, vt August. dicit, & tamen reddere Deo ius aliquod est honestissimum, ergo iurare est honestum, & per se bonum.

5. argum. Item illud, in quo Deo conformamur appetibile est, quia cum Deus sit summum bonum, non possumus ei conformari, nisi in aliquo, quod bonum sit: quia in eo nullum malum esse potest, & tamen conformamur ei in iurando: quia ipse sæpe iurauit, vt patet ex processu totius veteris testamenti: ergo est iuramentum per se appetendum.

Dicendum, quòd iuramentum potest esse licitum ad hoc, eo quod vtamur in aliquibus casibus licitè, vt ostensum est supra q. 255. Nunquam tamen appetendum est K tanquam per se bonum, quia nullius per se boni cupiditas prohibetur, cum voluntas sit de bono, & de per se bono sit voluntas absoluta. Et tamen voluntas iurandi prohibetur, vt dicit beatus Iaco. Ante omnia fratres mei nolite iurare, Iacobi c. 5. ergo nō est per se bonum, quia per se bona potius mouemur concupiscere.

Item per se boni frequentatio est valde vtilis. frequentatio tamen iuramenti est prohibita, & nociua Ecc. 23. c. Vir multum iurans replebitur iniquitate, & non discedet de domo eius plaga: ergo iurare multum malū est: quia nihil inducit directè iniquitatem ex frequentatione sua, nisi quod frequentatum malum est. Etiam dicitur ibi: iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa, ergo consuetudo iurandi periculosa, & mala est, sed non sic hoc in per se bonis.

F Item Aug. dicit ꝙ iuramentum non est semper malum, nec etiam est secundum se malum, sed desiderium iurandi, & delectatio in iurando mala est, vt cum quis iurat, quia delectatur in iurando, vel quia putat aliquid magnum esse iurare, sic dicit August. super epistolam ad Gal. & 22. q. 2. c. Non est contra. Delectatio tamen in per se bono, bona est, quia delectatio iudicatur bona, vel mala iuxta operationem, cuius est, s. si illa est bona, vel mala. 10. Ethi. Delectari tamen in iurando non est bonum, ergo ipsum iuramentum secundum se desideratum non est bonum. Sic etiam dicit Aug. lib. contra mendacium, quòd præceptum Domini de prohibitione iuramenti ad hoc est positum, vt quantum in te est, non affectes quasi pro bono, nec cum aliqua delectatione appetas iusiurandum. Considerandum etiam, quòd cum in iuramēto sit G confirmatio, est simile de iuramento, & de confirmatione, quæ fit per rationem via argumentatiua. In via autē confirmandi per rationem duo sunt. s. medium probās, & id quod probatur per medium. Ita in confirmatione, quæ fit per iuramentum sunt duo, s. id, quod probandū est, & istud est quoddam dictum humanum, quod ad controuersias, & dubia humana pertinet, & mediū probandi, & istud est diuinum testimonium, inquantum Deum in testem adducimus eorum, quæ asserimus, vel promittimus confirmare volendo. Medium autem secundum artem syllogisticam est eiusdem generis, cuius est ipsa res probanda. Vnde in necessarijs medium probandi est necessarium, & in contingentibus medium est contingens.

Id autem, quod probandum est per iuramentū, est hu- H manum dictum, & minimæ firmitatis: quia error facilis est in homine, ad hoc quòd accidat rationi, & etiā quia lingua nostra prona est ad defectum, & sic tam ratio per se interdum deficit, lingua etiam interdum, ratione nō deficiente, deficit ex sua defectibilitate, & mobilitate per inconsiderationem nostram. Medium autem probandi, s. diuina veritas est omnino infallibile. Assumere ergo diuinam veritatem ad confirmationem dictorum nostrorum, quæ sunt valde fallibilia non est multum conueniens, quia infallibile, & valde fallibile non concordant. Ideo non debet vnum assumi ad alterum, nisi necessitas incumbat. Et sic iuramentum non erit de rebus per se appetibilibus, sed de illis, quæ fiunt propter necessitatem, & sunt vtilia ad aliquem finem, sicut accipere purgationem amarā, vel pati sectionem vulneris. Et pa- I tet hoc, quia illa, quæ ordinantur ad succurrendum alicui defectui non sunt per se bona, nec oportet assumi nisi inquantum ad tollendum illum defectum proficiunt. Iuramētum autem introductum est propter pœnam incredulitatis, quia vnus homo alteri non credit simplici verbo, nisi addat aliquam confirmationem. Si ergo ista pœna non fuerit, non erit vlla causa appetendi iuramētum. Sic enim dicit August. lib. de sermone Domini in monte, ꝙ qui intelligit non in bonis, idest, per se appetendis, sed in necessarijs iurationem habendam refrenat se quantum potest, vt ea non vtatur, nisi necessitas cogat. Et sic extra de iure iuran. cap. Et si Christus, vbi vinum comparatur iuramento, dicitur, quòd sicut vinum non est per se malum, sed inquantum est causa luxuriæ per frequentem, & immoderatam potationem, ita & iura- K mentum frequentatum inducit periurium. Et concluditur, quòd sicut Apostolus dixit Timotheo, quòd vteretur modico vino propter stomachum, & infirmitates frequentes, ita & iuramento vti licitum est non frequentando, sed ex necessitate quadam assumendo, quando causa necessaria, aut vtilis, vel honesta subest. Vnde in iuramento multum iurare reprehensibile est. Nihil velle iurare est suspitio de hæresi: quia quidam hæretici sunt, qui iuramentum respuunt, nunquam iurare volentes, & qui iurare nolunt tanquam malum sit iurare, ipso facto hæretici reputantur, extra de hæret. cap. excommunicamus, in fi. Iuramentum autem non condemnare tanquam sit per se malum, nec indifferenter appetere tanquam sit per se bonum, sed vti illo ad necessitatem, quando oportuerit medium est, & laudabile.

Ad

Ad primum dicendum, quòd licet iuramẽtum, & votum ad latriam pertineant, non tamen eodem modo, quia votum secundum se pertinet ad latriam, eo quòd ad solam Dei reuerentiam ordinatur. Et ad hanc immediatè pertinet: quia votum nõ est aliquod bonum nostrum, sed ad Dei honorem, & cultum. In iuramento autem è contrario fit. Nam testimonium diuinum, & reuerentia Diuini Nominis assumitur ad confirmationem dictorum nostrorum. Ideo iuramento non est actus latriæ totaliter, nec immediatè sicut votum. Et illud, quod iuramento confirmatur, nõ fit propter hoc actus religionis, vel latriæ, quia semper manet actus prophanus. Et quia actus morales accipiunt speciem, & bonum à fine, non erit propriè iuramentũ actus latriæ: quia finis suus immediatus non est Deum honorare, sed cõfirmare humanum dictum.

Ad secundum dicendum, quòd ille, qui iurat, vtitur quadam veneratione, aut dilectione eius, per quem iurat. Non autem ordinat iuramentum ad venerandũ, aut diligẽdum eum, per quẽ iurat, sed ad aliquid aliud, quod est vitæ humanæ conueniens, vt ad ponendum finem litibus, siue ad tollendum aliqua dubia.

Ad tertium dicendum, quòd confirmare dictum bonum est, & tamen confirmatio non fit per iuramentum quasi ex natura rei iuramentum sit necessarium, sed ex incredulitate nostra, quæ est pœna, insurgit, quòd iuramentum sit necessarium ad confirmationem. Et est quasi medicina quædam incredulitatis nostræ, & tamen quãto aliquis magis potest viuere sine medicina, debet magis elongari ab ea, cum non sit nisi propter necessitatem, ita, & de iuramento, licet sit ad confirmationem, quę bona est, si potest esse sine illo, non est appetendum iuramẽtum. Etenim in medicina quanto est vtilior, & efficacior ad sanandum, tanto est periculosius vsus eius, si nõ assumatur debitè. Sic de iuramento est, quia quanto est magis ad honorem Dei, tanto erit periculosius si debitè non assumatur Eccl. 23. Si frustrauerit, idest, si deceperit fratrem delictum illius supra illum erit si dissimulauerit, idest, si dissimulando falsum iurauerit, deliquit dupliciter: quia simulata sanctitas duplex est iniquitas. Et si in vanum iurauerit, idest, sine debita causa, & necessitate, vel honestate non iustificabitur, idest, non iudicabitur iustus, sed potius ex hoc iudicabitur impius. Et sic in iuramento ponuntur multi modi peccandi. Sic enim dicitur eo. cap. Iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa, idest, multa inconuenientia possunt sequi ex iuramento. De his Sanctus Thom. 2. 2. quæst. 89. artic. 5. & 3. Sent. dist. 39. artic. 2. sub artic. 1.

An iuramentum incautum obliget.

Quæst. CCLIX.

QVæritur circa obligationem iuramenti, scilicet, an iuramentum incautum obliget.

1. argum. Aliqui dicunt, quòd sic: quia iuramentum incautum dicitur, quod vergit in malum exitum, vel in minus bonum quàm si non esset iuratum. Et tamen tale iuramentum interdum obligat: quia tale fuit iuramentum, quòd Iosue præstitit Gabaonitis. Erat enim cõtra legem Dei, qui iusserat occidi omnes Chananæos masculos, & fœminas, magnos, & paruos, Deut. 20. Gabaonitæ autem erãt Chananæi. Iosue 9. Et Iosue deceptus putans eos esse de terra longinqua iurauit, quòd non noceret eis. Et postea quando cognouit eos esse Chananæos, noluit nocere, putans se teneri hoc iuramento, ergo incautum iuramentum obligat.

2. argum. Item si quis iurat, quòd nũquam intrabit religionem est iuramentum incautum, & tamen istud videtur obligatorium: quia sine peccato potest custodiri non ingrediendo religionem, & si ingrediatur, videtur cõmittere periurium: quia poterat iuramentum istud custodiri sine peccato, ergo videtur, quòd iuramentum istud incautum sit obligatorium.

3. argum. Item si quis iuret, quòd nũquam recipiet statum prælaturæ, etiam sponte oblatum, iuramentum dicitur incautum: quia per hoc impeditur communis vtilitas, quia sic posset quilibet iurare, & ita nõ esset aliquis Prælatus. Et tamen videtur obligare istud iuramentum: quia etiam si non iurasset laudabile est prælationem fugere, ergo iuramentum factum incautè obligat.

4. argum. Item iuramentum est actus virtutis, scilicet latriæ, vt probatum est, sup. q. 255. Vna tamen virtus non opponitur alteri: quia bono consonant omnia bona, sicut vero omnia vera. 1. Ethic. Esset tamen contra virtutem, vel impediret eam aliqualiter si iuramentum semper seruaretur vt cum quis iurauit facere aliquod peccatum, vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis, ergo iuramentum non est semper obligatorium.

5. argum. Item Apostolus dixit aliquid de futuro, scilicet, promittendo se iturum in Corinthum, & non compleuit, sicut dixerat 2. Cor. 1. c. Et tamen non dicitur fuisse mentitus, ergo videtur, quòd iuramentum non sit semper obligatorium.

6. argum. Item non solum si est incautum, sed etiam si manifestè iuratur malum, quòd est contra Dei præceptum, videtur, quòd sit obligatorium iuramentum: quia minus malum est transgredi præcepta secundæ tabulæ, quàm primæ, occidendo autem hominem transgreditur præceptum secundæ tabulæ, scilicet. Non occides, faciendo autem contrà iuramentum, transgreditur præceptum primæ tabulæ, scilicet. Non assumes nomen Dei in vanum, ergo si quis iurauerit occidere hominem, videtur quòd debeat illum occidere, vt non committat periurium.

7. argum. Item 22. q. 4. c. Innocens. §. illicitum; dicit Gratianus; quòd si quis post votum castitatis iurauerit alicui mulieri se habiturum eam in vxorem, nulla auctoritate prohibetur seruare iuramentum, ergo iuramentum de re illicita est seruandum.

8. argum. Item duo sunt de essentia iuramenti, s. materia, & forma. Et sicut contingit in iuramento apponi materiam illicitam, ita contingit apponi formam illicitam, vt si quis per idola iuret. Et tamen tenetur tunc seruare iuramentum, licet peccet vt ait August. ad Publicolam, & 22. q. 1. cap. Mouet ergo etiam si iuramenti materia sit illicita, idest, iuretur res mala, tenebit iuramentum.

9. argum. Item aliquando tenetur homo ad aliquid ex solo actu rationis, scilicet, quia se teneri putat, licet in veritate non teneatur, aliquando tenetur ex actu voluntatis, vt si aliquid facere promittat. Et tamen ex actu rationis tenetur homo interdum ad illicitum. Vt si quæ mulier petat debitum ab aliquo viro, & ille credat eam vxorem suam, vtpote quia inuenit eam in lecto suo. sic dicitur 34. q. c. In lectum. Et nulla suspitio de fraude ei sit, tenetur debitum reddere, & peccabit non reddens, quia contra cõscientiam aget. Et tamen ille actus coitus ad veritatem non est reddere debitum, sed fornicari, ita ergo ex actu voluntatis ad illicitum poterit obligari: adeo quando iurauerit illicitum, quia sic iurare voluit, videbitur ad seruandum iuramentum obligari.

10. argu. Item nemo debet dimittere veritatem verbi simplicis pro aliquo bono faciendo. Quia vt dicit August. nullus debet mentiri etiam pro vita alterius seruanda: ergo à fortiori nullus debet dimittere veritatem verbi iuramento firmati pro malo vitando, ergo iuramentum de faciendo malum nihilominus seruandum erit.

11. argu. Item dicit August. 22. quæst. 4. Mulier, scilicet. mulier si fide coniugij violata, fidem seruat adultero, mala est, sed adultero peior: ergo tenetur fidem promissam adultero seruare, & sic iuramentum de re mala factum tenet.

12. argu. Item seruare veritatem est de iure naturali, sed quilibet tenetur ad eam, quæ sunt iuris naturalis, ergo iuramentum de quacunque re factum seruandum est, ne veritas promissi violetur.

13. argu. Item dicit Bernar. lib. de dispensatione, & præcepto, quòd præcepta primæ tabulæ nullo modo sunt mutabilia, præcepta autem secundæ tabulæ per hominem non sunt mutabilia. Et sic præcepta primæ tabulæ in nullo casu licet immutare: ergo iuramentum in omni casu est reddendum.

Item supra in littera dicitur: Reddes Domino iuramenta tua, sed iuramentum de re illicita magis est nostrum, quam iuramentum de re licita, quia magis sunt à nobis mala, quam bona: ergo iuramentum super re illicita obseruandum est.

Dicendum, quòd iuramentum incautum aliquando obligat, & aliquando non: est enim iuramētum duplex, scilicet assertorium, & promissorium. Assertorium quidem ad confirmationem veritatis de præsenti, & præterito, promissorium autem est de eo, quod in futurum à iurante faciendum expectatur. In assertorio iuramento iurans non est causa eius, quod iurat: quia non potest facere illud sic esse, vel fuisse, sed solum refert. In promissorio autem iurans potest esse causa, quia iurat se facturum aliquid, vel non facturum. Vnde si iuraret aliquid quod per ipsum fieri non poterat, iam esset iuramentum illicitum, & incautum. Vt si quis iuret, quòd cras erit bellum, vel pluuia, sed debet esse iuramentum promissorium de his, quæ possunt fieri per promittentem. Sicut autem iuramētum assertorium, quod est de præsenti, vel de præterito, debet habere veritatem, ita & promissorium de his, quæ sunt fienda à nobis in futurum debet habere veritatē, s. vt aliquando realiter impleatur sicut promittitur, & ob hoc vtrunque iuramentum habet quandam obligationem, sed diuersimodè. Quia in assertorio est obligatio non quidem respectu rei, quę iam fuit, vel nūc est, quia illa non potest effici per iurantem, sed respectu actus iurandi, quia istius potest iurans esse causa, scilicet, vt faciat iuramentū verum, vel falsum iurando id, quod iam verum est, vel fuit. In iuramento autem promissorio cadit obligatio è contrario, s. super rem, quam aliquis iuramento firmauit. Tenetur enim facere verum, quod iurauit, alioquin deficit veritas iuramentu. Si autem est res, quæ in potestate iurantis non erat quando iurabat: deficit iuramento iudicium discretionis, nisi fortè illud, quod iuratum est, erat possibile iuranti, quando iurauit, & putabatur sic futurum esse, quod semper ei possibile esset, sed factum est impossibile per aliquem euentum. Vt si quis iurauit se daturum certam pecuniam determinato die, quæ postea furto, vel violentia ablata est, aut casu periit. Tunc enim videtur excusatus ab eo, quòd iurauit, s. quòd non dedit in tempore promisso: quia sine culpa sua factus est impotens ad reddendum. Tenetur tamen adhuc facere quantum in se est, si fortassis detur opportunitas, vt ille compleat quod promisit. Cum verò promissa est res, quæ impossibilis erat iuranti, quādo promisit eam, vt qui promisit montem aureum, vel similia, iuramentum a principio est illicitum, & incautum. Deficit enim iudicium rationis, quia ratio debet iudicare, quid est possibile, & quid non. Et cum promissio non debeat fieri nisi animo complendi, non debet promitti id, quod non potest compleri. Quia qui promittit quod facere non potest, hoc ipso quod promittit, mētitur ipsōre, cum sciat nunquam futurum esse sicut promittit, & ideo peccatum est, & periurium. Si autem quod promittitur possibile sit fieri, sed nō debeat fieri, vt quia est per se malum, vel quia est impeditiuum boni, tūc deficit iustitia in iuramento. Vt si quis promisit occidere hominē, vel facere aliquid, per quod impeditur à maioribus bonis, ad quæ forte obligabatur. Et quando deest iustitia non est iuramentum obseruandum. Ad hoc ergo, quòd iuramentum promissorium licitum sit, oportet ibi esse duos comites, s. iudicium, & iustitiam. Ipsa autem veritas non est comes illius in iurādo, sed erit comes in exequendo, quādo realiter factum fuerit, quod promissum est. Aliter potest dici, licèt sit idem sensus, quòd tam iuramentum assertorium, quam promissorium obligationem quandam habet. In assertorio tamē est vnica obligatio. In promissorio autem duæ. Nam in assertorio solum est obligatio ad peccatum, si veritas nō fuerit in eo, quod asseritur per iuramentum. Nam ad agendum, aut cessandum ab actione obligatio nulla est: quia non potest iurans assertoriè aliquid facere de eo, quod iurat: quia ea, quæ iurat, iam sunt existentia in præsenti, vel in præterito. In promissorio autem obligatur promittens ad faciendum id, quod promittit, quia potest esse

F causa illius immò si iurat ea, quæ facere non potest eo ipso peccat. Secundo obligatur ad peccatum si non fecerit id, quod promittit. Et ista obligatio inducitur per iuramentum mox, vt iuratur aliquid faciendum, licèt peccatum non erit, quousque adueniente tempore, quo deberet compleri promissio non completur. Hoc supposito sciendum, quòd sicut non est quælibet assertio digna, vt iuramento firmetur, cum iuramentum solum debeat fieri in rebus necessarijs, & vtilibus, vel honestis, ita non est digna quęlibet promissio, vt iuramento confirmetur. Quia aliquando promittuntur res paruæ, & leues ferè nullius vtilitatis. Sed tunc iuramentū erit ad confirmandum promissionem quando fuerit illa de rebus necessarijs vtilibus, vel honestis, quæ in se habent aliquam grauitatem, vel magnitudinem. Ob hoc ergo de rebus illis,
G quæ sunt contra honestatem, & salutem animæ, & contra perfectum, & viam perfectionis hominis non debet fieri iuramentum promissorium, quia promissio etiam simpliciter facta de istis, mala est: quia est cōtra salutem animæ. A fortiori ergo si iuramento firmetur. Quomodocunque ergo iuramentum super talibus rebus præstatur ex hoc ipso efficitur indebitum, quia est actus cadēs super indebitam materiam: ideo nō potest obligare prima obligatione, s. ad faciendum id, quod promittitur. Quia, cum talia sint simpliciter mala, nullo modo licet illa fieri, nec potest iuramentum facere esse licitum id, quod aliàs erat illicitum. Quia iuramentum non est inuentum, vt esset vinculum iniquitatis 22. q. 4. cap. Inter cętera, & extra de iure iur. c. Quāto, cum quidam actus latriæ, vel ad illam pertinens. Etiam quia hoc modo to-
H ta lex Dei tolleretur, vt si aliquis iuraret se non obseruaturum legem Dei, siue hoc iuraret expressè, siue iuraret specialiter de quibusdam, quæ pertinent ad legem Dei. Et tamen iurans non putaret pro tūc illa pertinere ad legem Dei. Nam quocunque modo fiat, si iuramētum teneret, tolleretur lex Dei, quo nihil absurdius est.

Ideo iuramentum præstitum contra Dei legem, vel contra bonos mores, & honestatem, quam quis teneatur seruare, aut contra viam perueniendi ad perfectionē virtutis non obligat, sed eo ipso malum est. Nam sicut facere contra virtutem malum est, ita impedire viam perueniendi ad virtutem malum est. Et non potest ad hoc esse aliqua obligatio, quia esset cōtra charitatem. Et quia in iuramento promissorio solum sunt duæ obligationes, & hic cessat prima, s. quia iurans non obligatur ad faciē- *Iuramentū de malo nō tenetur,*
I dum, quod iurauit, eo quòd malum est, immo obligatur ad non faciēdum, manet secunda obligatio, scilicet, quòd obligatur ad peccatum mortale: quia nō complet id, quod promisit. Et sic apparet, quòd quādocunque talia iuramenta præstantur, quæ cōtra bonos mores sunt, non solum iurans non obligatur, sed etiam peccat mortaliter, eo quòd talia iurat, quæ impleri non possunt sine peccato mortali. Et non incurrit peccatum aliquanto tēpore post iuramentum, scilicet, aduenientē tempore, quo debet compleri res promissa: quia cum ista res sit illicita, nunquam debet compleri, sed eo ipso, quòd iuratum est, fuit commissum peccatum: quia indebitè iuratū est. Sic autem est quādo quis iurauit rem manifestè sibi impossibilem: quia hoc ipso reddidit se impotētem ad cōplendum promissum, & posuit sibi necessitatem men-
K tiendi. Secus autē si à principio erat possibile, & postea factum est impossibile vt supra dictum est. Et sic iuramentum promissorium, quod incautè præstatur in casibus dictis, non est obligatorium, & est peccatum mortale eo ipso, quod iuratur. Et sic patet, quòd quando iuratur, quod malum est: quia est contra ius, non tenet iuramentum, vt si quis iuret, quòd in notorijs seruabit omnino formā iuris, quia posset contingere, quòd multa mala ex hoc manerent impunita, extra de iure iur. c. Ad audientiam & c. Quemadmodum. Et non valet si maritus iuret non cohabitare vxori, vel è conuerso: nisi ambo vellent continentiam profiteri, eo. tit. c. Tua nos. Etiam nullum iuramentum valet præstitum in detrimentum ecclesiæ, eo. titu. c. Sicut nostris. Et de his, quæ fiunt à maiori parte cap. 1. Nec valet si fiat iuramentum in diminutionem regni. Vt si Rex iurauit in sua coronatione non alienare *In quib' casib' iuramentū factū nō valet.*

in

in præiudiciũ regni, & postea faciat immoderatas alienationes in detrimentum regni iuramento vallatas poterit repetere alienata, non obstante iuramento, extra de iure iur. c. Intellecto. Quandocunque ergo iuratur aliquid faciendum, quo facto, si salus corporalis, aut spiritualis tolleretur, iuramentum non tenet. Et ponuntur extra multa de hoc 22. q. 4. cap. Innocens §. Vnde datur. Istud autem verum est in istis similibus, quæ à principio apparent mala esse. Et ideo iurando committitur periurium. Aliquando tamen iuratur aliquid illicitum: quia non putatur esse illicitum, & postea scitur, sed ista ignorantia est aliquando facti, vt si quis iurauit contrahere matrimonium cum ea, quæ est consanguinea ignorans consanguinitatem. Aliquãdo iuris, vt cum quis putauit licitum esse sibi contrahere cum cognata, in primo non est peccatum iurare, in secundo est peccatum, nisi sint personæ iurantes tales, quas iuris ignorantia excuset. De his, eo. cap. Innocens. §. Illicitum. Sed obijcietur, quod non stet: quia videtur per hęc poni homo in perplexitate, scilicet, quia promittens sub iuramento tenetur obseruare promissa, hic autem non tenetur immo non licet sibi obseruare. Et tamen, quia non obseruat mortaliter peccat, & sic iste est perplexus: quia nullo modo potest hic vitare peccatum mortale, siue compleat, quod iurauit, siue non. Perplexitas tamen non est ponenda: quia aliàs non esset homini liberum peccare, vel benè agere, sed cogeretur homo peccare mortaliter, vt patet p Greg. 30. Moral. & dist. 13. c. Nerui in textu, & Glo.

Respõdetur obiectioni.

Dicendum, quòd nunquam est concedendum, quòd aliquis homo verè sit in perplexitate: quia induceretur tunc necessitas peccandi, licet aliquando propter ignorantiam eorum, quæ agenda sunt videatur alicui, quòd sit perplexus, sed non est. Est enim perplexitas, quando quis antequam aliquid faciat, est taliter impeditus, vel illaqueatus, quòd ad quancunque partem tendat, non potest peccatum mortale effugere, sicut auis, quæ clausa est laqueo, quocunque se verterit intra laqueum est. Et ista nunquam danda est in aliquo homine, nec etiam est nunc in eo, qui iurauit incautè: quia perplexitas est antequam homo peccatum committat, ita quòd nesciat ad quam partem se inclinet, vt sine peccato euadat. Postquã tamen eligens alteram partium peccauit mortaliter, nõ est in perplexitate, sed extra illam est, licet male de illa exiuit. Qui tamen iurauit sic incautè iam peccauit mortaliter, quando iurauit, & iam nõ habet aliquid, in quo peccet, sed determinatum est sibi, quòd non debet complere iuramentum. Dato ergo, quòd aliqua perplexitas posset dari, iste non esset in perplexitate: quia iam non habet de quo dubitet. Cum autem dicitur, quòd peccat iste, si non implet iuramentum, peccat si implet, ergo est in perplexitate.

Dicendum, quòd non peccat si nõ impleat, sed solum peccat si impleat. Et tamẽ peccauit iste à principio: quia talia iurauit, qualia sine peccato implere non poterat. Postquam autem iurauit in peccato est, sed non in perplexitate, ideo non est inconueniens aliquod. Istud autẽ verum est de iuramento incauto, quando iuratur, quòd est manifestè contra bonos mores, vel contra viam perueniendi ad perfectionem siue cum iuratur id, quod nõ potest per iurantem impleri. Aliquando autem iuratur incautè, s. quòd iuratur aliquid, quod non apparet manifestè malum, & tamen postea apparent aliqua inconuenientia, quæ sequũtur ex eo. Et si seruaretur, esset iam malum. Ideo seruandum non est. Et sic cessat prima obligatio iuramenti promissorij, quæ est ad faciendum id, quod promittitur, & tamen non manet secunda. s. obligatio ad peccatum mortale, eo quòd iurans à principio habuit iustam causam iurandi, eo quòd putabatur esse bonum id, quod iuratum est, sed postea apparuit esse malum, & ideo non peccauit iurans, quãdo iurauit, nec etiam postea, quàndo non implet adueniente tempore, eo quod iam non obligatur obseruare, cum appareat malum, quòd iuratum est. De iuramentis incautis, ꝙ non sint seruanda patet 22. q. 4. quasi per totum, & per magistrum 3. Sen. dist. 29. dicitur illi, qui iurauerunt, quòd malum erat, vel impossibile. Quod periuri sunt, nõ qui-

A dem quia non implent, sed quia iurauerunt iniustum, quod impleri non licet. Qui autem iurauerunt id, quod à principio bonum videbatur, postea tamen apparuit esse malum, non sunt periuri: quia ibi non defecit iustitia, nec iudicium, vt putabatur, licet postea inuentum sit, ꝙ non cautè factum fuerat. In illis tamen, quæ manifestè sunt illicita, quando iurauit nulla distinctio debet haberi. Sed dicendum, quòd nunquam debent seruari, quia in actibus naturalibus actus transiens super oppositum sui obiecti nihil ponit, sed solum priuat. Vt videre tenebras est nihil videre. Similiter ergo in moralibus erit. Cum ergo materia iurandi debeat esse licita, actus iurãdi transiens super materiam illicitã nihil ponit, sed priuat tantum, ideo nullam causat obligationem, ac si non iuraretur. Considerãdum etiam amplius pro hoc, quòd

B obligatio iuramenti ad aliquid faciendum, vel non faciẽdum ex duobus nascitur, s. ex humana pactione, & ex diuina attestatione. Omnis ergo obligatio, quæ ex iuramento nascitur, vel ex homine est seipsum obligãte, vel ex Deo hominem obligante. Sed Deus non potest obligare hominem ad impossibile manens impossibile, nisi tollat simul impossibilitatem, nec etiam homo ex iuramẽto se ad impossibile obligare potest: ergo nullus obligatur aliquo modo ad impossibile. Est autem impossibile, aut de facto, secundum quod est contra leges naturæ, vt hominem volare, aut de iure. Secundum, quòd est de iure naturæ, vt cognoscere vxorem alterius, non autem possumus aliquid contra veritatem, sed pro veritate 2. Cor. 13. ergo nullus potest obligari ad aliquid istorum, siue sit impossibile de facto, siue de iure. Peccat autẽ iu-

C rando, & debet agere penitentiam de peccato, vt dictũ est. Vnde dicit Sãctus Thom. quolibet 3. quòd id, quod iuratur, aut totaliter est iustum, & manifestè iustum, vt dare eleemosynam, vel seruare castitatem, & tunc iuramentum tenet, & omnino seruandum est, aut manifestè malum, vt occidere hominem, & tunc non obligat, nec est seruandum, aut partim iustum, & partim iniustum, vt cum latrones iurant, quòd in occidendo homines, vel furando erunt socij, & spolia inter se diuident, & tunc quòd occidant, vel furentur iniustum est, quòd tamen si furati fuerint spolia diuidant, obligatorium est, & licitum, aut est dubium, vt si quis iurat, quòd nunquã erit Episcopus: quia potest esse malum, vel bonum. Et tunc ad determinationem superioris est obligatorium, vel non obligatorium. Et propria auctoritate non est ad

D contraueniendum.

Ad primum dicendum secundum quosdam, quòd Iosue nihil egit hic contra legem. Nam lex iubebat occidi Chananæos, & Iosue illos occidit. Nam occidit eos morte ciuili subijciendo perpetuæ seruituti ad portandũ ligna, & aquam in templum Domini. Vnde dixit eis Iosue: sub maledictione eritis, & non deficiet de stirpe vestra ligna cædens. & aquas portans in domum Dei mei. Iosue 9. Sic enim dicit Ambr. lib. de officijs, quòd mulctauit eos Iosue meliori morte, scilicet, obsequio ministerij diuini, vt esset clementior sententia, & habetur 22. q. 4. cap. Innocens.

Dicendum, ꝙ verum est, quod illa seruitus fuit mors quædam, & tamen non satisfacit huic legi: quia Chananæos iussit Dominus occidi gladio, ita, vt nullæ manerent reliquię. Deuter. 20. Ideo mors ciuilis, scilicet, seruitus non satisfaciebat legi, etiam Iosue ostendit se non

E egisse contra Gabaonitas secundum legẽ Dei, sed quòd mutauit mortem eorum in aliam pęnam, & liberauit Gabaonitas de manu populi: quia populus volebat occidere illos Iosue 9. Et Iosue, & principes conabantur liberare eos. Si tamen satisfieret legi per mortem ciuilem istorum nõ conaretur populus eos occidere, non est etiã putandum, quòd Iosue in ista lege dispẽsauerit: quia nemo poterat in lege Dei dispensare, nec interpretari eam aliter quàm erat: quia addendum, vel minuẽdum nihil erat, sed omnia seruanda ad vnguem: Deuter. 4. & 12. Ideo verum est, quòd mulctauit eos alia morte Iosue, vt dicit Ambr. Et tamen istud non tollit difficultatem de obligatione iuramenti, nec etiam saluat legem quomodo non sit cõ...a eam præuaricatio.

Dicen-

Dicendum ergo aliter, quod iuramentum inordinatum, quod fit contra bonos mores in rebus illis, quę malę sunt secundum se nūquam potest obligare, nec etiam est obseruādum, sicut si quis iurat fornicari, vel hominem occidere, vt ait Ambr. lib. de offic. Secus tamen de illis, quę sunt mala inquantum prohibita: quia tunc cessante prohibitione, non essent mala, & possent obseruari per iuramentum. Et tamē prohibitio potest cessare per eum, qui potest dispensare in lege. Ideo in tali casu iuramentum incautè factum potest obseruari, & obligare. In præsenti tamen non erat sic, quia licet secundum se non esset malum reseruare Chananæos ad vitam, erat tamen contra legem Dei, in qua nemo poterat dispensare, nisi Deus, ideo quomodocunque iuraret Iosue contra legem non teneret iuramentum. Nam si iuraret cōtra aliquod mandatum legis expressè non solum non teneret iuramentū sed etiam peccaret grauiter tanquam incidens in rebellione aperta contra legem. Si autem iuraret contra mandatum legis putans se non iurare contra illud, quādo postea constaret, quod erat contra illud, appareret manifestè, quod iuramentum non tenuerat, nec poterat licitè obseruari, sicut est in omnibus iuramentis, quorum obseruatio vergit in deteriorem exitum, nam quandocunque hoc inuenitur non sunt obseruanda. Ita autem erat in præsenti: quia quando Iosue promisit sub iuramento non nocere Gabaonitis, putabat eos non esse de terra Chanaan, & sic non erat contra legem seruare vitam illorum.

Quando autem constitit illos esse Chananæos, apparebat manifestè esse contra legem Deut. 20. illorum vitam seruare, ideo tunc constare debebat ipsi Iosue, quod iuramentum non tenuerat, & ad veritatē non tenuit, quia non potuit Iosue se obligare contra legē Dei per iuramētum, cum sine iuramento non liceret ei agere contra illam. Et ideo licet ipse non peccauerit iurando seruare vitam Gabaonitarum, quia tunc non agebat contra legem, eo quod credebat eos non esse Chananæos, tamen quando constitit eos esse Chananæos palam, erat, quòd non obligabatur seruare vitam illorum, immo contra legem erat velle illam seruare. Si autem dicatur, quod Gabaonitæ non erant de lege Iudæorum, & ideo iuramenta præstita inter eos, & Iudæos non erant interpretanda ad hoc, quod valerent, vel non valerent secūdum legem Iudæorum, nec secundum legem Gabaonitarum, quæ erant leges particulares, sed secundum ius gētium, quod erat commune vtrisque, ideo quod erant seruāda, quia illa exceptio, scilicet, quod isti essent Chananæi, & ideo, quod nulla pacta cum ipsis essent facienda solum habebat locum ex lege Iudæorum, sed non de iure gentium, quod erat commune istis contrahentibus, & Iosue si contra legem suam faceret hoc ipse videre deberet. Nā cum contraheret pacta faciendo cum gentibus, quæ non erāt sub lege Iudæorum tenebatur obseruare pactū inquantum poterat habere vigorem de iure gentium, & non inquantum poterat elidi, vel destrui per legem Iudæorum, vel valere per illam.

Dicendum, quod Iosue non tenebatur ad aliquid obseruandum propter Gabaonitas: quia etiam si iuramentum istud non esset contra legem Iudęorum, adhuc non teneretur Iosue ad obseruandum illud propter Gabaonitas, quia ipsi seduxerant Iosue, cum ipse quæsiuisset ab eis, an essent Chananæi, & ipsi negauerunt dicentes se esse de terra longinqua: immo ad hoc, quod possēt istud suadere, fecerunt multa artificiosè, Iosue 9. Ideo cū fraus dederit initium isti contractui, non tenebatur Iosue obseruare iuramentum in fauorem eorum.

Poterat ergo Iosue occidere Gabaonitas, non obstante iuramento, quia illud non tenuit, & tamen noluit occidere, quia forte putabat se obligari, licet esset iuramentum contra legem præstitum.

Homines enim illius temporis, licet essent viri sancti non erant satis intelligentes circa legem, nec circa obligationes votorum, nec iuramentorū, sed putabant, quod cum aliquid iuraretur, vel voueretur deberet postea seruari in quemcunque euentum.

Ita enim fuit de Iephte Galadite, per cuius manum

F Deus dedit victoriam Iudæis contra regem Ammonitarum.

Et factus est spiritus Domini super eū, & vouit, quod quidquid ei occurreret primum de domo sua reuertēti, de bello in pace immolaret Domino. Cui cum occurrisset filia vnica, immolauit eam. Iudic. vndecimo. Ipse tamen non cogitauerat de puella, nec de aliquo homine, sed de animalibus immolabilibus. Quia tamen generaliter dixerat quidquid occurrerit, imolauit filiam, & tamē nephas erat filiam occidere.

Ita, & fortassis fuit de Iosue: quia putauit, quod iuramentum, licet omnino vergeret in deteriorem exitum, cū esset contra legem Dei: tamen quod obligaret, quia iuramentum, & votum putabāt esse maius vinculum, quam legem Dei.

G Vel potest dici, quod Iosue Dei inspiratione fecit hoc. Deus enim sępe loquebatur ei 1 Iosue 1. cum ipse esset princeps totius populi, sicut Moyses, & fortè nunc reuelauit ei, quod Gabaonitæ non occiderentur.

Quod satis est verisimile, cum ipse applicuerit eos cultui templi, scilicet, vt portarent aquas, & ligna in templum Iosue 9. Et hoc forte Deus voluit propter honestatem Iudæorum, quia gentes inter se communicant, & vinculum communicationis est obseruatio fidei datæ in promissionibus, quæ iuramento vallantur, quando fortissimę esse debent 22. q. 1. capit. Omne quod in fœdera. Si autem tollatur obseruatio iuramenti, & promissionū nihil manebit, per quod gentes inter se conuersentur. Ideo vt Iudæi non essent contemptibiles apud alias gentes tanquam violatores promissorum, & iuramentorū,

H per quæ inter omnes gentes communicatio est, si data fide Gabaonitis de non occidendo eos, illos occiderent, voluit forté quod iuramentum istud seruaretur. Et licet Gabaonitæ deceperint Iudęos ad hoc, quod iurarent, nō excusabat hoc omnino Iudæos in conspectu aliarum gentium.

Primo, quia Gabaonitæ habuerunt iustissimam causam decipiendi Iudæos, quia cupiebant viuere, & nullum est tam naturale desiderium, quam vitæ, ideo quod homo agat quantumcunque potest, vt mortem excuset iustissimum est.

Nam licet Deus iussisset Israelitis occidere oēs Chananæos, non obligabantur Chananæi permittere se occidi: quia non constabat eis, an Deus hoc vellet, vel Iudæi mentirentur.

I Etiam dato, quod constaret quod Deus volebat illos occidi non tenebantur ipsi velle occidi: quia aliàs nō liceret homini orare pro seipso, vt Deus eū eripiat à morte: quando est in aliqua graui ægritudine, de qua se moriturum timet.

Maximè quia quādo dicitur, quod Deus vult aliquos occidi, adhuc non constat, an sit comminatio, vel ceruitudo sententiæ, cum Deus sæpè comminetur, & non faciat quod comminatur. Iere. 18. Et placet Deo, quod tūc exoretur, & auertitur ab ira sua. Sicut fuit de Ezech. 4. Reg. 20. & Isa. 38. Sic etiam de Niniuitis, Ionæ. 3. & 4. Habuerunt ergo iustissimam causam Gabaonitæ quocunque modo possent vitam suam defendere, & ideo non erat ita in eis inexcepabile, quod Iudæos deciperent, vt viuere possent.

K Item Iudæi erant aliqualiter culpabiles, quia Iosue, & principes faciliter crediderunt istos nō esse Chananæos, & tamen cautius agere debuissent in re tam ardua. Sibi ergo erat aliqualiter imputanda ista deceptio, quia ipsi tales se exhibuerunt, vt decipi possent. Et sic fuit rationabile, quod Iosue seruaret istud iuramentum, licet absolutè non esset obligatorium, quia erat contra legem, quomodocunque tamen dicatur, est dicēdum, quod placuit Deo, quod isti Gabaonitæ reseruarentur. Nam Saul percussit multos de Gabaonitis. Et quia non fuerat facta eis vindicta, Deus misit famem per tres annos in diebus Dauid, & non cessauit quousque omnes de progenie Saulis traditi sunt à Dauid in manibus Gabaonitarum, vt facerent de eis quod vellent, & ipsi suspenderunt eos, 2. Reg. 21. Et tamen Saul percusserat eos quoddam zelo quasi pro filijs Israel, & Iuda vt dicitur ibidem.

Si

si tamen non placuisset Deo, quòd mansissent Gabaonitæ, non puniuisset Saulem occidentem, qui erat iudex ordinarius, ad quem pertinebat reos Niniuitas occidere. Placuit ergo Deo, quòd manerent Gabaonitæ, & nō occiderentur. Aliqui autem dicunt, quòd Iosue obseruauit intentionem Dei Gabaonitas subijciendo seruituti, & non occidendo eos, sicut dicit S. Tho. Dicendum tamen, quòd potest intelligi vno modo, scilicet, quòd intentio Dei fuit reuelata specialiter Iosue, quantum ad Gabaonitas, quòd non occiderentur, sed subijcerentur seruituti, & ob hoc concedi potest. Si autē intelligatur, quòd intentio Dei erat, quòd occiderentur Chananæi morte naturali, vel ciuili, falsum est, quia tunc omnes Chananæi potuissent sic fieri serui. Sed falsum est, quia lex iubebat, quòd gladio occiderentur, & quod ex nullo pacto seruitutis, vel aliàs seruaretur vita eorum. Deut. 20. Etiā
B quia quando Iudæi subijciebant aliquos Chananæos in tributarios, & nolebāt eos occidere, Deus increpabat valde Iudæos dicens, quòd paterentur à Chananæis illa mala, quæ ipsi Chananæis inflicturi erant Numeri. 33. & Iosue 23. & Iudicum 2. Ideo nō seruabatur intentio Dei quantum ad legem illam de occidendis Chananæis per hoc, quòd subijcerentur seruituti. Aliqui tamen dicunt, quòd iuramentum Iosue tenuit, quia Ambr. dicit lib. de officijs, & habetur 22. q. 4. c. Innocens. Iosue pacem, quā dederat reuocandam non censuit, quia firmata erat sacramenti religione, ne dum alienā perfidiam redargueret, suam fidem solueret, & sic videtur, quòd putabat se esse periurum si contra ageret. Idem asserit Gratianus, eo. c. §. illicitum, scilicet. Ignorabat si quidem Iosue factū sed non ignorabat ius facti. Atque ideo & si illicitū erat,
C quòd iurauit, tamen licitè seruari debuit, quod iuramento firmauit. Sed dicendum, quòd iuramentum Iosue nō obligabat, nec fecisset contra iuramentū occidendo Chananæos Gabaonitas. Quia iuramentum, quòd nō habet tres comites, periurium est, vt ait Hieronymus super Ierem. Et tamen hic deficiebat iustitia, cùm esset iuramentum contra legem, contra quam agere non licebat, ergo cum constaret esse contra legem, non obligabat, seruauit tamen Iosue iuramentum propter causas supra positas. Ad Ambrosium dicendum, quòd noluit fidem soluere, s. quia fortè putabat se obligatum esse hoc iuramento, licet verè non esset obligatus, sicut fuit de Iephte, vt supra dictum est. Ad Gratianum verò oportet respondere, quia multa ipse opinatur, sicut & cæteri, nec cogimur ei stare, maximè cum plana ratio contra eum militet.
D
Ad secundum dicendum, quòd iurare non intrare religionem, vel non suscipere ordinem sacrum incautum iuramentum est, quia iuratur malum, non ipsum, quod malum est, sed impedimentum ad maius bonum, ideo per hoc ipsum, quod iuratur ipse iurans est periurus. Nā iuramentum istud non est obligatorium, eo quod est cōtra charitatem. Deficit, ergo sibi obligatio prima, & sic manet sibi secunda, scilicet quod obligat ad peccatum mortale, idest, quòd mortaliter peccat, qui sic iurat: quia licet cuicunque homini liceat non intrare religionem, nulli tamen licet ponere obicem Spiritui sancto, iurando, quòd non intrabit, quia Spiritus sanctus est, qui deducit homines ad perfectionem inspirando vbi vult. Per iuramentum autem de non intrando religionem, vel non accipiēdo ordinem sacrum præcluditur via Spiritui sancto,
E quia etiam si ipse spiret tam obstante iuramento, nō liceret religionem intrare, si iuramētum teneret. Ad hoc tamen, quod ille, qui sic iurauit, euitet periurium, non oportet, quòd religionem intret, quia sicut antequam iuraret de non intrando, non obligabatur intrare, ita nec nunc obligatur, quia iuramentum illud non potest obligare ad intrandum, cum non fuerit ad hanc intētionem præstitum, sed potius ad oppositam, scilicet vt religionē non intraret. Et etiam dato, quòd intrare vellet, non excommunicaretur propter hoc periurium, quia illud iam commissum est, quando iuramentum factum est, quia tale iuramentum est, quòd sine peccato mortali non poterat iurari, nec promitti. Rursus etiam non obligatur iurans ad non intrandum religionem, quia iuramentum illud non tenet, eo quod est cōtra charitatem, nec etiam

A euitatur periurium per hoc, quòd cōpletur ipsum, quod iuratum est, quia periurium iam commissum fuerat in iurando. Vnde quantum ad iuramentum illud nihil magis differt intrare religionem, quàm non intrare. De hoc 12. q. 4. c. Innocens. §. Illicitum.

Ad tertium dicendum, quòd quamquam fugere prælaturam possit esse ex bono zelo, scilicet ex humilitate, vel quia putat quis illam vitam sibi esse valde contrariam, & se esse inutilem ad illam: tamen resistere pertinaciter ad non suscipiendum prælaturam est semper malum, sicut patet in gl. Ierem. 1. Et est B. Gregorij. Et hoc probatur exemplo Moysi, & Ieremiæ, qui licet prius recusauerunt officium prælationis, tamen postea humiliter susceperunt obediendo. Ideo iuramentum istud incautum est, quia repugnat homo per hoc diuinæ prouidentiæ.

Nullus pertinaciter debet prælaturā recusare.

B Nemo enim scit, quid Deus disponere dignetur de illo. Vnde quantumcunq; aliquis sit vir imperfectus in vita, & in moribus, & in literis, & in omni alia dispositione ad prælaturam adhuc non debet de seipso disponere, quòd nonquam erit prælatus iurando, quod nunquam accipiet, quia nemo est tam imperfectus, quem Deus non possit perficere ad altissimam huius sæculi prælaturam, cum cernamus eos, qui fuerunt maximi prælati, & columnæ totius ædificij Christi, scilicet, Apostolos fuisse viros ignobiles, & insipientes, & quos mundus abiecerat. Et illos Christus elegit, vt confunderet sapientes sæculi, & nobiles, & potentes sibi subijceret. 1. Corint. 1. Cùm ergo non sit nunc abbreuiata manus Domini. Isa. 59. poterit etiam de viris quantumcunque imperfectis viros perfectissimos, & dignos altissima prælatura subito efficere.
C Ideo licet nemo debeat prælaturam anhelare, quia nullus debet sibi indifferenter assumere honorem, nisi qui vocatus est à Deo, sicut Aaron, ad Hebr. 5. Tamen etiam nemo debet desperare posse se effici prælatum, & disponere de seipso quasi nunquam futurus sit prælatus directè præstando ad hoc obicem per iuramentum de nunquam assumendo prælaturam. Qui ergo iurat non accipere illam periurus est ex hoc solum, quod iurat, & non obligatur ad non accipiendum, sed obligatur ad non procurandum illam, quia istud licitum est. Si tamen sibi imponatur tenetur suscipere propter obedientiam superioris, quando illi omnino volunt, quòd quis suscipiat, aliquam prælaturam. Et dato, quòd quis putaret se esse insufficientem ad illum statum, si tamen Papa, vel Ecclesia sibi iubet, quòd prælaturam accipiat,
D & non recipit excusationem eius, per hoc approbat eum tanquam dignum, & tenetur illam suscipere, quantumcunque ipse secundum conscientiam suam reputet se indignum, sicut dictum est in prologo Hieronymi, qui incipit: Beatissimo Papæ Damaso. q. 3.

Ad quartum dicendum, quòd vna virtus non repugnat alteri, & ideo iuramentum nunquam obligat contra bonum, idest contra bonos mores, qui necessarij sunt nec etiam contra viam ducentem ad perfectionem, quia etiam illa bona est, ideo quandocunque iuramentū vergit in deteriorem exitum, non est seruandum. Potest tamen hoc dupliciter esse. Vno modo, quod iuramentum à principio suo vergat in deteriorem exitum, idest quòd a principio sit manifestum, quod iuramentum illud erat ad malum. Et hoc, quia fortè iuratum est id, quod erat
E secundum se malum. Vt si quis iurauit furtum, vel adulterium committere, vel si res iurata licet non esset mala, impediebat tamen maius bonum, sicut si quis iurauit nō intrare religionem, vel non fieri sacerdotem, vel non suscipere prælaturam, & sic de similibus, tale iuramentum à principio est licitum. Differt tamen, quia si quis iuret se facturum aliquid, quod malum est, peccat iurando, & peccabit, si compleuerit, ideo tenetur non complere iuramentum. Si autem iurauit illud, quod impediebat maius bonum, vt in dictis casibus, peccat iurando, & tamen potest seruare iuramentum, vel non seruare, eo quod res iurata est indifferens, & faciendo, vel non faciendo potest manere charitas. Iurare tamen illud fuit peccatum, quia per hoc ponitur impedimentum Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator. Ideo qui iurauit nō intrare religionem, vel non accipere ordinem sacrum, melius

lius faceret non obseruando iuramentum, quàm obseruando. Et tamen non obligatur obseruare. In omnibus, tamen casibus præcedentibus. s. siue malum iuretur, siue impeditiuum maioris boni periurus est, qui iurat.

Alio modo potest vergere iuramētum in deteriorem exitum propter aliquid, quod de nouo apparet, quod nō fuit præmeditatum, sicut in iuramento Herodis, qui iurauit puellæ saltanti se daturum quidquid petijsset infra 14. Istud enim iuramentum poterat esse licitum factum à principe, si intelligeretur debita conditio, s. quod peteret id, quod dari licitum esset, petiuit tamen illicitum. s. caput Ioannis viri sanctissimi, & innocentis, ideo impletio iuramenti fuit illicita, quia in talibus non obseruare iuramentum est obseruare. Nec peccauerat aliquo modo Herodes in iurando: quia non iurauit rem malā cum iste sermo generalis posset extendi solum ad res bonas, quas peti licitum erat. Vnde quando puella expressit, q volebat caput Ioan. non tenebatur Herodes dare vigore iuramenti. Nam in isto sermone generali non poterat intelligi esse cōcessum id, quod si peteretur in specie nullo modo concederetur. Herodes tamen, vt faceret verbum suum verum ad omnem euentum concessit caput Ioan. Vnde dicit Ambro. quod contra officium, 1. virtutem est promissum soluere interdum sacramentum, sicut Herodes, qui necem Io. præstitit, ne promissum negaret 22. q. 40. est etiam.

Ad quintum dicendum, quod Apostolus excusatur, licet non fuerit factum, quod ipse dixit. Quia secus est in simplici verbo asserendo de futuro, siue promittendo, quàm iuramento promissorio. Nam in iuramento diuinum testimonium inuocatur, quod non fit in verbo simplici. Ideo ad veritatem verbi simplicis de futuro sufficit, quod aliquis in mente habeat id, quod dicit se esse facturum: quia per hoc iam videtur illud dictum verū in causa sua, scilicet, in proposito facientis, à quo habet originem.

Vnde si postea adueniat aliquod impedimentum, ita vt non possit impleri, vel aliquid aliud, propter quod appareat melius esse aliud facere, quàm illud, & non fiat, non propter hoc erit falsum, quod dictū est, sed iam verum est, ex quo voluit semel loquens illud facere, quod loquebatur, quando dixit se facturum. In iuramento autem secus est, quia in illo inuocatur diuinum testimonium, ideo non debet adhiberi, nisi in re, de qua aliquis certus est.

Vnde si iuramentum adhibeatur debet, qui iurat propter reuerentiam diuini testimonij conari secundum suam possibilitatem, vt faciat verum illud, quod iurauit ne videatur diuina testificatio irrita fuisse, nisi appareat iuramentum vergere in deteriorem exitum, quia tunc non est obseruandum, sicut supradictum est. Quod autē de simplici verbo de futuro dictū est, debet intelligi nisi illud sit promissorium specialiter factum ad alicuius vtilitatem: quia tunc non licebit imitari illud, nisi ex voluntate illius cui promissio facta est.

Quando tamen locutus est aliquis se facturū aliquid, quod non promittitur alicui, nec pertinet specialiter ad alicuius vtilitatem i sufficit, quod habeat intentionē faciendi, quando dicit, quia tunc verum est, quod dicit, et si postea nunquam fiat. Nec obligatur loquens illud facere, si occurrat sibi aliud, quod melius est, vel vtilius, & impediretur, si teneret, quod dictum fuerat. In votis tamen non est sic, quia vota fiunt in fauorem Dei, & sunt quædam promissiones factæ sibi: ideo non licet mutare illa ad voluntatem emittentis. De votis autem, & obligatione, & dispensatione ipsorum dictum est. Nume. 30. De his S. Thom. 2. 2. q. 89. art. 7. & 3. Sen. dist. 39. artic. 3. sub art. 1.

Ad sextum dicendum, quod si talis perplexitas est possibilis, quod oporteret aliquem transgredi præceptum primæ tabulæ, vel secundæ potius deberet cæteris paribus transgredi præceptum secundæ tabulæ.

Et tamen in præsenti non est talis perplexitas, nec est possibilis, vt supra ostensum est: nam obseruare iuramentum est primæ tabulę, sed non obseruare periurium. Sed iuramentum de re illicita eo ipso est periurium, quia nō

F est in potestate hominis complere illud, ideo non obseruando non peccaremus contra præceptum primæ tabulæ, immo potius peccaremus, si tale iuramentum vellemus obseruare.

Ad septimum dicendum, quod Gratianus loquitur, quando quis emisit primo votum simplex de seruando continentiam, & postea iurauit alicui accipere eam in vxorem per verba de præsenti cum ea contrahēdo. Nam tunc non impeditur matrimonium per votum de castitate prius emissum. Secus autem si fuisset votum primū solenne: quia postea nec matrimonium, nec iuramētum teneret.

Ad octauum dicendum, quod vbicunque est forma iurādi illicita, actus iurandi est illicitus, & peccat de præsenti ille, qui iurat. Non tamen oportet, quod ille actus

G de futuro ad quem ordinatur istud iuramentum, sit malus. Ideo licet iurare sit illicitum, quia actus de futuro in se non est illicitus tenet iuramentum. Secus est, qn̄ materia est illicita, de qua iuratur: quia tunc non solum actus iurandi de præsenti est malus, sed etiam actus, qui erit de futuro. Nemo tamen potest obligari ad peccandum mortaliter, ideo tale iuramentum non tenet.

Ad nonum dicendum, quod non est simile de intellectus actu, & actu voluntatis, quia actus rationis ligat, & si ratio falsè opinetur, non quidem inquantum est actus rationis, quia tunc cum omnis peccans agat ex electione, & iudicetur bonum esse, quod agitur saltem pro eo tempore, quo agitur, quod dico propter incontinentem, non peccaret quis, & tamen peccamus licet intellectus iudicet bonum esse, quod fit, quia aliter eligi non pote-

H rat, sed inquantum ratio putat se ex lege Dei teneri ad hoc faciendum nullo alio desiderio mouente, excusatur actus, immo tenetur agere contra legem Dei, ne agat cōtra conscientiam, quæ est lex Dei sibi nota. De voluntate non est sic, quia non est vis cognitiua: ideo non potest fingere aliquid esse ex lege Dei obligans, sicut intellectus: obligat ergo intellectus hominem, sed non voluntas.

Ad decimum dicendum, quod iuramentum est duplex, scilicet assertorium, & promissorium in assertorijs nunquam est mutanda veritas verbi simplicis, vel iuramenti, vt bonum agatur, vel vt malum euitetur, in promissorijs autem, siue sit verbum simplex, siue iuratum, licitum est pro aliquo malo euitando non complere iuramentum, etiam si licitum fuit, quanto magis si fuit illicitum? Ratio, quia in assertorijs cum sit veritas de præ

I terito non potest aliquis mutare veritatem verbi, quando mētitur, vel falsum dicat, & hoc peccatum est. Ideo pro nulla re licet falsū iurare, secus in promissorijs, quia veritas sua non attenditur ex cōpletione, sed ex eo, quod promittens tunc quando promisit intendebat seruare, vel non.

Nam si intendebat seruare verum iurauit. Si autem accidat postea mors iurantis, vel causa necessariò impediens manifestum est, quod non complendo, nec dicitur falsum iurare, ita si adueniat alia causa rationabilis, vt euitare malum non dicetur periurus, vel mendax non complendo.

Ad vndecimum dicēdum, quod mulier, quæ iurauit, fidem seruare adultero duo iurauit, s. adhærere adultero, quod est illicitum, & ad hoc non obligatur: & non se co-

K pulare alteri, quàm adultero, & hoc est licitum, & tenetur seruare, vnde peius est alteri, quàm adultero se tradere, quia sic committit simul adulterium, & periurium, non tamen peccaret redeundo ad virum suum, vt dicit ibidem August. Quia ad hoc non se potuit obligare per iuramentum, etiam si vellet.

Ad decimum dicendum, quod est duplex veritas, scilicet, veritas sermonis, quæ est veritas signi, & veritas operis, quæ est veritas rei. Vtraque veritas seruanda est, vbi seruari potest, vbi verò non potest, magis seruanda est veritas operis, quam sermonis, quia de duobus malis maius malum est fugiendum. Cum ergo quis promittit seruare aliquid, quod illicitum est, non potest simul seruare veritatem sermonis, & operis, quia contrariantur, ideo, omissa veritate, sermonis debet obseruare veritatem operis.

Ad

sta. Et maximè si hoc: quia denunciatio ista debet esse euangelic-, & ab ista nemo potest per iuramentum aliquod, sicut nec valet iuramentum factum contra legem Dei, aut humanam. Ideo etiam si iuratum est, quòd non denunciaretur potest denunciari. Et sic iuramentum bene obligat quantuncunque sit coactum, sed possunt haberi remedia ista.

Ad primum dicendum, quòd quando aliquid est violentum simpliciter, ille, qui agit, nihil dicitur agere, sed potius pati sicut si fœmina violenter defloretur non dicitur fornicari, sed à fornicatore iniuriam pati. Sic etiam si aliquis violenter tenuit manum alterius, & per illã apposuit sacrificia idolis nihil dicitur fecisse sed passus fuisse. Et ita dicitur 3. Ethi. c. 1. quòd violentum, vel in voluntarium simpliciter est, cuius principium est extra, conferentem aliquam vim passo, sicut si spiritus hominem aliG cubi tulerit, vel homines domi existentes, idest, si ventus deiecit hominem ad aliquem locum, & ille deiectus corruit super alterum, & occidit eum, vel læsit: nihil dicitur egisse, quia totaliter est inuoluntarius. Aliud est inuoluntarium mistum ex voluntario, & inuoluntario, scilicet, quando aliquis in periculis maritimis existens, vt nauis alleuienir proiicit merces in mare est ibi inuoluntarium, eo quòd nullus simpliciter voluntarius vellet merces perdere. Quia tamẽ putat, quòd oportet merces deiici in mare, vel nauem simul perire, eligit vt maius malum fugiat, merces perdere, & tũc illas proiicit. Et istud est aliqualiter voluntarium, quia quando proiicit eas, in potestate eius est applicare manus ad proiiciendum, vel non. Ideo non vocatur istud simpliciter volũtarium, nec simpliciter inuoluntarium, cum non sit violentum, sed H vocatur voluntarium mistum ex voluntario, & inuoluntario. vt dicitur 3. Ethic. c. 1. 22. Ita in præsenti, omne, qđ fit propter timorem alicuius mali euitandi est inuoluntarium mistum, sed non violentum, & ideo est voluntarium aliquo modo. Sic est de iuramento extorto per timorem, quia in potestate iurantis est iurare, nec potest quisquam cogere eum loqui. Ideo non est simpliciter in uoluntarium, quod autem est inuoluntarium simpliciter idest, violentum, non est bonum, vel malum, nec obligat ad aliquid. Et tamen, quod - it voluntariũ mistum ex voluntario, & inuoluntario obligat, & dicitur bonum, vel malum: licet multum differt quantum ad grauitatẽ peccati, vel ad laudem boni operis esse opus voluntarium simpliciter, vel mistum ex voluntario, & inuoluntario.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium non tenet, si in ibi qualiscunque coactio, eo quòd ad matrimonium contrahendum non solum requiritur consensus, sed etiam consensus liber, extra de spon. c. Eum locum, & ideo requiritur voluntarium simpliciter esse contractum matrimonij. In iuramento autem sufficit esse consensum, etiam si non sit liber, ideo obligatur, qui iurare coactus est.

Ad tertium dicendum, ꝙ S. Lucia loquebatur de inuoluntario simpliciter, quod est violẽtum, scilicet si mulier portaretur violẽter ad prostibulum, & defloraretur ibi. Hoc enim non imputatur ei ad culpam, quia violentum est. Secus autem in iuramento, quòd nunquam potest esse violentum: licet possit esse inuoluntarium mistum: ideo obligauit ad peccatum, si non obseruetur.

Sed obijcietur, quia interdum aliquos coactos ad iurã K dum ostenderunt Pontifices Romani non teneri, Nam absolui sunt per eos à vinculis iuramenti: extra de iureiuran. c. Verum; ergo non sunt iuramenta coacta obligatoria. Dicendum, quòd in iuramento, quod quis facit coactus, duplex obligatio est. Vna, qua obligatur homini, cui aliquid promissum est, alia, qua obligatur Deo, vt impleat id, quod sub inuocatione nominis eius promisit. Prima tollitur per coactionem, scilicet, quòd nullum ius competit ei, qui iuramentum extorsit ab altero ex illo iuramento Et ideo si iudicialiter agat ex illo iuramento, iudicabitur non teneri, qui iurauit, si fuit metus, vel coactio cadens in virum constantem.

Secunda obligatio semper manet in foro conscientiæ, quia magis debet sustinere quis damnum temporalem, quàm iuramentum violare. Habet tamen remedium F ad repetendum ea, quæ propter iuramentum dedit, vt supra dictum est. Cùm autem dicitur, quòd aliquando Papa absoluit à talibus iuramentis, non est sensus, quòd iudicet ista iuramenta non esse obligatoria, vel nõ fuisse, sed per absolutionem relaxantur obligationes causatę ex istis iuramentis propter iustam causam, scilicet ne indebite quis cogatur ad aliquid. Nemo ergo potest propria auctoritate cessare à completione iuramenti ab eo coacto extorti, & tamen auctoritate eius, qui potest dispensare, erit absolutus: eo, quòd ille est iudex in foro conscientiæ, & potest remittere obligationem istam, quę causata est propter reuerentiam nominis Dei, ac si Deus ipse remitteret, De hoc S. Tho. 3. Sen. dist. 39. artic. 3. sub art. 2. & 2. 2. q. 89. art. 7.

Quomodo iuramentum interpretandum sit. Quæst. CCLXI.

QVæritur de iuramento præstito ab aliquo in fauorem alterius, si non concordent ambo in intentione verborum secundum cuius intellectum sit interpretandum. Dicunt quidam, quòd debet semper interpretari secundum intentionem præstantis iuramentum: quia nullus debet ad ignotum obligari. Intentio tamen recipientis est ignota iuranti, vel potest esse ignota: ergo non obligabatur iurans secundum illam, sed secundum intentionem suam. Item iuramentum præstatur ad cõfirmandum sermonem iurãtis, sed intentio iurantis est propinquior sermoni suo, quàm intentio eius, cui iuratur: ergo iuramentum magis obligat secũdum intentionem iurantis, quàm recipientis. Item ad hoc, quòd obliget iuramentum, requiritur voluntas aliqua iurantis, secundũ quam se obliget. Sed si desit ei intentio se obligandi secũdum intentionem recipientis non erit ibi voluntas aliqua: ideo nulla erit obligatio interdum in iuramento, si debeat interpretari secundum intentionem recipiẽtis.

Dicendum, quòd iuramentum, quod præstatur alicui homini ab altero est in fauorem eius, cui præstatur, & propter ipsum solum, ideo deberet accipi secundum intentionem eius. Quia tamen nemo obligatur ad aliquid specialiter, nisi sponte se obliget, talis, & tanta est obligatio, qualis est voluntas se obligantis. Ideo aliquando interpretatur iuramentum secundum intentionem iurantis, & aliquando secundum intentionem eius, cui iuratur. Pro quo sciendum, quòd iuramentum promissoriũ, vt dictum est, obligat hominem sub hac necessitate, scilicet vt mortale peccatum euitet. Vnde obligat ad omne illud, quo non facto culpa incurritur. Ideo in eo, qui iurat, distinguendum est. *Responsio ad quæsita.*

Aut enim simpliciter, idest bono animo, & sine intentione fallendi iurat, aut cum intentione fallendi. Si cum intentione fallendi, scilicet, vt per cauillationes verborũ excludat obligationem, quam vult inducere super eum ille, cui iuratur, tunc debet intelligi iuramentum secundum intentionem eius, cui iuratur, & peccat iurans dupliciter, scilicet ex dolo, quem committit ex iuramento volens proximum fallere, & ex violatione iuramenti, quia vult frangere non obseruando eo modo, quo illa verba intelligenda sunt. Sic dicit Isidorus secundo Sen. suarum, & habetur 22. q. 5. c. Quacunque arte verborum quis iuret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui iuratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui, & Dei nomen in vanum assumit, & proximum dolo capit. Si autem non fuit intentio fallẽdi, sed obligandi se, debet interpretari in foro conscientiæ, secundum intentionem iurantis & nõ tenebitur ad aliud, nisi ad illud, ad quod se obligare voluit. & in quo putauit se, & illum, cui præstabat iuramentum, concordare. Sic Grego. 27. Moralium, & habetur 22. q. 5. c. Humanę, & ibi in §. Sic ergo, scilicet humanæ aures talia verba nostra iudicant, qualia foris sonant. Diuina verò iuditia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur. Hoc verum est quantum ad forum conscientiæ. Et tamen in foro contentioso, quando dubitatum fuerit de sensu verborum iuramenti, vel cuiuslibet contractus, interpretabuntur illa verba, reducendo illa ad sensum, quem communes

militer facere solent, vt innuitur extra de spon.c. Ex litte- A ris,& in allegato,c.Humanæ.f.Humanę aures talia verba nostra iudicant verbis solum,secundū,quòd sonāt. Et ratio est,quia homo nō potest iudicare de interiorib. sed Deus solus.1.Reg.16.Homo videt,quæ extra apparent: Deus autem intuetur cor. Aliter distinguitur de dubio in verbis iuramenti in Glo.& 2.q.5.in cap.Hoc videtur, scilicet quia quando iuramentum præstatur,aut vterque habet rectum intellectum,aut vterq; dolosum,aut vnus rectum,& alius dolosum. Si vterque est in dolo volens alterum fraudare per verborum cauillationes est intelligendum secundum communem verborum significationem,vt extra de spon.c. Ex litteris. Si à neutro interuenit dolus tunc interpretandum est secundum intellectū vtriusque,si verba possunt vtriusque intellectui adaptari.Si verò vnus ipsorum fuit in dolo intelligendum est B secundum intentionem eius,qui non fuit in dolo.Sic videtur distingui.22. quæst.5.§. ex his. Si tamen quando neuter fuit in dolo,verba non possunt applicari intentioni vtriusque videtur , quòd debent reduci ad cōmunem sensum.Extra de spon.c. Ex litteris: eo quòd iudex non habet ibi causam magis præsumendi pro vno, quam pro altero.

Ad primum dicendum,quòd non obligatur quis ad illud,quod est sibi ignotum,saltem in foro conscientiæ,nisi dolum commiserit, propter quem mereatur obligari etiam ad id,quod non intendebat,& intendebat illud ipse,cui præstabatur iuramentum. In foro autem contentioso poterit iudicari aliquis obligatus ad id , quod non intellexit,si verba sua de iure , vel ex communi locutione talem obligationem importabant. Fuit enim in culpa si non aduertit ad verba sua , scilicet quid erat illud , C quod per verba significabatur. Et propter istam culpam imputatur ei,vt teneatur secundum,quòd verba significant,quia aliàs possent omnia iuramenta præstita partib. destrui dicentibus eis, qui præstiterunt illa,quòd nō habuerunt illam intentionem,quando iurauerunt.Hoc autem verum est,nisi ille, qui iurauit tam simplex fuit, q̄ merito non debeat sibi imputari ignorantia iuris, & de quo posset præsumi verisimiliter , quòd sensum verborū ignoret. Vel fortè ex conditione personæ verisimiliter præsumi possit, quòd non haberet intentionem obligandi se ad faciendum id, quod sonant verba iuramenti, & quòd haberet intentionem ad se obligandū taliter,qualiter ipse dixit se intendisse , quia istæ sunt præsumptiones sufficientes ad hoc,quòd iudex in dubio debeat ani- D mum suum conformare, vt sententiam ferat pro eo, qui iuramentum præstitit.

Ad secundum dicendum,quòd intentio iurantis propinquior est sermoni suo,quàm intentio recipientis iuramentum,nisi dolum commiserit in intelligendo,aut fuerit in magna culpa intelligendo aliter,quam verba illa secundum communem vsum significent,& secundum , quòd ipse,cui præstitum est iuramentum,petebat sibi iuramentum per illa præstari.

Ad tertium,quòd non potest iurans obligari secundū id,quod sibi ignotum est, & ideo non obligatur secundum illum, quem liberè formare voluerit ille,cui præstatur iuramentum ex verbis illis . Obligatur tamen iurans secundum illud,quod scire potest,& scire tenetur.Potest tamen scire in quo sensu verba ista accipiantur commu E niter,& tenetur hoc scire, si vult euadere damnū , quod potest incurrere vtendo talibus verbis : alioquin in culpa est,& sibi est imputandum , quòd obligetur ad id , q̄ ignorat, quia cassa ignorantia est, cùm ignoretur id, q̄ ab omnibus sciatur, vel sciri debet , scilicet qualiter verba in sensu communi accipiantur : ista vocatur.3.Ethi.ignorantia eius,quod confert,& non excusat, vt ibi dicitur. De his S.Tho.3.Sen. dist.39.arti.3.sub art.3.& 2.2.q.89. artic.7.

Quæ sit maior obligatio voti,vel iuramenti. Quæst. CCLXII.

QVæritur cuius sit maior obligatio iuramenti an voti.Dicitur,q̄ maior est iuramenti , quia votum est simplex promissio , iuramentū supra promissionē addit diuinā testificationē, ergo maior est obligatio iuramenti,q̄ voti. Itē ea,quæ infirmiora sunt, cōfirmantur p fortiora,& tñ votum solet confirmari per iuramentum, vt qñ quis vult votum suū esse firmius,vouet,& iurat obseruare.Iuramentū aūt nunquā confirmatur per votū . ergo maior obligationis est iuramentū, quā votum. Itē obligatio voti causatur ex deliberatione animi sola,s.quando quis deliberat aliquid propter Deū facere, & hēt voluntatem se obligandi ad illud, vt ostēsum est Num.30. vbi de voto agitur. Iuramentū aūt obligationē habet ex diuina veritate,cuius testimoniū inuocatur. Cū ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur, q̄ erit maior obligatio iuramenti, quā voti. Dicendum , q̄ generaliter loquendo non determinando ad casum specialem maior est obligatio voti,quā iuramenti,quia vo- *Respondetur ad quæsitu. quæst.* tū fit ad Deū,iuramentū aūt fit proximo. Magis tñ obligatur homo Deo,q̄ proximo:ideo est maior obligatio voti.Considerandū tñ pro hoc qñ aliquis iurat aliquid facere,vel nō facere, aut iuramentū præstatur in fauorē cultus diuini,aut in fauorē proximi, aut est iuramentū, q̄d ad neutrum eorū determinatè pertinet , sed iurat homo propter se ipsum,quia fortè putat sibi vtile esse,vel bonū obseruare id,q̄d iurat, & vt maiorē causam habeat obseruandi,vult se iuramēto astringere. Vel fortè est iuramētū,quasi indifferēs,cuius obseruatio nec est manifestè vtilis,nec dānosa.Si primo modo iuramentū incidit in votū,quia votū est,qñ quis sponte se obligat ad faciendum aliquid,quod ad cultū Dei pertinet,& tunc non pōt cōparari iuramentū ad votū, quia in idem incidunt. Si aūt secundo modo,tūc est solū iuramentū, quia p hoc,q̄ aliquis se obligat facere aliquid,q̄ est proximo vtile non vouet, quia votū solū fit Deo.Et de his,quæ ad ipsum pertinēt, vel saltē dēt ipsi Deo fieri promissio, & nō proximo. Et tunc dicendū, q̄ ex genere suo magis obligat votū, quā iuramentum,quia propter Deum, & iuramentū fit propter proximum.Si tertiò modo à fortiori dicendum , q̄ obligat magis votum,eo quòd iuramentum , quod quis facit ad vtilitatem sui ipsius, est minimè obligationis . Nam in iuramento , quod facit quis proximo sunt duæ obligationes.Vna,qua quis obligatur,proximo ad faciēdum id,quod promittit, cum in eius fauorem iuramentum sit præstitū,alia obligatur Deo,cuius nomen in testimoniū adduxit ad confirmationem veritatis. Et tenetur propter Dei reuerentiam conari,vt verum faciat id,quod dixit.In iuramento autem , quod quis facit ad vtilitatē sui ipsius est vnica obligatio,scilicet,ad Deum.Nam sibi ipsi non potest aliquis obligari,quia aliàs posset facere sibi iniustum non soluendo id,ad quod teneret. Et tamen nemo potest facere sibi ipsi iniustum 5. Ethic.circa finē. Minoris ergo obligationis est iuramentum , quod quis, facit ad vtilitatem sui ipsius, quàm omnia alia iuramenta.Si verò faciat quis iuramentum de rebus indifferentibus,quæ nec sibi,nec alteri manifestam vtilitatem, nec damnum afferunt,est iuramentum illicitum,quia iurari nunquam debet nisi pro re necessaria,aut honesta,vel vtili,vt ostensum est sup.quæ.253. Et istud etiam est paruæ obligationis inquātum est iuramentum illicitum.Et tamen si potest fine interitu salutis æternæ seruari , debet seruari propter Dei reuerentiam, vt nomen eius nō assumatur in vanum.Et sic de iuramentis istis apparet,quòd minoris obligationis sunt,quàm vota.

Aliter potest dici , quòd iuramentum , & votum aliquando coincidunt in idem , & aliquando accipiuntur, vt distincta. De primo patet, vt cum quis vouet aliquid facere, & confirmet illud iuramento, vt si quis iuret dare eleemosynam, vel seruare castitatem perpetuam. Nam votum est hic : quia propter Deum, istud fit, & Deo promittitur, & istud votum iuramento vallatur. In istis non potest comparari votum iuramento, quia ambo simul sunt, sed est verum, quòd votum sic est maius, quam votum simpliciter, & quàm iuramentum simpliciter. Si autem votum accipiatur per se, & iuramentum per se, dicendum, quòd maior est obligatio voti, quam iuramenti. Vtraque enim obligatio causatur ex aliquo diuino,sed aliter,& aliter.Nam obliga-

obligatio voti causatur ex fidelitate, quam homo debet Deo, vt ei promissum soluat. In voto enim promittit homo aliquid Deo obseruare, quod propter Deum est, & obligatio ad seruandum illud nascitur ex hoc, quòd tenetur homo Deo fidelitatem seruare tanquam creatura eius, fidelitas autem quædam est, quòd seruentur promissa, & maximè eis, qui sunt maiores. Obligatio iuramenti causatur ex reuerẽtia, quam tenetur homo exhibere Deo. In iuramento nanque nihil Deo promittitur, ideo non est ibi fidelitas, quam Deo debeamus, cum illa sit in obseruatione promissorum, sed inuocamus nomen Domini in confirmationem dictorum nostrorum, debemus autem Deo reuerentiam: ideo nomen eius non est assumendum in vanum, quod est contra reuerentiam, quod tamen fieret, si inducendo nomen Domini ad confirmandum dicta nostra non curaremus illa verificare, ac si nihil actum esset inducẽdo nomen Dei in testimonium: maius est autem obseruare Deo fidelitatẽ, quam obseruare reuerentiam: quia omnis infidelitas est reuerentia. Aliqua tamen est reuerentia, quæ non est infidelitas, vt si quis circa rem paruam non obseruet totam reuerẽtiam, quam debet obseruare Domino suo. Et cum omnis infidelitas in violando promissa sit, peccatum maximum est, cum ea, quæ promissa sunt Domino, violantur, & ideo fractio voti maioris culpæ est, quàm fractio iuramenti. Quia frãgendo votum violatur fidelitas Deo debita. Frangendo autem iuramentum committitur irreuerentia solum in Deum, & non infidelitas. Si tamen quis iurasset aliquid obseruare propter Deum, vel facere, vt seruare castitatem, vel dare eleemosynam, & non obseruaret, committeret irreuerentiam, & infidelitatem quia simul violabatur iuramentum, & votum. Et istud est grauissimum. Quod autem dicitur votum maioris obligationis esse, quàm iuramentum, intelligendum est ex genere suo. Nam per accidens potest interdum esse maioris obligationis iuramentum, quàm votum. Vt si quis vouit dicere vnam orationem certo die, & non fecit, & alius iurauit dare proximo aliquid, vel facere pro eo, & non fecit, propter quod incurrit in magna damna, magis peccauit, qui iuramẽtum violauit, quàm qui votum. Et tamen quanto aliquod peccatum maius est, tanto magis obligatur quilibet cauere illud, & stare in opposito: ergo magis obligatur iste seruare iuramẽtum præstitum proximo in hoc casu, quàm votum factum Deo. Et tamẽ ex genere suo grauius est votum frangere, quàm iuramentum violare. Sic etiam peccatum, quod cõtra Deum directè est, maius est, quàm peccatum, quod est contra proximum ex hac ratione, quod est esse contra Deum, & contra proximum. Et tamen multa peccata sunt directè contra proximum, quæ sunt maiora, quàm illa, quę sunt directè cõtra Deum, sicut homicidium est maius, quàm non colere diem festum, vel assumere iocet dum nomen Domini in vanum.

Ad primum dicendum, quòd votum est promissio quædam non quæcunque, sed illa, quæ soli Deo fit, & de eo, quod pertinet ad cultũ eius, & si non seruatur est quædam infidelitas, quæ est grauior, quàm irreuerentia sola, quæ committitur in iuramento. Cum autem dicitur, quòd in voto est sola promissio, & in iuramento supra promissionem est quædam testificatio, per diuinam inuocationem, dicendum quòd promissio refertur ad diuersa: quia promissio, quæ est in voto, fit soli Deo, quæ autem in iuramento fit proximo. Et ideo promissio sola facta Deo in voto est maioris obligationis, quàm promissio, & testificatio, quæ fiunt in iuramento, quando iuramentum est propter proximum. Si tamen promissio in iuramento, & in voto referretur ad Deum esset maior obligatio in iuramento, quàm in voto, cum ibi esset promissio, & testificatio diuina, & tunc sunt votum, & iuramentum simul. Secus autem quando iuramentum fit ad proximum, & isto modo comparamus iuramentum, & votum.

Ad secundum dicendum, quòd votum non cõfirmatur per iuramentum, quòd iuramentũ sit firmius, quàm votum, cum sit è contrario, sed quia firmius est, quod habet duas res immobiles, quàm quòd habet vnicam. Iu-

F ramentum autem per se est immobile, & etiam votum: cum ergo vnum alteri adhibetur firmior est contractus.

Ad tertium dicendum, quòd votum causatur ex deliberatione animi, quæ dat sibi firmitatem ex parte vouentis, habet tamen maximam firmitatem ex parte Dei, cum votum fit, & ista est tanta, quòd excedit firmitatem iuramenti tam ex parte promissionis, quàm ex parte testificationis. De his S. Thomas 2.2.q.89.art.8.

An in iuramento possit dispensari.
Quæst. CCLXII.

QVæritur de iuramento, an possit in eo dispensari. Dicunt quidam, quòd non: quia si dispensaretur istud, esset in promissorio iuramento.

G Dicunt tamen, quòd nec in eo potest dispensari: quia sicut requiritur veritas ad iuramentum assertorium, q est de præsenti, vel de præterito, ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest dispensare cum aliquo, quòd iuret contra veritatem de præsenti, vel de præterito: ergo non poterit aliquis dispensare in iuramento promissorio, quòd iurans non faciat esse verum, quod in iuramento promisit.

Item iuramentum promissorium inducitur ad vtilitatem eius, cui fit promissio, sed ille, cui fit promissio, non potest dispensare in iuramento isto: quia est contra diuinam reuerentiam, ergo multo minus poterit per aliquẽ alium dispensari.

Item in voto communiter quilibet episcopus potest dispẽsare, extra de voto reden. c. 1. præterquam in quibus-
H dam votis specialibus, sicut in voto transmarino, & similibus, vt declaratum est. Num. 30. ergo eodem modo in iuramento si esset dispensabile, posset quilibet episcopus dispensare, quod nõ est verum: ergo videtur, quòd iuramentum sit indispensabile.

Dicendum, quòd iuramentum in aliquo casu est dispensabile, quia votum est maioris obligationis, quàm iuramentum, vt ostensum est præcedenti. q. Sed in voto potest dispensari: ergo etiam iuramento.

Pro hoc tamen considerandum est, q tam votum, quã iuramentum secundum se sumpta indispensabilia sunt. Per votum. n. obligat se homo Deo ad faciendum aliquid propter ipsum, q ad cultum eius pertineat, per iuramentum autem obligat se homo ei, cui iuramentum præstat inuocando ad confirmationem dicti sui diuinã
I veritatem. Quod autem votum secundũ se esset dispensabile, nihil esset, nisi q homo nõ obligaretur seruare Deo fidelitatem in promissis. Istud autem est indispensabile, quia non seruare Deo fidelitatem est per se malũ, ita q in nullo casu potest esse bonum. Non potest autem dispẽsari, q homo malum faciat, ergo non potest dispensari in voto secundum se, dispensare autem in iuramento secũdum se, esset facere, q homo nõ teneretur seruare proximo veritatem in eis, quæ promisit, nec teneretur seruare diuinam reuerentiam, cuius nomẽ in testimoniuũ inuocatur. Istud autem est secundum se malũ, ideo nõ potest dispensari in iuramento secundum se, quòd nõ seruetur. Quando tamen dicitur dispensari in iuramẽto, vel voto est dispensari in materia eorum, s. q aliquid, quod putabatur cadere sub voto, vel sub iuramento ostendatur per
K auctoritatem eius, qui potest non includi sub iuramẽto, nec sub voto, & q illo non obseruato dicatur iuramentum, vel votum stare, vel non violari. Necessitas autem huius dispensationis est in iuramẽto, & voto: quia interdũm aliquid, quod in se consideratum, vel vniuersaliter est vtile, vel honestum secundum aliquam particularem circunstantiam, vel euentum potest esse nociuum, vel inhonestum, q repugnet voto, & iuramẽto, & etiam legi. Nam lex malum non permittit. Iuramentum etiam nõ est vinculum iniquitatis, idest. Ad hoc, q per illud obliget se homo ad illud quod malũ est, extra de iure iuran. c. Quanto. Votum etiam de solis bonis est cum sit promissio quædam facta Deo de eis, quæ ad cultũ eius pertinent, si ergo id, quod iuramẽtum est, vel voto promissum cõtingat esse malum, vel inhonestum, aut nociuum manifestum est, q non pertinet ad iuramentum, nec ad

votum

votum cum in iuramento iustitia,& iuditium attendenda sint. Quod tamen inhonestum est contra iustitiam est, quod vero est nociuum est contra iudicium. Ideo nō cadunt sub iuramento. Quia iuramentum, quod nō habet tres comites periurium est, vt dicit Hieron. super Hieremiam: etiam quòd malum est ad votum non pertinet, quia in malis Deus non colitur. Oportet, ergo ostendere, quòd talia non cadant sub iuramento, nec sub voto. Et iste est quidam modus dispensationis. Vt si in aliquo casu dubitetur de aliquo, quod iuratum est, vel voto promissum, an bonum sit, vel malum illud fieri, & an melius sit contrarium, vel aliud dispensatum fieri, quàm illud, oportet quòd per aliquem habentem potestatem istud declaretur. Et ista declaratio vocatur dispensatio iuramenti, vel voti, ergo potest fieri dispensatio in iuramēto,& voto, immo in aliquo casu necessaria est.

Ad primum dicendum, quod in iuramento assertorio non potest fieri vnquam dispensatio, In promissorio autem potest. Quia dispensatio, quæ fit in iuramento non fit in ipso iuramento secundum se, idest, quòd dispensetur, quod iuramentum non debeat obseruari, vel quòd aliquid contra iuramentum fiat. Hoc est enim impossibile, cum obseruatio iuramenti cadat sub præcepto diuino, scilicet Responde Domino iuramenta tua, in hoc cap. infra, & preceptum Dei est indispensabile, etiam, quia facere contra iuramentum est contra ius naturæ, scilicet, quòd nō seruetur proximo veritas in promissis, nec Deo deferatur reuerentia, hoc autem indispensabile est, sed dispensatio in iuramento est respectu materiæ, scilicet, vt id, quod sub iuramento videbatur cadere, sub iuramento non cadat, quasi existens materia indebita iuramenti.

Materia autem iuramenti assertorij est res affirmabilis, vel negabilis, de præterito, vel de præsenti. Præteritū tamen ex eo, quòd transit effectum, est necessarium, quia iam non est in eo mutatio possibilis. Præsens etiam iam est, & ideo quando est necesse est esse, & sic præsens necessitatem habet. In talibus autem non est possibilis dispensatio: quia nihil in eis mutatur propter nos, cum non sint iam per nos factibilia, & declaratio, vel dispensatio facta in eis nihil esset. Si ergo fieret dispensatio in asserto rio iuramento, solum fieret quantum ad actum iurandi, quia ille solus est in potestate nostra.

Dispensare autem in hoc esset dicere, quòd liceret alicui interdum falsum asserere iurando. Et hoc falsum est, quia est contra præceptum Dei, & esset directè dispensare in iuramento. In promissorio autem iuramento secus est, quia materia eius est aliquid futurum, quòd variari potest. Nam sicut ad esse variari potest, vt fit, vel non fit, ita etiam potest variari ad bonum, vel ad malum ad nocuum, vel vtile, & sic poterit interdum esse conueniens materia iuramenti, & interdum non. Ideo in promissorio iuramento dispensari potest, quia dispensatio se extendit ibi ad materiam, & non ad iuramentum secundum se, scilicet, vt iuramentum non sit seruandum. Et hoc non repugnat diuino præcepto.

Propter ista, ergo duo, scilicet, quia futurum variabile & quia subest potestati nostræ cum sit per nos factibile præteritum autem, & præsens nec sunt variabilia, nec etiam potestati nostræ subsunt, est dispensabile iuramentum promissorium, & non assertorium.

Ad secundum dicendum, quòd dispensare sonat in iurisdictione, quia est nomen actus publicè potestatis. Ideo non potest fieri nisi per illum, qui habet publicam potestatem. Et quoniam iuramentum dicit obligatione quādam ad Deum ad obseruandum reuerentiam eius propter nomen suum, quod in iuramento inuocatum est nō potest fieri dispensatio in iuramento, nisi per eum, qui est iudex loco Dei. Et isti sunt prælati Ecclesiæ. Ideo non potest Rex aut Imperator absoluere a iuramento dispensando, sed obijcietur, ff. ad municipales. l. Imperatores. vbi videtur Imperator dispensare.

Dic, quòd omnes leges, quæ laico videntur dare potestatem remittendi iuramentum corriguntur etiam de mente iuris ciuilis, argumen. in authentico, vt clerici apud proprios Episcopus, §. si vero Ecclesiasticum. coll. 6.

A Item, qui in d. l. Imperatores non dispensauit Imperator in iuramento, sed fecit gratiam, vt ibi dicitur: Nam nec facit ibi contra iuramentum, sed ille cum esset de ordine decurionum tenebatur ex necessitate interesse consilio, vel electioni, quando eligendus erat duum vir, & iurauit non interesse, & ita fecit, quia non interfuit. Fuit autem electus ipse, vt essent duum vir. Dicit Imperator quòd facit ei gratiam iuris iurandi, scilicet, quòd nō impediatur electio sua, vel quòd non puniatur, quia iurauit non interesse ordini, cui tenebatur interesse. Illi antem quibus iuramenta præstita sunt, in eorum fauorem non possunt iuramenta dispensare: possunt tamen soluere iurantes a vinculo, quo tenebantur propter iuramentum, cum ex his iuramentis ipsis solis esset ius quæsitum. Pro hoc tamen sciendum, quod aliquis potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter, vno modo aliquid pertinens ad vtilitatem ipsius, vt si quis promittat

B alteri pecuniam dare, vel ei seruire, & a tali promissione, & iuramento potest absoluere ille cui facta est promissio, quia ei soli acquirebatur ius ex ista promissione. Et intelligitur iuramentum iam esse completum, cum iste fit contentus, ac si vetè solum esset sibi pecunia, vel seruitium exhibitum.

Sed obijcietur, quòd non tollatur iuramentum per relaxationem factam ab isto, quia in iuramento sunt duæ obligationes, scilicet, vna ad soluendum, quod promittitur, & alia ad obseruandum diuinam reuerentiam, cuius nomen in iuramento in testimonium inducitur. Iste autem non potest absoluere, nisi ab eo, quod sibi debetur, ideo adhuc manet iuramentum.

C Dicendum, quòd in iuramento sunt ista duo, & tamē non sunt ambo æquè principaliter, sed promissio facta proximo est sola quæ intenditur. Inuocatio diuini nominis non est propter se, sed ad confirmationem promissionis, vt credatur promittenti. Ablato ergo principali tollitur accessorium, & tamen ille, cui fit promissio potest absoluere a toto iuramento, etiam quando quis absoluitur ab eo, cui iuramentum præstitum est, facit illud, ad quod erat Deo obligatus. Nam sicut si solueret, quod promiserat seruare diuinam reuerentiam, ita si absoluatur ab hac promissione per illum, cui iuramentum præstitum est, seruat iste diuinam reuerentiam, cum censeatur per hoc iam compleuisse illud, quod promiserat. Et tamen iurans non agit realiter contra diuinam reuerentiam, nisi quando non vult seruare illud, quod inuoca-

D to nomine Domini seruare permisit, & sic à toto iuramento liber est, qui absoluitur ab eo, cui præstitit iuramentum.

Alio modo promittit aliquis alteri, quod pertinet ad honorem Dei, vel vtilitatem aliorum, vt si quis sub iuramento promittat alicui, quod intrabit religionem, vel quòd dabit eleemosynam aliquam pauperibus, & similia. Nam licet iuramentum præstetur isti, vtilitas tamē iuramenti istius, & ius inde proueniens non acquiritur isti, cui præstatur iuramentum, sed Deo vel illis, in quorum fauorem præstatur iuramentum. Et tunc iste, cui præstatur iuramentum non potest absoluere iurantem, quia promissio nō est facta sibi, idest pro se, sed pro Deo, vel pro alijs hominibus. Et hoc verum est, nisi in hoc iuramento interponeretur conditio sic, vt diceretur. Ego iu-

E ro tibi, quòd dabo eleemosynam talem, vel intrabo religionem si placuerit tibi, vel si tibi visum fuerit, vel aliquid simile: quia tunc ex potestate istius pendet absoluere istum à iuramento non directè absoluendo, sed faciendo, quòd iuramētum nunquam incipiat obligare. Quia cum ponatur ibi conditio expectatur ibi tempus conditionis. Et tunc si isti non placet nondum incipit obligare iuramentū. Ideo iste nunq̄ incipit teneri ad id, quod promisit. Et isto modo largè dicitur eum absoluere à iuramēto, quod magis propriè est infringere iuramētum istius faciendo, quòd nunquam habeat vires. Non obstante tamen hoc potest qui iurauit intrare religionem, vel eleemosynam, quàm iurauit dare, etiam si non videatur isti, immo etiam si displiceat ei, & prohibeat. Quia licet iste, cui præstitum est iuramentum possit absoluere istum ne teneatur ad complendum iurātum, non potest tamē obliga-

te eum ad non complendum, quia hoc non iuratum est: maximè, quia etiam si istud iuramentum non esset præstitum, poterat de nouo velle dare eleemosynam, vel intrare religionem ille, qui hoc iurauit, & in hoc non tenetur quærere consilium, nec voluntatem huius, cui iuratum est. Etiam quia esset illicitum iuramentum, si ad hoc se extenderet. Est enim licitum, sic iuro intrare religionem si tibi placuerit. Et tamen istud est illicitum, iuro nunquam intrare religionem, nisi tibi placuerit, quia per hoc ponitur impedimentum ad maius bonum, & ponimus obicem Spiritui sancto, qui est inspirator sancti consilij, cum quo forte iste homo non concurret. Sicut ergo est illicitum, si quis iuret, nunquam intrare religionem, ita si iuret nunquam intrare, nisi placuerit isti: quia per vtrumque repugnatur Spiritui sancto, licet inæqualiter, quia magis per primum, quàm per secundum. Quomodocunque tamen aliquis, cui iuramentum præstitū est, possit absoluere iurantem in casibus supra positis non dicitur dispensare eum eo in iuramento, quia dispensare est auctoritatis, sed dicitur absoluere eum, idest a vinculo, quo sibi tenetur.

Ad tertium dicendum, quòd iuramentum aliquando est tale, quòd non indiget dispensatione, aliquando est tale, quòd non potest eam suscipere. Aliquando autem potest in eo dispensari. De primo patet, vt si iuramentum sit quod non obliget, non indiget dispensatione, vt si quis iurauit facere, quod malum est, s. adulterium, vel furtum, vel illud quod vergit in deteriorem exitum, & similia. Et illud est triplex. Vnum est, quando iuratur quod per se malum est, vt facere adulterium furtum, vel homicidium, & a principio apparet, quod ista mala sunt cum de talibus nemo possit dubitare. Secundum est, quando quis iurat facere aliquid quod à principio bonum apparet, deinde oriuntur multa inconuenientia, si illa seruētur, quæ sunt manifestè peccata mortalia, vt si quis iurauit nunquam recedere a conuersatione alicuius per totam vitam, & postea ille efficiatur hostis patriæ, vel hæresiarcha, qui conatur fidem destruere, & peruertere omnes, cum quibus loquitur, vel efficiatur amens, ita vt occidere velit astantes sibi: nam tunc peccatum esset cum eo conuersari.

Tertiū est, quando iuratur id, quod in se sine peccato seruari potest: tamen impedit maius bonum, vt si quis iuret non intrare religionem, vel non suscipere sacros ordines, vel non recipere prælaturam. De primo, & secundo dicendum, quòd non obligant, & etiam peccatum est illa seruare: quia quodlibet illorum est per se peccatum mortale, & etiam si non esset iuratum non liceret illa fieri. Ita & nunc cum fuerit de eis iuratum non licebit obseruare iuramentum, sed peccabit, qui obseruat, & peccauit iurando, quia rem malam iurauit. Differt tamē, quia in primo casu tam iurando, quàm obseruando peccatū est. In secundo potest esse peccatum solum in obseruando, vt si à principio non apparuit, quòd vergebat in deteriorem exitum non fuit peccatum in iurando, quia potuit iurari sicut res licita, & etiam obseruari vsquequo appareat, quòd vergit in deteriorem exitum. Ex tunc autem non licet obseruari, & peccat, qui obseruat. Si autem à principio fuit notum, quod istud iuramentum vergebat in deteriorem exitum tam in iurando, quàm in obseruando peccatum est, sicut in primo casu, quando iuratur id, quod per se malum est. In tertio autem casu peccatum est iurare: quia manifestè iuratur contra charitatem. Quia tamen ipsum opus in se non est malum, & potest sine peccatu obseruari, s. non intrare religionem, & non accipere ordinem sacrum, nec prælaturam est in potestate iurantis obseruare iuramentum, vel non obseruare. Non potest tamen euadere, quin fuerit periurus iurando talia, quæ erant manifeste contra viam perfectionis.

In omnibus his tribus casibus dicendum, quòd iuramenta non tenent, sed per se nulla sunt, ideo nulla indigent dispensatione, sed iurans propria auctoritate cōtrauenire, & in primis duobus obligatur contrauenire. In tertio autem potest contrauenire, si vult, vel obseruare, & vtrumque propria auctoritate. Hoc patet, quia si in

F istis indigeret dispensatione obligaretur iurans seruare iuramentum quousque dispensetur secum, quia per dispensationem in iuramento fit vnum de duobus, s. quia aut absoluitur, quis vere a vinculo, quo tenebatur, vel non teneri aliquo vinculo declaratur per eum, qui habet auctoritatem ad hoc, & tamen in tali iuramento non obligatur iurans aliquo tempore illud obseruare, immo, obligatur nunquam obseruare: quia peccaret mortaliter obseruando: ergo dispensatione non indiget hoc iuramētum. De hoc 22. quæst. 4. In malis. s. In malis promissis rescinde fidem, scilicet in rescinde illam, & non dicitur, quod debet expectari potestas dispensantis. Simile eod. quæst. cap. Est etiam, & cap. Si aliquid, & cap. diffinitio, & quasi per totum. Item patet dispensatio nunquam est necessaria sub conditione. Vt si quis est illegitimus, &

G vult obtinere beneficium, vel ordinem sacrum indiget dispensatione, si tamen nihil vellet, non esset necessaria aliqua dispensatio. Est ergo dispensatio beneficium, & non necessitas, & tamen qui iurauit illicitum, cogitur non seruare, ergo non indiget dispēsatione in iuramēto tali. Et hoc est generale ad duos modos, s. si iurat illicitū in se, vel ex quo sequitur illicitum. Pro istis autem duobus, & pro tertio, scilicet qui iurauit licitum, per quod tamen impeditur bonum maius, vt non intrare religionem est alia ratio, scilicet, quia dispensatio requiritur in iuramento, quod valet, aut est dubium, an valeat, in eo autem, de quo nullum dubium est, non potest dispensari, cum dispensatio sit actus iurisdictionis, & tamen in omnibus his tribus manifestum est, quòd iuramentum non tenet, ideo potest quilibet propria auctoritate con-

H trauenire.

Sed obijcitur, quòd in iuramento illicito debeat fieri absolutio. Quia iuramentum factum contra ecclesiam est periurium: extra de iure iurand. c. Sicut nostris, & tamen a talibus absoluitur quis per Papam eo. tit. c. Peruenit. 1. Etiam qui iurauit non loqui patri, aut matri illicitum iurat, quia contra charitatem iurat; & tamen absoluitur a iuramento eo. tit. cap. Cum quidam. Dicendum, quòd nō requiritur dispensatio, nec absolutio in talibus iuramentis, sed iuranti licet per se contrauenire. Ad cap. Peruenit respondet Glo. ibi, quod fuit absolutio ad cautelam, & non necessitate. Et sic ad cautelam absoluitur à sententia excommunicationis, qui excommunicatus non est. Et constat, quod non potuit excommunicari, 24. quæst. prima, cap. Audiuimus, & extra de appella. c.

I Ad pœnitentiam aliter exponit absoluimus, idest, absolutum ostendimus. Et sic non fuit absolutio, & hoc patet, quia dicitur ibi in litera valde doluimus asserētes ipsum Episcopum nullius iuramenti vinculis super hoc posse constringi. Aliter potest dici, quòd Papa absoluit illum Episcopum non quidem à iuramento, quia non obligabat, sed a periurio, quia iurando facere id, quod erat illicitum, erat periurus licet iuramentum non teneret, & pro periurio erat pœnitentia imponenda. Quia tamen fuit magna coactio, vel metus Papa absoluit eum à periurio, quod incurrerat sic iurando, & imponit ei pœnitentiam aliquam. Et patet, quod hoc velit litera, quia dicitur ibi, quem tamen absoluimus, quia nefandissima coactione iurauit. Et sic causa absolutionis est ibi, quia fuit valde coactus. Et sic si non fuisset coactus non absol-

K ueretur. Si tamen intelligatur de iuramento manifestum est, quòd etiam si spontè fuisset præstitum non teneret, & nullo modo esse obseruandum: ergo non intelligitur de iuramento, sed de periurio. Et ad hoc fuit causa absoluendi ipsa coactio. Si autem sponte hoc iuramentum fuisset præstitum contra res Ecclesiæ pnia imponeretur iuranti pro periurio. Non ergo erat necessaria absolutio in hoc casu. Patet etiam eo. tit. c. Sicut nostris, vbi Episcopus, & canonici iurauerunt spontè in præiudicium dignitatis Episcopalis & tñ nō absoluuntur a iuramento, sed iubetur eis, quod non obseruent iuramentum, & ibi imponitur pnia Episcopo, quia sponte iurauit illicitū & non absoluitur a iuramento, & in c. Peruenit absoluitur, quia fuit coactus: ideo non est absolutio a iuramēto, sed a periurio non imponendo pœnam. Ad cap. Cum quidam dicendum, quòd non erat necessaria absolutio,

immo

immo nulla vera absolutio ibi fieri potest, sed fit ad cautelam, & de facto. Sic dicit ibi Glo. Pater in similibus, quia 22.q.4.c. Qui sacramento, ille, qui iurauit nunquã facere pacem cum aduersario suo, quòd erat contra charitatem, non absoluitur ibi, sed potius iubetur ei, quod contrarium faciat, & imponitur pœnitentia pro incauto iuramento. Si tamen absolutio aliqua esset necessaria non absolueretur inuitus, ergo in talibus non est absolutio. Simile eo.q.c. Inter cætera. Patet etiam extra de iure iurand. c. Sicut ex literis, vbi Monachus iurans non manere in claustro, in quo erat non absoluitur à iuramento, sed cogitur contrafacere, & imponitur ei pœnitentia, quia malè iurauit. Si tamen esset necessaria absolutio absolueretur, ergo non est necessaria. Item iramẽtum illicitum non est seruandum, & est pro eo pœnitentia imponenda, eo.ti.c. Quanto, & c. Intellecto, ergo nõ est absolutio, immo propriè non est ibi possibilis, etiam vbi licet alicui venire contra iuramentum suum non est absolutio, nec dispensatio necessaria, quia aliàs non liceret contrauenire, sed deberet obseruare iuramentum quousque absolueretur. Et tamen in iuramento, quod vergit in interitum salutis æternæ licet cuilibet contrauenire, eod. titu. cap. Si verò: ergo non est necessaria aliqua absolutio. Est autem quodlibet iuramentum illicitum huiusmodi, idest quando res illicita iuratur, ad cautelam tamen potest quilibet petere absolutionem in omnibus his. Quia vbi manifestè nullum vinculum est absoluitur interdũ quis ad cautelam. 24.q.1.c. audiuimus. Sed obijcietur contra præcedentia. s. quòd non solum requiratur absolutio in iuramento illicito immo quòd teneatur iurans obseruare: nam dare, vel recipere ad vsuram peccatum est. Et tamen iuramentum de soluendo vsuras tenet, & cogitur iurans soluere, extra de iure iurand. cap. debitores. Etiam iuramentum factum super contractu vsurario est tenendum, eod. tit. cap. Ad nostrã nouerit. Dicendum, quod iuramenta ista licita sunt, quia possunt seruari sine interitu salutis æternæ. Nam licet contractus vsurarius sit malus, & tam creditor, quã debitor peccent sic contrahendo: iuramenti tamen obseruatio non est mala, scilicet dare pecuniam, quia potest dari sine dispendio salutis æternæ. Recipiens tamẽ peccat mortaliter, ideo per ecclesiasticam censuram cogitur restituere vsuras, eodem tit. cap. Debitores, & cap. Ex administrationis. Ad cap. Ad nostram nouerit, idẽ dicendum est, scilicet, quòd peccauerunt contrahentes componendo, quòd debitor non molestaret creditorem super possessionibus datis in pignore, quousque pecunia mutuata solueretur. Poterat tamen iuramentum seruari sine dispendio salutis æternæ, scilicet, dare pecuniam, & permittere possessiones apud creditorem, ideo seruari debuit. Soluta autem pecunia ecclesia compellit creditorem restituere fructus, quos de possessionibus recepit, eodem capitulo. Ad nostram. Et ita si quis iurat non repetere vsuras tenetur non repetere eodem titu. cap. Ad nostram nouerit. Coguntur tamen hæredes testatoris restituere vsuras ei, qui iurauit illas non repetere.

Sed obijcietur, quod cum iurare fuerit illicitum, quãtùs possit obseruari licitè, non teneatur iurans, patet vt si quis iurauit non intrare religionem, quòd iurare illicitum est, quia ponimus obicem spiritui sancto, qui est bonis propositi inspirator, non obligamur tamen illud seruare quamuis licitè possimus obseruare: dicẽdum, quòd hic non solum iuramentum est in se illicitum, sed etiam res iurata impedit maius bonum, & perfectionem. Et ideo iuramentum non potest obligare: quia obligaret contra charitatem. Secus in solutione vsurarum: quia non soluere vsuras non est melius, quàm soluere vsuras. Cum obseruatio iuramenti non sit in se mala, nec impediat maius bonum tenetur iurans obseruare soluendo vsuras.

Dicunt autem quidam iuristę, quòd nemo potest venire contra iuramentum suum propria auctoritate, siue iuramentum teneat, siue non, nisi in casibus sequentib. Primò si obseruantia iuramenti vergit in dispendium salutis æternæ extra de iure iurand. capitu. Cum quidam. Secundò cum vergit in detrimentum omnium rerum suarum, siue maioris partis, sine quibus non posset temporalem vitam ducere, 22 quæst. quinta, §. finali. Tertiò si tendit in deteriorem exitum, 22. quæst. quarta, cap. Si aliquid.

Quartò si fit præstitum de re tertij, vt de rebus ecclesiæ per prælatum extra de iure iurand. capitu. peruenit, & capitu. sicut ex nostris.

Quinto si fit præstitum contra ius publicum, extra de foro competen. capit. si diligenti.

Sextò, quando est præstitum contra primum eodem titu. capitu. Intellecto. Septimò, quando vis conditionis appositæ hoc sustinet eodem: tit. cap. Quemadmodum & extra de sponsa. cap. Ex literis. Et tamen non intelligas aliquam regulam dari per hoc, scilicet, quòd in omnibus alijs casibus præter istos teneatur quilibet seruare iuramentum, nisi dispensetur. Quia si quis per metum daret alteri omnia, quæ habet, tenet iuramentum, & tenetur seruare illud iurans, nec potest contrauenire propria auctoritate, sed requiritur dispensatio ecclesiæ extra de iureiuran. cap. Si verò. Si tamen venerit contra iuramentum non est ita grauiter puniendus, sicut pro periurio, eo. tit. c. verum.

Secundum principale erat, quòd aliquod iuramẽtum est, in quo dispensari non potest, scilicet, quando iuratur talis res, ad quam etiam sine iuramento erat quis obligatus, & non recipit illam commutationem in alteram. Vt si quis infidelis iurauit effici Christianus, vel si quis iurauit nunquam committere adulterium, vel diligere proximum semper ex charitate. In istis enim per nullum potest dispensari, cum ad ista sit homo obligatus ex lege Dei, & ex ipso debito naturali, & dispensare in eis esset dispensare, quod malum secundum rationem mali fieret. Talia ergo iuramenta seruari necesse est: quia etiam antequam iuraretur, obligabatur homo ad illa obseruanda, quæ postea iurat.

Tertium est, quando in iuramento dispensari potest. Et istud est quando potest aliquo modo interpretari licitè, quòd ea, quæ videntur cadere sub iuramento, non cadant. Et hoc fieri potest dupliciter.

Vno modo, quando id, quod iuratum est, dubium est vtrum sit licitum, vel illicitum, vtile, vel nociuum, simpliciter, vel in aliquo casu. Et in tali iuramento non licet alicui contrauenire, sed Episcopi possunt dispensare in omnibus talibus iuramentis, sicut dispensant in votis, extra de voto, & voto redem. cap. primo, in text. & Gloss.

Alio modo, quando id, quod iuratur est manifestè licitum, & vtile, & in tali casu non habet locum dispensatio propriè, vt relaxetur iuramentum, ita quòd iurans nihil agat, sed potest fieri commutatio in aliquid alterum melius, vel æquale, quod videatur magis proficere vtilitati communi, vel saltem æqualiter. Et in hoc casu videtur pertinere dispensatio, vel commutatio ad potestatem Papæ, qui habet curam vniuersalis Ecclesiæ, vel etiam potest fieri relaxatio simpliciter ab eo, ita quòd iurans non teneatur ad aliquid: quia fortè poterit esse vtile Ecclesiæ, quòd iste iurans ad nihil teneatur, & hic per tinet ad plenitudinem potestatis. Et istud est magis infringere iuramentum, quam dispensare: quia non commutatur hic in aliquid, sed efficitur, quòd iurans non obligetur, & hoc quia ad Papam pertinet prouidere generaliter in oibus, quæ ad dispensationẽ rerũ Ecclesiasticarũ pertinẽt, super quas habet plenitudinẽ potestatis. Sicut pertinet ad quemlibet irritare iusa facta a suis subditis, qñ illa cognouerit. Sicut pater potest irritare iuramẽtum filiæ, & filij parui, & vir vxoris. Num. 30. sicut in voto sit. Sic tenet S. Th. 2.2.q.89.ar.9.

Sed dicetur quo potest relaxari totaliter iuramẽtum, quod præstitum est, qñ constat esse licitum, & iuratũ est? quia ibi non dispensatur circa materiam, sed circa ipsum actum iurandi, s. vt iurans non teneatur iuramentũ obseruare, sed hoc dictum est supra esse falsum.

Dicendum, quod hoc non potest fieri nisi per Papam, non quidem quasi ipse iuramentum tollat, quod aliquando obligauerit, sed quia iuramentum non habet omnino vires obligandi sine consensu Papæ, id-

est, si ipse dissentiat. Vnde in omni iuramento intelligitur ista conditio tacita, scilicet, si Papæ placuerit, vt patet extra de iureiuran. capit. Venientes. Sic ergo qui iurat cum conditione, etiam si bonum iuret non est periurus, si non facit id, quod iurauit conditione non adueniente, ita cum ista conditio subintelligatur in omni iuramento omnino liber est, qui iuramentum non seruat Papa relaxante illud, vel iubente non obseruare, nisi quis tales relaxationes fieri procurauerit sine commutatione aliqua in aliud bonum, quia tunc in foro conscientiæ non erit multum securus.

Circa absolutionem à iuramentis in casu, quo fieri potest, tenent multi distinctionem sancti positam supra, quæ videtur esse valde rationabilis Raymundus tamen dicit in summa lib. 3. tit. 27. de distinctione officiorum, quòd solus Papa potest concedere, quòd veniat quis contra proprium iuramentum licitum, vel de quo dubitatur, an sit licitum, vel illicitum. Et iuristæ communiter restringunt istud dictum ad casus maiores, vel quando præstatur auctoritas veniendi contra iuramentum licitum sine commutatione aliqua in aliud bonum. Pro hoc tamen considerandum, quòd iuramentum potens recipere dispensationem, & indigens illa ad hoc, quòd non obseruetur est illud, quod dubium est, an bonũ, vel malum licitum, vel illicitum sit seruare. Et illud, quod est inutile, & non potest esse vtile, vt si quis iurauit non sedere ad mensam, vel non bibere vinum album, & similia. Et illud, quod licitum est, & tamen potest mutari in melius, vel etiam, quòd non mutetur, & illud, quod quãuis sit licitum ex parte iurantis, est tamen sibi valde præiudiciale. Vt qui iurauit per metum, vel dolum dare alteri omnia bona sua, vel præstare aliquod seruitium. Et tunc dicendum, quod aut est iuramentum dolo, vel metu exortum, aut non. Si primo modo Episcopus potest dispensare in illo. Sic tenent Innoc. & Hostien. in c. Debitores, 22. quæst. 6. cap. 1. & 2. Et hoc omnes tenent indubitanter. Si secundo modo aut est dubium de iuramento, an sit licitum, vel illicitum, vel non. Si primo modo Episcopus potest dispensare: quia iudicabit fortè esse illicitum. Et tunc non erit necessaria aliqua commutatio in bonum aliud. Si autem sit præsumptio aliqualis, potius, quod sit licitum, non debet Episcopus dispensare simpliciter absoluendo, sed commutando in aliud. Si autem non est dubium, est tamen inutile, vt qui iurauit non bibere in argento, Episcopus potest dispensare commutando in melius. Si vero est licitum, vt si iurauit quis ieiunare, vel similia, dicunt quidam, quòd potest Episcopus dispensare: sic dicunt Innoc. & Host. in cap. Debitores, quòd Episcopus potest dispensare interdum in iuramentis licitè præstitis, art. 15. quæst. 6. c. Nos sanctorum: & iuratos.

Alij dicunt contrarium, scilicet, quòd solus Papa potest dispensare in istis. Dicendum tamen est, quòd sine commutatione non potest Episcopus absoluere à iuramento licito, potest tamen mutare illud in aliud. Nam potest Episcopus dispensare in voto commutando illud extra de voto, & voto redempt. capitu. primo, Et tamen maioris obligationis est votum, quàm iuramentum, vt ostensum est supra quæst. 260. ergo poterit à fortiori in iuramento dispensare commutando illud. Istud est in illis, vbi non est ius quæsitum alicui ex iuramento, quia ibi nemo dispensat, cum sit iniustum tollere alicui rem suam, nisi ex culpa, sicut absoluuntur à debito fidelitatis omnes, qui iurauerunt aliquibus si fiant illi hæretici: extra de hære. c. Absolutos, & 15. q. 6. c. Nos sanctorum, & cap. Iuratos. Etiam in magnis casibus, propter scandalum, Episcopi non dispensant, vt in iuramento alicuius ciuitatis, vel vniuersitatis, licito, ad commutandum illud. Solus autem Papa potest dispensare in iuramento licito absoluendo ab eo, & non commutando in aliquid aliud, causa autem supra expressa fuit. An Papa tamen possit dispensare in iuramentis licitis, apud multos dubitatur. Nam Huguitius dixit, quòd potest in illicitis dispensare, in iuramento autem licito dicit, quod non, cum inducat obligationem de iure naturali, in quo Papa non potest dispensare, licèt posset commutare in aliud ex iu-

F sta causa, sicut in voto. Dicebat tamen, quòd si Papa absolueret, etiam nulla causa existente [illegible] fiebat ad hoc, quòd iurans non reputaretur periurus. Sed non quantum ad hoc, quod non teneatur iuramento obligatus, dicit tamen Ioan. quod Papa potest dispensare in iuramentis coactis licitis, in voluntarijs autem non dispensat. Si tamen dispenset, tenet dispensatio. Et addit. quòd Papa potest dispensare contra ius naturale, & contra Apostolum, sed non contra Euangelium. 34. di. lector, & 82. distinct. præsbyter: hæc dicit Glo. 15. quæst. 6. cap. Auctoritatem. Sed Glo. extra de iure iuran. cap. Quanto. exponens opinionem Hug. dicit, quòd si iuratum est aliquid quod licitè, & honestè seruari potest, nec causa subest dispensandi, non potest Papa dispensare. Et dicit, quòd in hoc omnes concordant. Ita non multum discordant ab

G eis, quæ supra diximus, scilicet, quòd Papa absoluere possit. Et tamen si nulla causa subest, potissimè si qui iurauit procurat absolutionem non est apud Deum tutus, sed in iure humano sufficit sibi, ac si ex causa fuisset dispensatum cum eo. Quia tamen dictum fuit supra, quòd in iuramentis, quæ vergunt in deteriorem exitum, non requiritur dispensatio, dicunt quidam. quòd sex modis iuramentum vergit in exitum deteriorem.

Primò, cum iuratur aliquid, quod est mortale in se. *Sex modis iuramentum vergit in exitum deteriorem.* Secundò, cum iuratur quod est veniale in se. Tertiò, cũ iuratur aliquid indifferens, quod ex circunstantia efficitur mortale, vel veniale. Quartò, cum iuramentum excludit opus pietatis ex charitate faciendum, vt si quis iurat, quod non dabit aliquid isti ex charitate. Quintò, cum excludit opus ex genere bonorum, vt cum quis iurat, quòd nunquam erit Episcopus, vel sacerdos, vel mo-

H nachus, vel quòd non celebrabit Missam vsque ad vnũ mensem, vel quòd nunquam ieiunabit in pane, & aqua, & ita de similibus, quæ sunt bona ex genere, & tamen non apparet necessitas obseruandi illa, iurare tamẽ non facere, malum est.

Sextò, cum excludit opus indifferens pia intentione pro Deo, aut pro proximo faciendum. Vt si quis iurat, quòd non loquetur Martino, vel quòd non intrabit domum eius, vel quòd non mollet ad molendinum suum, & sic de alijs, quæ indifferentia sunt ad bonum, vel ad malum, & tamen possunt esse aliquando vtilia.

In tribus modis primis istorum dicunt isti, quod quilibet sic iurans propria auctoritate venire potest contra iuramentum, est tamen ei imponenda pœnitentia de iuramento temerario. In alijs autem tribus quam-

I uis huiusmodi iuramenta non sint obligatoria, nec imponenda sit pœnitentia pro transgressione eorum, tanquam pro mortali, non expedit tamen contrauenire nisi propter causam vrgentem, tum propter reuerentiam iuramenti, tum propter scandalum simplicium, qui putant se incurrere periurium, quando talia faciunt. Etiam præstatur eis occasio detrahendi, & periurandi. Ideo petenda est absolutio à superiore, qui faciliter debet talia iuramenta relaxare, vel potius ostendere, quòd iurantes non fuerunt obligati per talia iuramenta, sed solum, quòd agant pœnitentiam de temerario iuramento. Sic dicit frater Ioannes summa confessorum, lib. 1. titu. nono, quæst. 13.

K

An iuramentum impediatur fieri propter personæ, vel loci, vel temporis, vel aliarum circunstantiarum conditiones.

Quæst. CCLXIIII.

QVæritur, an iuramentum impediatur fieri aliquando propter conditionem personæ, vel temporis, vel loci, & ita de alijs circunstantijs.

Dicunt quidam quòd non, quia iuramentum est ad confirmationem. Ad Hebr. sexto, scilicet. Omnis controuersiæ eorum ad confirmationem finis est iuramentum, sed cuilibet conuenit dictum suum confirmare quocunque tempore, ergo nulla conditio personæ nec temporis impedit iuramentum fieri. *1. argum.*

Item idem non causatur ex contrarijs causis: quia contraria sunt causæ contrariorum, sed quidam ex- *2. argum.*

cludun-

cluduntur à iuramento propter defectus personæ sicut pueri, & illi, qui semel sunt periuri, ergo non prohibebũtur iurare, qui habent excellentiam personæ nec etiam in tempore excellenti, scilicet, festiuitatibus fiet prohibitio. Item nullus viuens est tantæ dignitatis in hoc mun- 5. argum. do sicut Angeli, quia infra vndecimo, dicitur, quòd inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista, & tamen qui minor est in regno cęlorum maior est illo, licet Angeli sunt in regno cœlorum, ergo quilibet Angelus erit excellentior omnibus hominibus hic viuentibus. Angelo tamen competit iurare: quia Apoc. 10. Angelus habens pedem, vnũ super terram, & alterum super mare iurauit per viuentem in sæcula sæculorum, ergo nullus homo quantæcunque dignitatis debet prohiberi iurare propter dignitatem.

Dicendum, quòd aliquæ conditiones excludunt iuramentum tam ætatis, quam dignitatis ac indignitatis, & etiam temporis. Pro quo sciendum, quòd iuramentum duo habet consideranda. Vnum est ex parte Dei, cuius *In iuramẽto duo sunt considerãda.* nomen in testimonium inducitur, & quantum ad hoc debet magna reuerentia iuramento exhiberi. Ob hoc autem illi, qui cum reuerentia iurare non possunt excludũtur à iuramento. Et sic est de pueris ante annum quartũdecimum: quia non coguntur ad iurãdum. Periuri etiã non possunt cum reuerentia iurare: quia ex eo, quòd iuramentum semel violauerunt, iam nomen Domini turpiter in ore eorum sonaret: quia Deus conqueritur de malis, quòd indignè enuncient ea, quæ ad ipsum pertinent. Psalmo 89. Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas, & assumis testamentum meum per os tuum? Etiam quia qui semel periurium commisit, semper putaretur, quòd committeret periurium, quandocunque iuraret: quia ex præteritis præsumitur circa futura, extra de præsum. c. Scribam, & cap. Ex studijs. Ideo non defertur iuramentum periuro. Ad hoc etiam, quòd iuramentum cum maiori reuerentia præstetur obseruatur tempus, scilicet, quòd à ieiunis fiat. Aliud considerandum est ex parte eius, qui iuramẽtum præstat. Nam vult dictum suum iuramento confirmare. Non indiget autem confirmatione dictum hominis, nisi, quia de eo dubitatur, sed quædam personæ sunt tantæ dignitatis, vel esse debent, quòd repugnat dignitati eorũ dubitari de dictis ipsorum. Ideo istis iurare non licet saltem ex leui causa. Quod autem de pueris dicebatur, di- *De iuramẽto puerorum.* cendum, quòd non debet ab eis iuramentum exigi. Sciẽdum tamen, quòd aut iuramentum puerorum est assertorium, aut promissorium. Si assertorium, aut exigitur ab eo, aut ipse sponte præstat. Si primò modo, non debet cogi ad præstandum. 22. quæst. 5. cap. Paruuli, scilicet. Paruuli, qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur iurare. Ratio est: quia cum ætas sua non sit rationabilis, idest, perfectè vtens ratione non iudicabit perfectè, an verum, vel falsum sit id, quod iurat. Et fieret facilitas ad periurium. Etiam quia pueri non possunt exhibere reuerentiam debitam iuramento: quia nemo potest exhibere reuerentiam ei, cuius dignitatem non agnoscit, cum reuerentia exhibeatur propter excellentiam, sed paruuli non possunt cognoscere excellentiam iuramenti, nec quomodo Deus honoratur obseruando iuramentum, & quomodo iniuriam recipit non obseruando, ideo non debent iurare, sicut etiam non debent suscipere Eucharistiam: quia non possunt cognoscere aliquam dignitatem istius spiritualis cibi. Et tamen qui manducat debet dijudicare corpus Domini, idest, distinguere illud ab alijs cibis, non tenendo illud in eadem reputatione, in qua tenentur alij cibi. 1. Corin. 11. Hoc autem pueri non possunt, ideo peccat, qui eis dat Eucharistiam in ætate illa, in qua de ea nihil discernere possunt. Ita ergo de iuramento: quia paruuli nesciunt quid vident, sicut dicitur, C. de fal. mo. l. 1. Determinatur autem ætas, in qua non debeat iuramentum à pueris exigi, scilicet, ante quartumdecimum annum. 22. quæst. 5. cap. Pueri, scilicet.

Pueri ante quatuordecim annos non cogantur iurare. Si tamen pueri, qui sunt citra quartumdecimum, iurauerint, si sunt doli capaces, & falsum iurauerint de

A eo, quod sciunt falsum esse, periuri sunt, sicut si sunt adulti, licet non sint æqualiter increpabiles. Si autem sponte iurent asserendo aliquid, peccant nisi fortè sint infra ætatem doli capacem, in qua nullum peccatum esse potest. Nam cum de iure à pueris non liceat iuramentum accipi, nec etiam ipsis licet sponte iurare: quia eadem causa vtrobique est, si tamen falsum iurant periuri sunt, quando sunt doli capaces extra de delictis puerorum. cap. Pueris. Et dicit, quòd in pueris grandiusculis peccata sunt, inter quæ ponitur ibi periurium. Et vocantur pueri grandiusculi, qui supra septennium sunt, et infra quartumdecimum, ita quòd sint actualiter doli capaces. Si autem sit iuramentum promissorium, aut est de rebus quæ pertinent ad seipsum, vel de eis, quæ pertinent ad aliquam administrationem, vt dare pecuniam

B in eleemosynam, & similia. Si primo modo iuramentum pueri obligat ipsum si sit puer iam sui compos, ita quòd intelligat id, quod iurat, vt si iuret intrare religionem, vel aliquid aliud quod pertinet ad Deum. Nam pater in hoc non potest eum impedire: quia sui iuris est. Si tamen puer iuraret facere, quod pertinet ad personã suam, per quod non exeat potestatem paternam, & per hoc præiudicetur paternæ potestati, non tenetur iuramentum. Sed pater potest infirmare illud, vt si iuret manere cum aliquo alio extra potestatem patris, vel habere aliquem modum viuendi, vel operandi, qui displiceat patri. Et idem est de puella constituta in potestate patris. 22. quæst. 5. capit. pueri, scilicet. Puella si in puerili ætate sita in domo patris, illo nesciente, se iuramento constrinxerit, & pater eius, vt audierit statim contradi-

C xerit, vota eius, & iuramenta irrita erunt. De votis autem puerorum, & puellarum in potestate patris, an valeant, & quomodo, & quando valent dictum est. Num. 30. Si autem puer iurauerit aliquid, quod pertinet ad administrationem pecuniæ, iuramentum non tenet: quia in ætate illa puer nullam habet administrationem pecuniæ: quia est totaliter sub potestate patris, ideo non se potest obligare, peccat tamen iurando id, ad quod non se potest obligare.

De periuris autem dicendum, quòd excluduntur à iuramento, scilicet, quòd in iudicio non recipiuntur in testes. 22. quæst. 5. capit. paruuli. Hoc autem est in iuramento, ne ei deferatur propter suam indignitatem. Si tamen deferatur, tenetur iurare verum, aliàs periurus est. Etiam iurare potest in assertorijs sponte præstitis.

D Idem in promissorijs. Nam in his non est differentia aliqua inter eum, & alios non periuros. De tempore præstandi iuramenta dicendum, quod duplex tempus obseruatur, vnum est respectu hominum, scilicet, quod sit ieiunus aliud, respectu ipsiusmet temporis, scilicet, quod in festiuitatibus, vel quibusdam alijs temporibus non præstentur iuramenta.

De primo patet, extra de testibus, capit. Placuit, & *De periuris.* 3. Sentent. distinct. 39. in fi. Nam pertinet ad reuerentiam iuramenti, quod à ieiunis præstetur, etiam quia hoc adiuuat ad vnum de comitibus iuramenti, scilicet, ad iudicium, idest, discretionem: quia discretio est de singulis rebus, melius autem iudicat homo ieiunus, quã qui saturatus est. Istud tamen est de honestate. 22. q. 5. c. honestum, scilicet, honestum videtur, vt qui in sanctis

E audet iurare hoc ieiunus faciat cum omni honestate, & timore Dei. Nunc tamen omni tempore præstantur iuramenta ante cibum, & post cibum. Istud, quod dictum est de iuramento præstando à ieiuno, intelligitur solum de assertorio, quod præstatur in iudicio, vel in contractibus, aut in eis, quæ pertinent aliquo modo ad lites. Secus autem in iuramentis assertorijs voluntarijs, & in promissorijs: quia etiam de honestate non requiritur hic aliquod tempus determinatum. Et patet: quia iura in hoc casu loquuntur de illis, qui præstant iuramentum sine accedunt ad iurandum, quod significat non esse spontaneum iuramentum, sed præstitum auctoritate iudicis, siue ex necessitate aliqua inter partes. De secundo, scilicet, quomodo iuramentum prohibetur ex conditione temporis, dicendum, quòd diebus dominicis iuramentum præstari non debet, nec potest exigi,

nisi forte ex causa necessitatis, vt pro pace reformanda, F vel conseruanda. extra de ferijs, capi. Omnes dies, & pro fide, & pro obedientia, & alijs necessitatibus, extra de elect. cap. significasti. Alia etiam erant tempora antiquitus, in quibus non licebat iurare, scilicet, à septuagesima vsque ad octauam Paschæ, & ab aduentu Domini vsque ad Epiphaniam, & in ieiunijs quatuor temporum, & in litanijs maioribus, & in diebus rogationum, vt patet 22. quæstio. 5. capitu. Decreuit, & ratio est: quia istud intelligitur de iuramentis, quæ præstantur in iudicio. Et tamen temporibus istis non licebat iudicia facere, 15. q. 3. cap. 1. & 2. Ideo nec licebat iuramenta præstari. Istud tamen iam sublatum est per consuetudinem præscriptam, vt dicit Glos. in capit. Decreuit. Totum tamen hoc pertinet ad iuramenta assertoria, spontanea, & promissoria quocunque tempore fieri possunt, dum tamen alias in se G sint licita. Diebus etiam dominicis iuramenta ad confirmationem contractuum præstari non debent, eo quòd non licet illa die contractus facere: quia non licet mercari, nec vendere, extra de ferijs, cap. Omnes dies, scilicet, quòd in diebus dominicis mercatum non fiat. Si tamen sit aliquis contractus honestus, vel pius, qui die dominica fieri possit, poterunt iuramenta præstari ad confirmationem contractus: quia quando aliquid committitur, vel conceditur concessa sunt omnia illa, sine quibus bene fieri non potest. Et ita est de iuramentis respectu contractuum: quia contractus per iuramenta firmitatem accipiunt. Et ob hoc, quia pax omni die potest componi licitum est quocunque die iuramenta præstari pro conseruatione illius in d. c. omnes dies. Ita ergo de cæteris cõtractibus licitis. Maximè, quia dicitur ibi nec sacramen- H ta nisi pro pace, vel alia necessitate præstentur. Et tamen, quod honestum, & pium est potest intelligi nomine necessarij, & maximè quando non possunt ista ita bene fieri alijs diebus sicut die dominico.

De dignitate personarum iuramentum.

De dignitate personarum dicendum, quòd sacerdotes prohibentur iurare propter dignitatem suam: quia debet eis credi sicut iuramento. Et ideo quando de veritate debent respondere loco iuramenti interrogabũtur alio modo scilicet per sanctam cõsecrationem, idest, per ordines suos sacros, an verum sit, vel vt verum dicãt de eo, quod petitur. & 22. q. 5. dicitur, quod nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico super sancta euangelia iurare præsumat, sed simpliciter cum veritate. & pietate dicat, est, aut non. In capit. nullus ex ecclesiastico. Per hoc tamen non debet intelligi, quod nullo modo licet iurare. Quia non I solum clericis, sed etiam monachis iurare licet quando subest aliqua necessitas, & potissimè in causis monasterij sui, & vbi non habentur alij testes, extra de iureiur. c. Et si Christus. §. vltimo. Clericis autem sæcularibus facilius iurare permittitur, quam monachis: quia magis sunt de sæculo, quam monachi. Et tamen non licet eis iurare ita faciliter sicut laicis nec debẽt ad hoc cogi, & maximè in rebus temporalibus, in quibus sine magna necessitate iurare non debent. In spiritualibus autem negotijs, quando est aliqua vtilitas, vel necessitas iurare eis licitum est. Quia etiam in solennitatibus, in quibus alia non recipiuntur iuramenta, licet recipi iuramenta pro his rebus.

Ad primũ argu.

Ad primum dicendum, quod prohibitio fit iurandi tam propter personam, quam propter tempus, & maximè propter personam, & licet confirmare dictum suum K vnicuique esset bonum, quidam tamen prohibẽtur tam à dicendo, quàm à confirmando propter eorum defectũ: quia tales sunt, vt per eorum dictum res iuratæ non sufficienter confirmentur, & sic sunt paruuli, & periuri. Quidam autem sunt, quorum dicta ita debent esse certa, vt confirmatione non egeant, & illi etiam iurare non debẽt sic sunt sacerdotes, vt dictum est.

Ad secundum arg.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid tolli, & fieri ex causis contrarijs. Nam super abundantia, & defectus contraria sunt, & tamen per vtrunque peccatur, vt patet 2. Ethi. Et sic aliqui prohibentur iurare: quia sunt maioris auctoritatis, quam vt eos iurare deceat sicut sunt sacerdotes. Alij sunt autem minoris auctoritatis, quàm vt eorum iuramento stetur, vt sunt paruuli, & periuri.

Ad tertiũ argu.

Ad tertium dicendum, quòd iuramentum angeli non fuit introductum propter defectibilitatem dictorum suorum, vt per iuramentum confirmarentur: quia sine iuramento standum est dicto angelorum bonorum: quia certum est eos non posse mentiri cũ sint beati, & iam non possint peccare. Sed introducitur iuramentum ad ostendendum infallibilem, & immutabilem Dei dispositionem super hoc. Dictum enim angeli non est magis certum cum iuramento, quam sine iuramento. Quia tamen dicta humana iurata habentur certiora, quam non iurata, ita, & nos cum audimus aliquid ab angelis iuramento firmatum illud certius reputamus, quam cum iuratum non est. Et quia Deus interdum vult de aliquibus reuelatis nobis per Angelos haberi specialem certitudinem, facit, quòd Angeli iurent super illis, & ita fuit in præsenti. Ex ista eadem ratione aliquando Deus iurat. Nam de verbo Dei nullus dubitat esse certissimum. Et tamen interdum iurat, & interdum non. Iurauit enim super benedictione Abrahæ. Genes. 22. & super Christi sacerdotio, Psalm. 109. In alijs autem communiter non iurat. Iurauit tamen super regno Dauid, quòd continuaretur in posteris eius. Psal. 88. 131. scilicet. Iurauit dominus Dauid &c. De fructu ventris tui ponam super sedem tuã. Hoc autem facit Deus, quando vult aliquod verbum suum esse certissimum, ita vt nullo modo credatur esse mutandum, quod interdũ Deus permittit aliqua, quæ intelliguntur secundum cõditionem eorum, quibus promittunt, siue in bonum, siue in malum, & mutata conditione eorum mutatur promissio, vel comminatio. Ierem. 18. Nunc autem quando iurat. vt credatur, quòd nullo modo promissiones tales mutabuntur, confirmat eas iuramento. Sic innititur ad Heb. 6. scilicet. In quo abundantius Deus volens ostendere pollicitationis hæredibus immobilitatem consilij sui interposuit iusiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum fortissimum solatium habeamus. De his S. Tho. 2. 2. q. 89. art. vlt.

Quæ conditiones in iuramentis sub intelliguntur.

Quæst. CCLXV.

QVæritur de iuramento, quæ conditiones in eis subintelligantur. Dicendum, quòd vt supra habitum est iuramentum est duplex, scilicet, assertorium, & promissorium in assertorijs nulla conditio subintelligitur. Ratio est: quia conditio apponitur, vel subintelligitur in aliqua re, vt stante conditione, vel non stante fiat res, vel non fiat. Et sic conditio est pro eis, quæ sunt in potestate nostra. Præteritum autem, & præsens, de quibus est iuramentum assertorium non sunt in potestate nostra, ideo circa illa nulla conditio potest apponi, nec subintelligi. In promissorijs autẽ aliquid de futuro promittitur, quòd in potestate nostra est. Et ideo sicut potest expresse conditio apponi, & secundum illam debet iuramentum seruari, vel non seruari, ita possunt subintelligi aliquæ conditiones de iure, etiam si non exprimantur, quibus non extantibus non stat iuramentum. Prima est. quòd in omni iuramento debet intelligi, si Deo placuerit, & si Deus cõcesserit 22. q. 2. c. Beatus. §. 1. Et ob hoc excusatur beatus Paulus, qui promittens venire in Hispaniam non venit, scilicet, quia non potuit, vel Deus non permisit. eod. c. Et intelligitur si Deo placuerit dupliciter, idest si expressè nõ vetuerit, vel si tacitè nõ impedinerit. De primo patet, quia quicquid nos promiserimus, si Deus contrarium iubeat, non est dubium quin teneamur obedire sibi. De secundo si ipse nos impedit: quia quandocunque homo conatur agere aliquid, & non præualet efficere debet intelligere, quòd voluntas Dei est, q non faciat, & quòd ipse eum impedit. Ideo non solum debet intelligi conditio ista in iuramentis, & promissionibus, sed etiam debet exprimi vnde Iac. 4. increpantur illi, qui dicunt aliquid se facturos, & non dicunt, si Deus voluerit, scilicet. Ecce nunc dicitis, hodie, aut crastino ibimus in illam ciuitatẽ, & faciemus ibi annum, & mercabimur, & lucrum faciemus, quid ignoratis, quid sit nobis in crastinũ? Ideo sub-

ditur

dicat ibi. Dicatis, si dominus voluerit, faciemus hoc, aut A illud. Et sub ista conditione etiam intelligitur si iurans superuixerit: quia aliàs iuramentum impleri non potest. Et istud etiam dicit Iacobus exponendum, s. dicatis si Dominus voluerit, & si vixerimus faciemus hoc, aut illud. Alia conditio est, si Papæ placuerit. In omni iuramento auctoritas Papæ intelligitur excepta, s. quod si ipse voluerit infringere, quod non tenebit, extra de iureiu. c. Venientis. §. 1. Potest autem Papa relaxare iuramentū ad tempus, vel remittere in perpetuum, ita vt nullo modo seruetur, & nihil loco seruationis iuramēti succedat, extra de iuretur. c. Si verò, & c. Verum, & c. Ea te Ratio est, quia Papa est supremus ecclesiæ Hierarcha, & pertinet ad eum disponere de omnibus negotijs vniuersalis ecclesiæ, id est, de negocijs particularium personarū, quæ sunt partes ecclesiæ vniuersalis.

Et quia iuramentum alicuius, etiam si absolutè bonū sit, & proficiat obseruatio eius ipsi, poterit esse, quod alijs partibus ecclesiæ noceat; vel quòd vtilius sit aliud fieri, quàm illud, quod iuratum est, conueniens fuit, quòd Papa haberet potestatem ad soluendum omnia iuramēta, quantuncunque licita sint. Si tamen nulla omnino causa subsit ex parte personæ iurantis nec ex parte alicuius alterius, quare debeat fieri mutatio, licet possit Papa iuramentum dissoluere, non est satis securus in conscientia ille, qui talem absolutionem procurauit.

Quomodo tamen Papa dispensare possit in iuramētis, dictum est sup. q. 263. Alia conditio est, si res in eo statu permanserit. Si enim quis deposuit penes me gladium, vel accommodauit, & iuraui reddere sibi quandocunq; peteret, si versus in furorem petat, non teneor dare, ne se C ipsum occidat, vel alium. 22. q. 2. cap. Ne quis, & arg ff. de solu. l. Cum quis. Et istud rationabiliter subintelligitur: quia in promissione generali non intelliguntur ea, quæ quis in specie non esset verisimiliter concessurus. Et tamen si deponeret quis apud me gladium, & peteret, quod ego sibi iurarem illum reddere quandocunque peteret, etiam si esset in furore, ego non iurarem: quia iuramentum esset illicitum quia erat manifestè de malo. Ideo et nunc non tenet generaliter præstitum. Alia est quod ille, cui præstatur iuramentum, fidem non fallat. Si quis enim mihi iurauit dare centum, & quod ego sibi darem aliquid, quod etiam ego iuraui, si ille frangit mihi fidē, non teneor sibi seruare iuramentum. Extra de iuretur. c. Peruenit, & cap. Sicut.

Alia est, si quid promittitur sub spe futuræ numerationis, vt si ego composui cum aliquo, quod daret mihi centum, & antequam pecuniam traderet numeratam, ego iuraui ei reddere centum ad diem certum, si pecuniam postea non tradat non teneor ad iuramentum seruādū. C. de non nume. pecu. l. indubitati.

Alia est, quod intelligitur auctoritas iudicis excepta, scilicet, nisi ipse contrarium iubeat, vt iuraui alicui dare certam pecuniam ad certum tempus intelligitur, nisi iudex vetet illo tempore dare, extra de censi. cap. Significauit, & ff. qui satis dare coguntur. l. vltima.

Non tamen potest iudex tollere iuramentum in totū: quia hoc ad solum Papam pertinet si iuramentum licitum est. Potest tamen mutare tempus contentum, vel iuratum, quia per hoc non perit ius quæsitum alicui ex iuramento.

Alia est, si sequatur finis, ad quem res promittitur, vt, E si iuraui dare dotem alicui, intelligitur si nuptiæ sequutæ fuerint, ff. de iure dotium, l. stipulationem. Nam vir non dotat mulierem, nisi vt accipiat eam in vxorem.

Alia est, quod si iuraui alicui obedire semper, vel tota vita, & iuro ei tanquam episcopo, vel regi, & deponatur, vel depotetur, non teneor obedire ei. Et hoc reddit ad illud, quod supra dicebatur, s. quod res non manet in eodem statu. Nam ego non iuraui obedire isti tanquā homini, sed tanquam regi, vel episcopo. Sic etiam, si aliquis iurauit obedire domino suo, non tenetur quādiu est excommunicatus ex iuramento. Idem si efficiatur hæreticus, vel infidelis. 15. q. 6. c. Alius, & duobus cap. sequentibus. Et extra de hæreticis, cap. vltimo, & de pœnis, cap. vltimo.

Eodem modo si aliquis iurat mihi tanquam episcopo soluere certam pecuniam, si fiero depositus non manet mihi obligatus, quod verum est, nisi fuerit versa pecunia in vtilitatem ecclesiæ, vt innuitur. 15. q. 6. cap. Alius.

Alia est, quod iustum imperetur, vt si quis iurauit stare mādatis alicuius pro satisfactione iniuriæ illatæ, sibi vel suis. Nam intelligitur, nisi præceperit iniustum, vel illicitum, aut impossibile, quia etiam lex ad hoc non posset obligare, quanto magis iuramentum? Nam lex non obligat, nec est lex, nisi fuerit iusta, honesta, possibilis, dist. 4. cap. Erit autem lex. Iuramentum autem minus obligat, quàm lex: quia lex tollit iuramentum, etiam si sit posterior, vt si iuraui aliquid, quod non erat lege prohibitū, & superueniat lex prohibens, non teneor per iuramentū immo non licet illud obseruare. Iuramentum autem factum legem, siue scienter, siue ignoranter nunquam tenet. Lex tamen non potest obligare ad iniustum, nec ad impossibile, vt dictum est, ergo à fortiori nec iuramentum, Et sic si iubeat virtute iuramenti iste aliquid irrationabile non tenetur ad illud.

Nam tale, quale non essem iuratus in specie nō obligor facere ex iuramento generaliter præstito, extra de iureiur. c. Veniens, & c. Quintauallis. Item si quis iurauit alteri dare vinum, vel bladum pro eo, quod recepit, intelligitur, quod sit eiusdem bonitatis. Vnde non poterit dari nouum pro veteri, ff. si cert. pe. l. Cum quid, & de verb. obl. l. triticum.

Item, si iuro dare tibi filiam tuam, vel fororē in vxorem, intelligitur, quod bona fide laborabo, vt eā habeas. Nec enim ad aliud obligor, cum alterius factū præcisè promittere non possim. Institu. de inutili stipu. §. Si quis aliud. Et extra de spon. Ex literis. Item si iuro alteri solvere pecuniam, subintelligitur nisi ab hoc iuramēto fuero absolutus. Item si iuro alicui fidelitatem seruare, vel quod non sim contra ipsum, intelligitur, quod non procurem, quod vitam, vel membrum perdat, vel terrā suā, possum tamen defendere me, & propinquos meos, vel agere pro his contra ipsum extra de iuretur. c. Petitio. Similes enim conditiones solent intelligi de iure, vt s. nisi necessitas in contrarium inducat, vel nisi impossibilitas superueniat, quia nunquam dicitur aliquis violator iuramenti, nisi quando sponte contra venit.

Quando autem aliqua istarum conditionum interciderit iurans non tenetur seruare iuramentum, nec indiget aliqua dispensatione super hoc, sed iure suo potest cōtra venire.

D

An liceat iurare per creaturas. Quæst. CCLXVI.

QVæritur de illis, per quæ iurandum est, an liceat iurare per creaturas.

Dicunt quidam, quod non: quia dicitur in litera non iurare omnino, nec per cælum, nec per terram. Quod exponens Hier. dicit. Considera, quod hic saluator nō per Deum iurare vetuit, sed per cœlum & terram. 22. q. 1. c. considera ergo per creaturam non est iurandum. Itē pœna non datur alicui, nisi pro culpa, & tamen iurans per creaturas punitur. 22. q. 1. c. Clericum, s. Clericū per creaturas iurantem acerrimè obiurgandum. 1. argu.

Si autem perstiterit in vitio, excommunicandum. Itē iuramentum est actus latriæ, vt ostensum est sup. q. 257. Latria tamen soli Deo exhibenda est præced. c. & Deut. 6. & ad Rom. 1. ergo non licet iurare per creaturas. Item Deus vetuit iurare per nomina idolorum. Exo. 23. idola tamen creaturæ quædam sunt, ergo per creaturas iurare non licet. Item ad Hebr. 6. dicitur. 3. argu. 4. argum.

Homines per maiorem suum iurant, nulla tamen creatura in se, nec relata ad Deum est maior homine in corporalibus, ergo non licet iurare per corporalia. Item si iuramentum per creaturam esset licitum in quantum Deus in ea relucet, esset magis licitum iurare per cęlum, quàm per euangelium, quod falsum est: quia cęlum est creatura nobilior. 5. argum. 6. argum.

Item homo est excellentior creaturis corporeis: ergo maximè esset iurandum per hominem plusquam per euangelium & crucem, quod falsum est. Item nō potest 7. argum. 8. argum.

confirmari aliquid per id, quod nihil est, quia creatura vanitati subdita est, ad Rom. 8. ergo non debet iurari per
9. argum. creaturam. Item quamuis fruendum est Deo, vt in se
10. argu. consideratur, & in creatura consideratur, sed nō per creaturam. Item glo. dicit hic, quod paruulis fuit concessum iurare per Deum, ne iurarent per creaturas, sicut dictum est immolare victimas Deo, ne idolis immolarent, sed
11. argu. nunquā licuit idolis immolare, ergo nec iurare per creaturas. Item nullus est testis sufficiens veritatis, nisi qui illam nouit, sed nemo nouit omnia, nisi Deus, nec etiam cor iurantis, nisi ipse, ergo per nullum nisi per eum iurandum est.

Dicendum, q iuramentum licet secundum se non sit appetendum, quia introducitur propter quandam humanam infirmitatem, s. incredulitatem, tamen quando iurandum est, per Deum iurari debet, & non per aliquid
G alius. Potest tamē interdum sine peccato iurari per creaturam. Pro quo sciendum, quod iuramentū est duplex, quoddam est per simplicem attestationem inquantum, s. diuinum testimonium inuocatur.

Aliud autem est per execrationem. Primum autem innititur diuinæ veritati, sicut fides: est enim fides principaliter de Deo, & per se: quia ipse est ipsa veritas, quæ obiectum fidei. Secundario autem fides est de ipsis creaturis, in quibus Dei veritas relucet. Sic autem & iuramentum. Nam firmitas, quæ est in iuramento, habetur ex reuerentia, & veritate diuina inquantum putamus, quod inuocato nomine Domini, nemo auderet falsum dicere. Iuramentum ergo principaliter refertur ad ipsum Deū, cuius testimonium inuocatur. Secundariò autem assumuntur ad iuramentum aliquæ creaturæ non secū dum
H se, sed inquantum in eis diuina virtus manifestatur. Et sic iuramus per euangelium, quia per illud nobis veritas diuina innotescit. Iuramus etiā per sanctos defunctos, qui hanc veritatem diuinam manifestauerunt, crediderunt, & obseruauerunt. Alius modus est iurandi per execrationem qui vocatur grauissimus. 3. Sen. dist. 39. s. quia in eo grauia nobis imprecamur. Nam iurans imprecatur sibi mala, si verum non est quod iurat. Illud iuramentum fit propriè per creaturas, quia semper creatura exprimitur; nomen autem Domini non semper: & exprimitur creatura, vt in ea iudicium diuinum exerceatur, si nō est verum, quod iuratur. Et sic solet homo per caput suū iurare, vel per vitam filij sui: vel per aliquam aliam rē, quam diligit. Sicut apostolus iurauit per animam suam
I 2. Cor. 1. dist. Testem Deum inuoco in animam meam, idest inuoco Deum testē veritatis, & quod ipse destruat animam meam, si non est verum, quod assero. Sic etiam Ioseph iurauit per salutem Pharaonis Gen. 42. Quod poterat intelligi per modum attestationis inquantum in Pharaonem, qui erat princeps, specialiter refulgebat diuina excellentia, vel per modum execrationis, s. per salutem Pharaonis. i. Deus destruat salutem Pharaonis, si nō est verum, quod dico. Sic dicitur. 3. Sen. dist. 39. magis tamen videtur intelligendum per modum simplicis attestationis: quia Ioseph non auderet imprecari mala Pharaoni. Dicendum ergo, q per creaturam interdum iurare licitum est, quia licet iuramentum magis deberet fieri in nomine solius Dei, vt ei exhiberetur iste honor: si tamen fiat iuramentum per creaturas referendo eas in
K Deum inquantum relucet in eis aliquo modo diuina bonitas, vel inquantum subijcimus eas diuinæ potestati, vt exerceatur in eas iudicium honor, quidam Dei est: & ideo licitum erit iuramentum sic fieri, dum tamen alias res iurata non sit mala. Si autem quis iurando intendat honorem dare ipsi creaturæ, per quam iurat, quasi ad eam reducens confirmationem veritatis suæ attribuit creaturæ veritatem infallibilem, quod est ei attribuere deitatem, & sic est species idolatriæ iurare taliter per creaturas. Ista autem fuit causa specialiter, quare Deus vetuit per creaturas iurare, s. ne honorificentia creatoris ad creaturam transferatur vt patet extra de iure iuran. cap. Et si Christus. Aliter posset dici, quod creatura potest considerari dupliciter, vel in se, & absolutè, & sic non licet per eam iurare, vel in comparatione ad creatorem, & sic licet ex iusta causa. In se autem potest considerari creatu-

F ra dupliciter. vel quantum ad conditiones nobiles, & inde nascitur ei vltra modum debitum veneratio, vel quantum ad conditiones ignobiles, & inde nascitur quidam contemptus iuramenti facti per creaturam. Et quia vtrunque malum est propter has duas rationes prohibetur iurari per creaturam in se consideratam, siue eam venerando, siue contēnendo, Vnde glo. dicit hic: non iuremus per creaturas, vt eas veneremur vltra modum, nec iuremus per eas, vt viles æstimemus. In comparatione ad creatorem potest creatura dupliciter considerari, s. inquantū ille auctor est, & præsidet: & sic iuratur per creatorem in ea præsidentem, eum testem inuocādo, vel inquantum conseruator est, & sic iuratur per creaturā vtilitatem nobis ex ea prouenientem Deo obligando, vt si mentimur, quod nos puniat. Et istis duobus modis iura-
G tur conuenienter per creaturam. s. si per contestationem & execrationem, vt supra dictum est.

Ad primum dicendum, quod Deus non prohibuit iurare per creaturas, quasi semper malum sit, quando per eas iuratur; sed quia ille, qui iurat, solet exhibere reuerē- Ad 1. argum.
tiam ei, per quē iurat. Et quia talis reuerentia, qualis per iuramentum exhibetur, ad solum Deum pertinet, prohibuit Deus per creaturam iurare. Non enim vetat Deus exhibere honorem aliquem creaturæ, cum iubeat honorari parentes Exo. 20. & Deut. 5. Senes etiam, & omnem canitiem. Leuit. 19. Coram capite cano consurge: & honora personā senis. Reges quoque, & principes. 1. Pet. 2. Deum timete. Regem honorificate, & generaliter omnes homines, ad Rom. 12. Honore inuicem præuenientes. Sed vetat honorem diuinum exhiberi creaturæ. In
H iuramento autem diuinus honor exhibetur, quia ibi veritas, de qua dubium est, confirmatur. Primo per inuocationē nominis illius, per quod iuramus. Et significatur, quod sit veritas infallibilis in re, per quam iuramus, & ideo dicta nostra defectibilia per illam contestamur; veritas autem infallibilis non est, nisi in Deo: etiam quādo iuramus per aliquid tantam reuerentiam exhibemus illi rei, quod inuocato nomine eius, non auderemus falsum dicere. Tale tñ reuerentiam nulli creaturæ exhiberi conuenit: quia ista est summa reuerentia. Vnde idolatria quædam est sic iurando. Et patet: quia iuramentum est actus latriæ, vt ostensum est sup. q. 255. ergo si quis circa iuramentum peccauerit iurando per eum, per quē non debet, in idolatriam incidit, quia idolatria opponitur latriæ, sicut iustitia iniustitiæ. Et hoc est, quando præcatur
I ex parte eius, cui honor iste exhibendus est. Nā vocatur iste honor latria inquantum est quædam seruitus Deo exhibita in ratione generalis dominij. Si ergo ad alterū transferatur est idolatria. Et quia idolatria est vitiū maximè prohibitum, Deus prohibuit valde iurare per creaturas. Cum aūt tollatur iste respectus, ita quod non demus eis talē honorem, sed referamus eas in Deum, non est periculum iurare per creaturas, licet melius est, qñ iurandum est, per Deum iurare. Sic dicit Hier. super Matthæum, quod saluator non per Deum iurare prohibuit, sed per cælum, & terram, & per Ierusalem, & per caput tuum. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem semper habere Iudæi noscuntur.

Ad secundum dicendum, quod clericus, qui iurat per Ad 2. arg.
creaturas animo deferendi sibi aliquem honorē peccat
K grauiter. Et ideo primo increpatur per suum prælatum, deinde si non desistit excommunicatur, & etiā si laicus fuerit excommunicatur. 22. q. 1. c. clericum, & c. Si quis per capillum. Si autem iuraret per creaturam, non intendendo aliquem honorem ei tribuere, non puniretur, nisi forte hoc duceret in consuetudinem. Clerici tamen specialius debent hoc vitare: quia ad eos pertinet honorem Deo magis exhibere, quàm cæteris, & abstinere non solum a malis, sed etiam ab eis, qui habent speciem mali, vel habere possunt. Et ita nō licet clerico iurare per creaturas: quia speciem quandam mali habet, nisi sint illæ creaturæ, per quas de iure potest iurari, vt per Crucem, & per Euangelia, & similia, extra de iureiur. c. Et si Christus in Glo. & dictum n. 1. a. de eis.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ exhibetur Ad 3. arg.
ei, cuius testimonium inuocatur per iuramentum. Et

ideo

ideo siue iuretur expressè per Deum, siue per creaturam semper honor testificationis in solum Deum referendus est, & solum sunt nominandæ creaturæ in iuramento inquantum in eis relucet diuina veritas, & excellentia, & ita ad Deum referimus. Si quis autem per creaturam iurat ei totum honorem testificationis exhibens non referendo ad Deum actualiter nec habitualiter, idolatriam committit transferendo honorem Dei in creaturam. & hoc modo non licet iurare per creaturam.

Ad quartum arg. Ad quartum dicendum, quòd per idola vetitum est iuramentum. Quia qui per illa iurat illis honorem tanquam dijs impendit. Et ideo iurare per idola semper est malum. Iurare autem per alias creaturas aliquando licitum est: quia bona intentione fieri potest. De his Sanctus Thom. 2.2.q.89.art.6.

Ad quintum arg. Ad quintum dicendum, quòd siue in iuramento nominetur Deus, siue creatura, semper per Deum iuratur. Cum ergo homo iurat per creaturam aliquam, licet illa non sit melior homine, est tamen Deus melior homine, per quem iuratur iurando per quancunq; creaturam.

Ad sextũ arg. Ad sextum dicẽdum, quòd Deus magis relucet in cęlo, vt effectus in causa. Magis tamen relucet in Euangelio, vt signatum in signo. Maior est tamen manifestatio signati in signo, quàm effectus in causa, cum signum ex natura sua sit ad alterum signum, non autem est sic de cęlo. Et quia nulla creatura est, quæ apertius declaret Deum, quàm Euãgelium, cum ibi sit quid Christus egerit, & docuerit magis iuramus per Euangelia, quàm per alias creaturas.

Ad septimũ argu. Ad septimum dicendum, ꝙ secundum veritatem magis Deus relucet in homine, quàm in euangelio, vel cruce. Nam ista sunt propter hominem. Magis tamen Deus relucet in istis secundum apertam significationem: quia ista solum considerantur, vt signa, homo autem, vt ens naturale, & non, vt signum.

Ad octauum arg. Ad octauum dicendum, quòd creatura in se vanitas est, sed, vt est quoddam vestigium creatoris, est quædam veritas.

Ad nonũ argum. Ad nonum dicẽdum, quòd non est simile de fruitione, & iuratione: quia iuramentum est ad confirmationẽ, & manifestationem veritatis, & quia diuina veritas innotescit nobis per creaturam licet iurare per creaturã, vt in ea est Deus. Fruitio autem est de Deo clarè cognito, & pręsente. Hoc autem non competit Deo, prout est in aliqua creatura, sed prout est in seipso, ideo non fruimur creatura, sed Deo solo.

Ad decimũ arg. Ad decimum dicendum, quòd non est simile omnino. Quia iurare siue per Deum, siue per creaturam non est de se malum, sacrificare autem idolis semper est malum. Erat tamen aliqua similitudo: quia iurare per creaturas erat periculosum simplicibus, qui venerabantur eas. Ideo vetitum erat illud, iurare autem per Deum erat permissum.

Ad vlt. Ad vltimum dicendum, quòd etiam si per creaturam iuretur semper iuratur per Deum, & ille nouit corda, & omnia.

An iuramentum factum per creaturas obliget ad obseruandum. Quæstio. CCLXVII.

QVæritur an iuramentũ factum per creaturas obliget ad seruandum. Dicunt quidam, quòd nõ: quia obligatio in iuramento fit propter reuerentiam eius, per quèm iuratur. Creaturæ tamen nullius honoris sunt, qui ad testificationem pertineat, ergo poterit iuramentum violari sine irreuerentia, & consequenter sine peccato. Dicendum, quod iuramentum per creaturas præstitum obligat, & obseruandum est. Nam iuramẽtum per creaturas factum aliquando est licitum, vt patet præce. q. Et tamen si non esset seruandum, non solum non esset licitum, sed etiam nullum vigorem iuramenti haberet, nec deberet vocari iuramentum, ergo obligat ad seruandum ipsum. Item iuramentum præstitum per creaturas, etiam quando est illicitè præstitum seruãdum est. Vt si quis iurauit per idola, tenetur seruare, dum tamen non sit malum, quod promisit, vt ait August. ad Publi-

A colam, ergo à fortiori, iuramentum licitè præstitum per creaturam obligabit. Item patet: quia infra 23. Christus increpat Pharisæos, & Scribas, qui dicebat iuramentum tenere per quasdam res, & non per alias dicentes: quicunque iurauerit per templum Dei nihil est. Qui autem iurauerit in auro templi debet, idest, tenetur seruare. Stulti & cæci, quid est maius aurum, an templum, quod sanctificat aurum? quasi dicat. Si iuramentum factum per aurum templi valet, a fortiori valebit iuramentum factum per templum, quod maioris sanctitatis est. Etiam dicitur: Quicunque iurauerit in altari nihil est, & quicunque iurauerit in dono, quod est super illud debet, idest, obligatur. Et increpat eos dicens: Cęci, quid est maius, donum, an altare, quod sanctificat donum? quasi dicat. Maius est altare, quam donum: quia donum san-
B ctificatur per altare, & non è contrario. Et sic Christus innuit, quòd iuramentum factum per istas creaturas valeat: quia aliàs non increparet Iudæos dicentes obligari per vnum iuramentum, & non per aliud, sed diceret, quòd nullum eorum teneret. & increparet eos: quia iurabant aliquo modo per istas creaturas. Et tamen nõ increpauit, sed solũ abstulit errorẽ eorũ, ne crederẽt, ꝙ teneret iuramentum factum per aurum templi, & nõ per templum, & per donum altaris, & non per altare: ergo innuit, quòd omnia ista iuramenta obligabant. Item patet, quia si quis iurat per Deum, tenetur, nisi rem malam iuret. Qui tamen iurat per creaturam, in qua ostenditur aliqua magnificentia, vel honor Dei, iurat per Deum: ergo obligat iuramentum factum per creaturas. Quod patet, quia infra 23. dixit Christus. Qui iurat in altari,
C iurat in eo, & in omnibus, quæ sunt super illud. Et qui iurat in templo, iurat in illo, & in eo, qui habitat in ipso. Et qui iurat in cœlo iurat in throno Dei, & in eo, qui sedet super eum: ergo iurans per creaturam obligatur, quia per Deum iurat. Item Apostolus ad Heb. 6. vult innuere, quòd iuramentum factum per creaturam teneat. Nam iuramentum factum per Deum reducit ad modum iuramenti facti per creaturam, dicens, quòd homines iurant per maiorem suum, & omnis controuersiæ eorum finis est iuramentum: Deus autem, quia nullum maiorem habuit, per quem iuraret, per se ipsum iurauit. Etiã dicit, quòd sicut iuramentum præstitum inter homines per maiorem suum est eis finis controuersiæ ad confirmationem, idest confirmat omnia dubia, de quibus est cõtrouersia, ita Deus volens ostendere, quòd illud, quod
D promittebat manere deberet immobiliter iurauit. Sicut ergo iuramentum Dei dicit tenuisse, ita iuramentum factum per creaturam innuit obligare. Item extra de iureiuran. c. Et si Christus dicit, quod per creaturam iurandum non est. Si tamen iuretur per eam, seruandum est, dummodo non sit illicitum, quod iuratur. Et allegat ibi auctoritatem Christi infra 23. s. Qui iurat in cęlo iurat in throno Dei, & in eo, qui sedet super ipsum. Etiam 22. q. 1. dicitur ꝙ errabant illi, qui putabant iuramentum pręstitum per creaturas nihil esse. §. hinc etiam, & cap. Si aliqua, & c. habemus, & 22. quæst. 5. c. Ecce dico: dicitur, ꝙ qui iurat falsum per lapidem periurus est. Et subditur causa. s. Vnde hæc dico, quia multi in hoc falluntur, & putant, quia nihil est, per quod iurant, & non se crimine teneri periurij. Prorsus periurus es: quia per id, quod san-
E ctum non putas, falsum iuras. Si tu illum sanctum non putas, sanctum putat cui iuras. Non enim quando iuras, tibi aut lapidi, sed proximo iuras homini. Iuras ante lapidem, sed nunquam ante Deum. q. d. Ante Deum iuras, & per Deum. Et subditur pœna. s. Non te audit lapis loquentem, sed punit Deus te fallentem. Et tamen si non obligaret iuramentum factum per creaturas non puniretur violans illud, nec diceretur iuramenti violator, ergo obligat iuramentum præstitum per creaturam. Item August. lib. de sermo. Do. in monte, dicit, quòd Christus dixit, nec per cœlum, nec per terram &c. quia Iudæi non putabant se teneri ex iureiurando, si per ista iurassent. Ac si dicat. Cum iuras per cęlum, aut terram, non te arbitreris non debere Domino iusiurandum tuum, quia per eum iurare conuinceris, cuius cœlum thronus est, & terra scabellum. Tenet ergo iuramentum factum per

cre

creaturas, & periurus est, qui non obseruat illud, dum tamen iuretur res licita.

Ad argumentum dicendum, quòd cum iuratur per creaturam non iuratur per eam solam, sed per Deum iuratur, cuius excellentia, & veritas manifestatur per creaturam. Ideo licet non debeatur reuerentia creaturæ debetur Deo, per quem iuramus, iurando per creaturam. Et dato, quòd iurando per creaturam non putaret homo se iurare per Deum, sed totaliter in creaturam intenderet exhibendo ei honorem iuramenti, adhuc teneretur iuramentum propter promissionem iuramento firmatam, quæ etiam sine iuramento obligaret promittentem de lege naturæ.

An licitum sit iurare per idola, & Dæmones.
Quæstio. CCLXVIII.

QVæritur, an licitum sit iurare per idola, & per Dæmones. Dicunt quidam, quòd aliquando est licitum: quia sæpe licet iurare per creaturas, vt ostensum est supra quæst. 266. idola autem creaturæ sunt: quia sunt opera manuum hominum: Psalm. 113. ergo aliquando licebit iurare per illa. Item patet, quia idolum nihil est. 1. Corint. 8. Et ideo etiam si quis comedat de cibis consecratis idolo non peccat, nisi fortè credat se peccare, vel scandalizaret conscientias infirmorum eo. c. & c. 10. ergo licebit aliquando iurare per nomina idolorum.

Dicendum, quòd iurare per idola peccatum est, quia Exod. 23. Deus vetuit, dicens: Per nomen externorum Deorum non iurabitis, nec audietur ex ore vestro. Istud tamen præceptum non est ceremoniale, sed morale.
H Quia sicut non colere idola morale est, & obligat omnes homines, ita non iurare per idola: quia iurare est quendam honorem exhibere ei, per quē iuratur, vt dicit Hieron. super Matth. 5. Qui iurat per aliquid, diligit, aut veneratur id, per quod iurat. Et tamen venerari idolum, vel diligere illud peccatum est: ergo iurare per idola est peccatum. Ita dicit August. ad publicolam. Et habetur 22. q. 9. cap. Mouet te vbi dicitur, quòd qui iurauit per falsos Deos bis peccauerit. s. quia iurauit per illud, per quod iurare non debebat. Item, quia iurat per idolum, aut exhibet ipsi idolo reuerentiam iuramenti, putans in eo esse aliquam dignitatem, propter quam possit per illud iurari, sicut per Deum iuramus, quia ipse est veritas infallibilis: aut non exhibet idolo reuerentiam, sed Deo
I per idolum tanquam per creaturam quandam, in qua manifestatur Dei virtus, & iurat per illud, sicut per alias creaturas iuramus. Si primo modo idolatria grauis est, quia virtus deitatis. s. esse veritatem infallibilem attribuitur idolo. Si secundo modo etiam peccatum est, licet non æquale, quia Deus detestatur idola, & non est conueniens creatura ipsum idolum, vt in eo repræsentetur diuina bonitas, cum potius ponatur, vt offendiculum cōtra diuinum honorem: quia idola ab antiquis non ponebantur, nisi vt Dij, & vt eis honor quidam exhiberetur. Ideo per idola iurandum non est, quia per illa iurat, etiam si nullum honorem eis exhibeat, videtur illa honorare: quia saltem fauet eis, cum confirmet promissionem suam inuocatis nominibus eorum. Ideo dicēdum, quòd omnibus hominibus est peccatum iurare per ido-
K la. & quandocunque iurant, peccant, nisi fortè non esset iuramentum, sed magis illusio quædam ad irridendum nomina idolorum: quia tunc poterat fieri sine peccato mortali: licet non sit bene factum. Iudæi tamen videntur magis peccare iurando per idola, quàm cæteri homines, eo quòd ipsis magis hoc prohibitum est, quia de lege naturali eis, & omnibus hominibus simul hoc vetitum est. Et tamen insuper eis specialiter fuit vetitum detestari idola, & quòd nullo modo iurarent per ea, & etiam quòd non nominarent illa Exo. 23. Christianis autem non est illicitum nominare idola, quamuis iurare per ea sit illicitum, eo quòd ipsis non fuit hoc specialiter vetitum. Et patet per simile, quia Iudæi peccabant mortaliter, si comederent de cibis consecratis idolo. Exod. 34. vbi valde hoc prohibitum erat: Christianis autem licitum est comedere de illis, nisi fortè proximus scandalizetur inde, vel comedens putet se peccare. 1. Chor. 8. & 10. ergo erit idem de iuramento, quòd nō erit æquale peccatum in Christiano, & Iudæo iurare per idolum, licet per accidens posset esse maius peccatum Christiani iurantis per idolū propter ingratitudinē, cū conuertat honorē Christi ad idola. Si autem quæratur, an iurare per dæmones sit peccatū dicēdū quòd et dæmones ab antiquis colebātur, vt Dij: & si iurabāt per eos, iurabāt quasi per Deos. Ideo erat peccatū. Et ita quicūq; nūc iuraret per illos putādo illis inesse aliquam virtutem ad operādum aliquid præter Dei permissionem, & inquantum sunt ministri eius, peccaret mortaliter, quia verè esset idolatria, & ita peccant omnes, qui exhibent eis aliquas ceremonias honoris, & inuocant eos ad opera sua. Si autem quis non putet dæmonem habere virtutem aliquam specialem ope-
G randi, nisi inquantum est Dei minister, & rectè credat, quòd de dæmone tenendum est, si iurat per dæmonem, aut iurat solēniter, & deliberatè aut non. Si primo modo, semper peccat mortaliter: quia ex modo iurandi impenditur ei quidam honor, cum per inuocationem eius, confirmare velimus res nostras. Si secundo modó, poterit esse aliquando sine peccato, vt si quis non animo iurandi, aut se obligandi, sed animo irridendi, vel ex quadam leuitate iuraret per dæmones. Nam licet talia possunt interdum esse peccatum mortale, non oportet, quòd in omni casu dicamus illa esse mortalia.

Ad primum dicendum, quòd licet per creaturas aliquas sit licitum iurare interdum, per idola tamen nunquam licet: quia quædam creaturæ sunt, quæ valde pertinent ad honorem Dei, & per quas manifestatur veri-
H tas eius, & excellentia, sicut sunt euangelia, & crux Christi, & sancti, qui mortui sunt. Et ideo per talia aliquando iurare licitum est: quia quando per talia iuratur, manifestè apparet, quòd non obuiatur honori diuino, cùm potius ista ordinentur ad diuinum cultum, & honorem. Secus autem de idolis, quia idola fabricata fuerunt, vt colerentur. Sicut Dij. Et quandocunque accipiuntur vt idola, exhibetur eis quidam honor diuinus, ideo illicitum est per illa iurare. Etiam quia ista nullo modo sunt apta ad iurādum per ea: quia per creaturam aliquam iurari potest in quantum per illam ostenditur Dei veritas, & excellentia: idolum autem non conuenit ad ostendendum diuinam veritatem, cum sit potius ad significandum falsos Deos, & est ad Dei ignominiam. Ideo non licet per idola iurare aliquando licet per creaturas alias honora-
I biles, & quas diligimus interdum liceat iurare.

Ad secundum dicendum, quòd non est simile de iuramento præstito per idola, & de manducatione ciborum consecratorum idolis. Quia manducare cibos istos naturaliter est ad saturandum famem, & est naturalis inclinatio, quòd necessitati famis vndecunque succurratur. Et quia idolum nihil est, idest, nullam virtutem verè habet 1 ad Corint. 8. scilicet, ad hoc, quòd cibi consecrati sibi contrahant inde vires aliquas ad bonum, vel malum agendum: non potest esse malum comedere de talibus cibis, nisi comedens putet malum esse comedere: quia tunc conscientia sua infirma facit ipsum reum. primo Corint. 8. Et tamen ex genere suo iste actus manducandi non est malus, ideo potest fieri interdum sine peccato. Secus autem in iuramento per idola.
K Quia iuramentum illud de malum est, eo quòd iuramentum naturaliter est ad confirmandum ea, quæ dubia sunt per auctoritatem, & reuerentiā illius, per quem iuratur: ergo iurare per idola de se est exhibere eis quendam honorem. Et tamen honorare idolum semper est malum: ideo vix potest iurari per idolum sine peccato mortali. Manducare tamen de cibis idolo consecratis sine peccato aliquo facile est.

An iuramentum factum per idola teneat,
Quæstio. CCLXIX.

QVæritur an iuramentum factum per idola teneat. Dicunt quidam, quòd non; quia iurās semper peccat, & est detestabile taliter iurare. Si tamē iuramēta sic præstita obseruarentur esset honorare idola: quia iuramentum

mentum obligant propter reuerentiam illius, per quem iuratur: ergo iuramenta talia non tenent. Dicendum, quòd obligant iuramenta facta per idola. Sic dicit Aug. ad publicolam, & habetur 22 q.1. c.Monet te, ꝙ si quis per deos falsos iurauit se fidem seruaturum, & eam non seruauerit, bis peccauit. scilicet, quia iurauit per quos nō debuit: & quia contra pollicitam fidem fecit Non, tamen peccaret contrafaciendo, nisi iuramentum teneret, ergo obligat. Item patet, quia quando quis iurat, aut aliquid asserit, aut aliquid promittit. Si asserit, tenetur veritatem dicere, etiam si non iuraret, cum quilibet naturaliter teneatur veritatem dicere, & omne mendacium perniciosum peccatum sit. Nam quicumque mentitur, occidit animam suam, vt ait Aug. lib. de conflictu vitiorum, & 22.q.2.ca. Nec artificioso. Si autem quis aliquid promittit, tenetur naturaliter ad promissionem seruandam, dum non esset alias illicitum talia promittere: & maius peccatum est mentiri promittēdo, quàm asserendo: quia asserendo mentiri solum est præiudicare ipsi veritati, promittēndo autem mentiri est præiudicare veritati, & etiam proximo, cui ius quæsitum est ex promissione. Cùm ergo si promissio fieret sine iuramento obligaretur promittens, etiam obligabitur confirmando promissionem iurando per falsos deos: quia hic non viciatur vtile per inutile. Iuramentum ergo per idola, licet malum sit, quia tamen non repugnat promissioni factæ quāquam non possit eam confirmare, non adnihilabit eam, sed manebit ipsa in viribus suis, sicut si promissio sine iuramento aliquo fieret. Sed obiicietur, quòd iuramentum præstitum per falsos deos non teneat, quia. ff. de iureiur. l. non erit. §. procul. dicitur, ꝙ non valet iuramentum, quod fit per falsos deos. Dic quòd non obstat, quia ibi non agitur ad videndum, an iuramētum promissorium factum per improbatam religionem sit obligatorium, sed solum de iuramento in l. te delato parti apertè per religionem improbatam, an videatur esse delatum: & si iurans per hoc liberatus est, vel an teneatur iterum subire iuramentum per modum vsitatum.

Et dicitur, quòd videtur non esse delatum iuramentum, & ac si iuramentum non esset. Et hoc fortè est: quia cum religio illa sit improbata, non datur plena fides iuramento facto per deos illos, ac si iuramentum non esset factum. Et hoc quia præsumi potest, quòd iurans nō verebitur falsum iurare per deos reprobatos, per rempublicam: quia non timet eos, sicut timeret falsum iurare per deos, quos res publica colit, vel quos non detestatur. Et tamen si quis non delato sibi iuramento, sed sponte iuret promissoriè, vel assertoriè per falsos deos, non est dubium, quin teneatur iuramentum seruare.

Ad argumentum in contrarium dicendum, quòd licet iuramentum per idola sit semper peccatum, eo quòd iuratur per id, per quod iurandum non est: tamen promissio, quæ aliàs licita est non per hoc violatur, cum ista sint distincta, & promissio sit principale, iuramentū autem sit accessorium. Frustrabitur ergo iuramentum effectu suo, ita quòd non confirmet aliquid, & tamē ipsam firmitatem, & obligationē, quàm aliàs de se habet promissio tollere non potest. Per quodcumque ergo iuretur, siue per Deum, siue per idola, siue per Dęmones, siue per quascunque creaturas, dumtamen quod iuratur non sit illicitum, iuramentum obligat, & seruandum est, scilicet quia ipsa promissio obligat.

An licitum sit exigere, vel accipere iuramentum ab idolis. Quæstio. CCLXX.

QVAERITVR, an licitum sit exigere, vel recipere ab aliquo iuramentum per idola. Dicunt quidā, ꝙ semper est peccatum: quia sicut malum facere peccatum est, ita & occasionem ad malum præstare: qui tamē iuramentum exigit ab aliquo per idola, vel recipit, dat ei occasionem ad malum, s. ad iurandum per idola, in quo ille peccat: ergo peccatum est exigere, vel recipere.

Dicendum, ꝙ interdum potest esse sine peccato recipere talia iuramenta, vt si sit necessarium alicui recipere fidem ab altero, quam non potest aliter habere, nisi per iu-

A ramētū præstitū per idola, licet ei recipere illud. Ad hoc tamen, ꝙ recipiatur licitè oportet, ꝙ recipiens verā existimationem habeat de idolo. s. ꝙ non putet ei aliquā virtutem diuinam inesse. Nā si putaret, & acciperet iuramentum præstitum per illud: exhiberet sibi honorem, quod idolatria est. Simile patet 1. Corint. 8. de eo qui comedit cibos consecratos idolis, putans ꝙ idolum nihil sit: quia per hoc non honorat idolum, nec credit se manducare aliud, quàm cibum cōmunem: cum per consecrationem factam in cibo ex nomine idoli nulla virtus ad bonum, nec ad malū accreuerit cibo ipsi: quia idolum nihil potest, cum nihil sit, idest, nullius virtutis. Qui tamen manducat cibos illos putans fuisse consecutos aliquā virtutē per consecrationem, peccat. Etiam requiritur, ꝙ qui hoc iuramentum recipit ad bonū finem recipiat, & non cū

B intentione incitandi idolatram ad iurandum per idola. Et ēt ꝙ illud, super quo iuratur, sit aliquod bonum, pro quo licitè iurari posset per Deum, etiam requiritur, quod alio modo non possit iste, qui iuramentū recipit, certam fidem habere, vtpotè: quia ille, qui iurat idolatra est, & per nihil aliud putabit se teneri, nisi per nomen idoli sui. His suppositis, licet iuramentū recipi à talibus per idola sua. Sic dicit Aug. ad publicolā, & habetur. 22. q. 1. c. monet te. s. ac per hoc, qui vtitur fide illius, quē cōstat iurasse per falsos Deos, & vtitur non ad malū, sed ad bonum, & licitum non peccato illius se sociat, qui per dæmonia iurauit, sed bono pacto eius, quo fidem seruauit. Item patet, quia viri sancti leguntur recepisse talia iuramenta ab idolatris, sicut Iacob, & Laban inito fędere in monte Galaad iurauerunt. Nam Laban, qui erat idolatra iura-

C uit per Deos suos. s. per Deum Nachor patris sui, Iacob autem, qui erat sanctus, iurauit per Deum verum Gen. 31. cum dixit Laban: Deus Abraham, & Deus Nachor iudicet inter nos Deus patris eorum. Et sequitur. Iurauit Iacob per Deum timore patris sui Isaac. i. per Deū, quem timebat pater suus Isaac. Sic etiam Abraham, & Abimelech Rex Palæsthinorum iurauerunt inter se Genes. 21. Manifestum est tamen, ꝙ Abimelech, qui erat idolatra iuraret per Deos suos. Et tale iuramentum recepit Abraham ab eo ad confirmationem fęderis. De his etiam 22. q. 1. c. monet te. §. alia quæstio. Etiam Machabæi fecerūt pactum cum Romanis de amicitijs seruandis tpe Iudæ Machabæi. 1. Macha. 8. & postea tempore Ionathæ fuit ista pax, & fędera reformata. 1. Macha. 12. Et manifestū est, ꝙ ibi iurauerūt, vt dicitur 22. q. 1. cap. monet. §. Hinc

D etiam in lib. Rom. tamen non iurarent, nisi per nomina idolorum suorum, & receperunt Machabæi, qui erāt viri iusti illud iuramentum, ergo licitum erat iuramētum recipere per idola. Si autem dicatur de eo, qui petit iuramentum, vel inducit alium ad iurandum per idola. Secus est, quia iste videtur inducere ad peccatum, & non ille, qui recipit iuramentum ab eo, qui sponte præstat, vel iurare paratus est: quia non præstat ei causam ad malū, sed vtitur fide illius, quam propter iuramentum firmiter seruat. Sic innuit August. ad Publicolam, & in allegato. cap. monet: dicens, quòd qui vtitur illius fide, quem constat iurasse per falsos Deos, & vtitur non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, qui per dæmonia iurauit. Vti autem fide, non est fidem petere, licèt oblatam suscipere. Et sic dicit Sanctus Thomas, quòd li-

E citum est accipere iuramentum eius, qui paratus est, per falsos Deos iurare, sed non licet inducere eum ad iurandum. Idem tenet Innoc. extra de iureiur. c. Et si Christus. Et sic videtur, ꝙ si quis non potest aliter fidem habere ab idolatra, nisi petēdo ab eo iuramentū per idola, ꝙ potius debet nullum contractum facere cum eo, ad quē firmandum requiratur iuramentum, quàm iuramentum illud petere, si ipse aliàs non se offert facturū: quia quādo ipse offert licitum est recipere tale iuramentum. Hoc verū est indubitanter in contractibus illis, qui sine magno præiudicio nostro euitari possunt. Si tamen sit aliquis contractus multum nobis necessarius: vtpotè pro vita seruāda, vel pro rebus maximis non videtur illicitum esse peti ab eo tale iuramentum, etiam si ipse illud non offerat, cum quo contractus fit, dum tamen ipse aliàs assuescat per idola sua iurare in rebus similibus, vel minoribus.

De

De quo potest haberi argumentum 22.q.5.c. monet, §.alia quæstio.

Ad argumentum dicendum, quod ille, qui suscipit iuramentum huiusmodi ab eo, qui præstare paratus est, nō dat ei occasionem ad malum, cum ipse illud etiam non petitus exhibeat, & recipiens non consentit cū eo in malo, quod est per idola iurare, sed in bono, quod inde sequitur. s. in fide, quæ seruatur propter hoc iuramentum. Sic dicit Aug. ad publicolam, quod qui vtitur fide illius, qui iurauit per falsos Deos non peccato illius se sociat. qui per dæmonia iurauit, sed bono pacto eius, quo fidē seruauit. Secus autem in eo, qui incitauit alium ad iurandum: quia aliquo modo sociat se peccato illius, vt supra dictum est.

An magis peccet periurans per Deum, quàm per creaturas. Quæst. CCLXXI.

QVæritur, quis grauius peccat, qui periurus est iurādo in nomine Domini, vel per creaturas.

Dicendum, quod cum vtrunque iuramentum teneat, siue per Deum, siue per creaturas violatio vtriusq; inducit periurium, & tamen videtur quibusdam grauius esse periurium, quod fit iurando per creaturas. Quia quanto quis in pluribus peccat, tanto grauius peccat. Et tamen qui per creaturam iurans, committit periurium, in duobus peccat, s. quia per creaturam iurauit, & quia fidem violauit. Qui autem iurando per Deum commisit periurium, solum peccauit fidem violando. Sic dicitur 22.q.1. c. monet. §. hinc etiam cum dicitur. Sed quæritur quid grauius sit, an per creaturas, an per creatorem iurare fallaciter, & respōdetur. s. Dupliciter enim reus est, qui per creaturas iurat mendaciter, quia & cōtra prohibitionem iurat, per quod sibi iurare nō licet, à quo peccato immunis est, qui non nisi per creatorem iurat & proximū dolo capit, quod facit etiam per creatorem mendaciter iurās. Est tamen dicendum, quod in hoc non potest respondesi absolutè. In iuramento enim promissorio duo sunt, s. promissio, & confirmatio. In assertorio autem assertio, & confirmatio. De assertorio dicendum, quod videtur esse maius semper periurium, quod fit iurando per Deum, quam quod fit iurādo per creaturas, nisi ex periurio iste sequatur alieni damnū, quia tunc potest esse maius periurium, quod fit iurando per creaturas, quā iurando per Deum, s. in quo pōt esse valde magnum damnū in periurio per creaturam & paruum in iurādo per Deū. Et hoc est considerando assertionem, quæ fit in iuramento assertorio. Si autem consideretur confirmatio, quæ fit in iuramento habet periurium grauitatem quandam, in quantum fit irreuerentia, quædam contra illum, per cuius inuocationem confirmatur assertio. Et quia tāto maior est irreuerentia commissa contra aliquem, quanto ipse maioris reuerentiæ est: iuramentum factum per Deum, si violetur, erit grauius periurium, cū Deus sit maioris reuerentiæ, quam creatura.

Et licet quando iuratur per Deum, quia qui iurat per thronum Dei iurat per Deum, qui sedet in throno infra 23. & extra de iureiur. c. Et si Christus, & ita qui iurat per aliquam creaturam iurat per eum, qui creauit illam: tamen quando iuratur per Deum expresso nomine proprio grauior irreuerentia est, si committatur periurium, quàm si iuretur per Deum expresso solo nomine creaturæ. Sicut grauior iniuria est, quando aliquis facit iniuriā alicui in persona sua, quàm quando facit ei iniuriam in aliquo de suis familiaribus, licet vtrobique ipsi Domino fit iniuria. De iuramento promissorio idem dicendū est, quod propter promissionem, quę ibi fit potest esse maius interdum periurium factum per creaturas, quā per Creatorem secundum differētiam promissionis, & damni sequuti ex violatione eius. Si tamē attendatur cōfirmatio, quæ fit inuocato nomine eius, per quem iuratur grauius est periurium, quod fit per Deum, quā quod fit per creaturas. Et sic dicendum, quod cum periurium dicat iuramenti violationem, & iuramentum dicat ipsam inuocationem eius, per quem iuratur, grauius est semper periurium quod fit per Deum, quam quod per creaturas acci-

F piendo periurium quantum ad seipsum siue ex genere periurij. Considerare autem violationem promissionis, vel damnum falsæ assertionis non pertinet per se ad periurium, cum ista fieri possint sine periurio, vt in simplici promissione, & assertione.

Ad argumentum dicendum, vno modo falsum esse, quod vbi in pluribus peccatur, grauius peccetur, quia hoc est verum, si omnia peccata essent æqualia, aliàs tamē falsum est, vt si quis bis furatus est quinq; denarios, & alius furatus semel rapuit decem millia denarios, grauius est peccatum vnum, quam duo. Et ita hic: quia licet periurans per creaturā peccet in duobus, grauius tñ peccat, qui periurus est per Deum, etiam peccans in vnico. Et ista est veritas. Sic enim respondetur ad istam quæstionem 22.q.1.c. monet, §. hinc etiam, cum dicitur. Sed

G si periurium tanto magis pœnale est, quanto sanctius est illud, per quod iuratur, apparet, quod & si per creaturas mendaciter iurans dupliciter peccet, grauiori tamen se subijcit pœnæ, qui per Creatorem iurat mendaciter.

Aliter potest dici, quod falsum præsupponitur, quia, qui iurat per creaturam non semper peccat dupliciter, cum sępe iurare per creaturam licitum sit, vt ostēsum est supra q. 266. Et sic saltem quando licitum est iurare per creaturam non tenet argumentum istud, quia tunc solū peccatur in vno, sicut, qui periurat per Deum. Et tamen licet interdum sit peccatum iurare per creaturam, adhuc minus peccatum est tunc periurium per creaturā, quam per Deum, vt dictum est præced. solutione.

Aliter potest etiam dici, quod periurium solum dicit violationem iuramenti. Et quia violatio iuramenti, vt e

H iuramentum est, solum dicit irreuerentiam quandā contra illum, per cuius nomen iuratum est, semper grauius erit periurium per Deum, quam per creaturā. Quod autem peccet aliquis iurando per creaturam non pertinet hoc ad periurium, quia illud peccatum distinctum est à periurio, cum illud committatur in iurādo, istud autem in violando iuramentum. Et potest esse illud sine periurio: quia etiam si iuramentum seruetur, tam peccatū est in iurando per creaturam in casu, quo illicitè iuratur.

An magis peccet periurus per Deum, an periurus per idola. Quæst. CCLXXII.

QVæritur, quod sit grauius periurium, quando quis periurus est iurando per Deum, an quando iurat

I per idola.

Dicendum, quod aut quæritur, quod est maius peccatum, aut quod est maius periurium. Si quæratur de periurio, dicēdum quod grauius est periurium, quod fit per Deum, eo quod periurium dicit solum violationem iuramenti. Iuramentum autem in sola confirmatione per nomen illius, per quem iuratur, consistit. Et quia quanto est magis reuerendum nomen aliquod, tanto committitur maior irreuerentia violando iuramentum factū per illud necesse est esse maius periurium, quod fit per nomen Domini, quam quod fit per nomen idolorū. Sic dicit Aug. ad Publicolam. & 22.q.1.c. monet. Quāto enim per quod iurauerit magis factum est, tanto magis pęnale periurium. Nomen tamen Dei est factum, & facere contra illud est irreuerentia: nomina autem idolorum nul-

K lius reuerentiæ sunt, sed nephanda, & execrabilia, ideo contra ea nulla potest fieri irreuerentia. Et sic ex hac parte nullum peccatum est venire contra iuramentum præstitum per nomina idolorum, cum nullius reuerentię illa digna sint. Si autem quæratur quod est maius peccatū, an periurium in nomine Dei, vel in nomine idoli, dicendum, quod possunt considerari hic tria. s. iurare per idolum, & damnum consequens ex violatione iuramenti, & irreuerentia, quæ committitur violando iuramentū. De tertio iam dictum est, quod nulla committitur irreuerentia, eo quod nomina idolorum nulla reuerentia digna sunt. Et sic non potest comparari ex parte periurium in nomine idoli ad periurium in nomine Dei. Si autem comparetur quantum ad iurare, dicendum, quod iurare in nomine Dei de se non est peccatum, iurare autem per idolum de se peccatum est. Si autē consideretur quantū

ad

ad damnum consequens ex periurio est per accidens, quia aliquando sequitur maius damnum violato iuramento, quod fit per Deum, quàm violato iuramento, quod fit per idola: aliquando è contrario secundum differentiam assertionum, & promissionum in vtrisque iuramentis. Ideo comparando totum peccatum, quod est iurare per idolum, & periurum esse, ad hoc, quod est periurum esse per nomen Domini, nõ potest dici, quod sit grauius. Quia comparantur multa ad vnum. Et etiam fit hic aliquid, quod est per accidens, de quo non potest dari certitudo. Si tamen diceretur, quòd aliquis peccaret iurando per nomen Domini, & in hoc nomine periuraret, posset comparari ad periurium, quod fit per idola: quia vtrobique esset peccatum iurando, & periurando. Dicit tamen August. ad Publicolã, & habetur in distin. c. Monet, quod verum est siue vlla dubitatione minus malum esse iurare veraciter per falsos Deos, quàm iurare fallaciter per Deum verum. Hoc tamen intelligendum est, si ille, qui iurat per falsos Deos, non putat eos habere virtutem diuinam. Nam si hoc putat, & per iuramẽtum exhibet eis quandam reuerentiam, tanquam in eis sit veritas infallabilis, maius peccatũ est, quam periurium committere per nomen Dei, eo quòd istud est idolatria. Et tamen idolatria est grauior omni crimine, cùm ipsa sit contra Deum.

An Iudæi peccant iurando per suum thora.
Quæst. CCLXXIII.

QVæritur, an Iudæi peccánt iurando per suum thora. Dicunt quidam, quòd sic, quia tale iuramẽtum pertinet ad infideles, & tamen infidelitas est peccatum, ideo iurando peccant. Dicendum, quòd in thora Iudæorum nihil continetur, nisi quinque libri Moysi, quos nos Græco nomine Pentateuchũ dicimus. Iudæi vero thora appellant, vt dicit Hieronym. in prologo Galeato qui incipit. Viginti duas literas. Isti quinque sunt sacri libri, quos Ecclesia tenet, licet cæremonialia, & iudicialia mandata, quę in eis continentur, iam cessauerint quantum ad obligationem. Quia tamen sunt libri sacri, quos ecclesia in honore seruat, licet etiam Christianis iurare per illos, sicut licet iurare per Euangelia. Licebit ergo Iudæis iurare per thora, nisi fortè circa hoc obseruent aliquam cæremoniam, vt potè, quòd iurando super librum illum, quem vulgariter thora vocant, credant se obligatos, & si iurauerint per alios libros, in quibus continentur isti quinque libri Moysi putent se non teneri: quia est superstitio putare obligari iurando per vnũ volumen, & non per aliud, cum vtrobique contineatur eadem scriptura. Licet ergo Iudęis per thora iurare, nisi superstitionem aliquã cõmittant, vel præsupponant ad iuramentũ istud aliquẽ errorem. Istud tamen est per accidens: quia etiam in iuramento, quod fit per Deum, potest multiplex error præsupponi, & etiam multa peccata accidere.

Ad argumẽtum dicendum, quòd licet iurare per thora sit actus infidelium, non tamen est peccatum mortale, quia non est actus ipsius infidelitatis. Nõ enim est verum, quod infideles in omnibus, quæ agunt, peccẽt: quia sic peccarent comedendo, & bibendo, & dormiendo, quod falsum est. Sed peccant in illis, quæ pertinent ad infidelitatem, vt quando negant aliquid, quod pertinet ad verã fidem, & quando detestantur Christum, de quo est vera fides. Sic est de fure, quia furari peccatũ est, & furẽ esse, est esse in statu perditionis. Et tamen non omnia, quæ facit fur, sunt peccatum: quia comedit, & bibit, quod peccatum non est. Ita de Iudæis: licet sint infideles, & iurent in thora non sequitur, quòd peccent: quia iurare in thora, nõ est actus infidelitatis. De hoc magis dictum est Exod. vigesimotertio.

An iudex possit cogere Iudæum litigantem in iudicio cum Christiano, quod iuret super thora.
Quæst. CCLXXIIII.

QVæritur, an litigante Christiano cum Iudæo, si non potest haberi alia via probationis, & iuramentum A deferendum est Iudæo, an iudex potest cogere Iudæum, vt iuret super thora.

Dicendum, quod si esset iudex Iudæus nõ est dubiũ quin licitè ageret, cum ipsis Iudęis liceat iurare super thora, vt dictum est præcedenti q. Si autem sit iudex Christianus est magis dubium: quia in hoc videtur fauere aliqualiter legi Iudæorum. Dicendum tamen, quod licet ei cogere Iudæum, vt iuret secundum formam, quam ipsi Iudæi inter se tenent. Nam non est aliquod inconueniens, quia iurare per thora non est peccatum Iudęis, ergo Christianus cum cogit Iudæum sic iurare, non cogit, nec inducit eum ad aliquod malum. Ideo licitè agit. Etiam propter defectum probationum, ne pereat iustitia est hoc necessarium: quia aliqua licent propter necessitatem, quę aliás non licerent. Sicut, quòd quis recipiat iuramẽtum, quod B pręstat idololatria per idola. Non enim peccat recipiendo illud, quando nõ potest aliter fides haberi, vt ait Aug. ad Publicolam, & dictum est supra q. 270. Iudex autem tenetur prouidere, ne arctetur via probationis: quia per hoc læderetur valde respublica, eo quod multa iniusta corrigi non possent. Ideo licet ei cogere Iudæos ad hoc. Nec tamen per hoc præstatur fauor statui Iudæorum: quia istud non fit propter venerationem legis suę, sed propter necessitatem. Quia non est alius modus probationis. Etiã licèt Christiani venerarentur libros Iudæorum, non approbarent statum ipsorum: quia nõ negamus veritatem librorum suorum. Sed dicimus iam transisse statum legis illius, vt libri ipsorum manifestant. Nec tamen propter hoc exhibendus est honor libris eorum: quia cum ipsi honorent libros suos, eo quòd putant legem in eis C contentam adhuc obligare. Ita cum aliquis Christianus illos venerabitur, poterunt idem putare. Ideo non est exhibẽda reuerentia eis per Christianos, nisi sicut libris, qui ad lectionem proficiunt, & iuramẽtum exigendum nunquam erit in eis, nec recipiendum, si præstetur, nisi ex necessitate in casu dicto.

An Iudæi peccent faciendo iurare Christianos in nomine Christi. Quæst. CCLXXV.

QVæritur, an Iudæi peccent, si cogant Christianos, vel incitent ad iurandum in nomine Christi, vel per Crucem, aut per aliquid simile. Dicunt quidã, quòd non peccant, quia Christus est verus Deus, & licet per illum iurare: nam incitando Christianos ad iurandum per Christum, non incitant ad malum, quia Christiani D in hoc non peccant.

Dicendum, quod peccant Iudęi in hoc: quia vetitum erat eis iurare per idola, & etiam nominare ea, Exo. 23. Iudęi tamen putant Christum non esse Deum, sed idolum, immo deteriorem omni idolo: quia nihil putant esse deterius Christo, & grauius puniri in inferno, vt ipsi fabulantur in suo Thalmud: eo quod per Christum status legis suæ sublatus est. Vnde ipsi Iudæi, qui se veros Iudęos putant, non iurarent per nomen Christi propter vllam necessitatem, sed potius se mori permitterent. Non ergo licet eis incitare aliquos ad iurãdum per Christum. Quia sicut peccarent Iudæi, si aliquos incitarent ad iurandum per idola, quia idola sunt, ita cum Christum putent esse deteriorem idolo, peccabunt, si incitent aliquem ad iurãdum per eum. Quod autem Christus non sit idolum, E sed verus Deus per accidens est respectu eorum, cũ ipsi putent eum esse idolum. Agunt ergo contra consciẽtiam cogendo, vel incitando aliquos ad iurãdum Christum, & sic peccant: quia omne, quod non est ex fide peccatum est, id est, quod est contra conscientiam, ad Roma. 14. & tãtum peccant cogendo aliquos ad iurandum per Christum, qui est Deus, quãtum si ipse esset, idolum, cum ipsi putent eum esse idolum. Sicut, qui iurat super lapideum putans se iurare super sanctum Euangelium, si periurus sit, tantum peccat quantum si verè iurasset super Euãgelium. 22. q. 5. c. humanę aures. §. item obijcitur, idem est, si cogant iurare super Crucem, vel super Euangelia: quia omnia ista putant pertinere ad idolatriam. Et tamen sicut idola fugienda erant, ita omnia, quæ ad idola pertinebant, Deut. 7. peccant ergo in omnibus his cõtra conscientiam agentes.

An

An Christianus peccet iurando super thora. Quæst. CCLXXVI.

QVæritur, an Christianus peccet iurando super thora. Dicendum, q aut putat thora. i. librum illum quem Iudæi pannis, & virgis æneis, vel argenteis inclusum, & implicitū tenent, esse alicuius virtutis specialis, cuius non sunt alij libri, qui continent sacram scripturā in Hebræo, aut non. Si hoc putat, pertinet ad superstitionem, & est modus idolatriæ, & ideo erit tunc semper peccatum, siue ludendo, siue vere iuretur. Si autem non putet esse alterius virtutis, quàm sint cæteri libri sacri. Aut iuratur solemniter super thora. aut non. Si solemniter, semper est peccatum: quia qui taliter iurat iudaizat, & tamen iudaizare peccatum mortale est. Etiā datur fauor Iudæis, vt putent legis suæ statum aliquid esse. Quia qui iurat solēniter per aliquid honorem illi tribuit: quia inducit in confirmationem dictorum suorum. Ideo potius deberet Christianus quælibet mala pati quàm sic iurare. Si autem non solēniter poterit esse, quod fiat ludendo, vt ita manifeste appareat ex ipso actu, quod non intendit iurare, nec aliquem honorem tribuere, sed irridere. Et tunc potest esse sine peccato mortali, & tamen nunquam potest fieri, quin sit vituperabile, ideo semper fugiendum est tanquam mortale, vel quod potest esse mortale. De hoc magis dictum est Exo. 23.

An Saraceni peccent iurando per nomen Christi, vel per crucem. Quæst. CCLXXVII.

QVæritur, an Saraceni peccent, iurando per nomen Christi, vel per Euangelia, aut per crucem. Dicunt quidam, quod peccāt: quia licet Christus sit verus Deus, tamen Iudæi, qui infideles sunt, peccant iurando per Christum, vel cogendo, aut inducendo aliquos ad iurandum, vel per Christum, vt dictum est supra q. 275. Saraceni tamen sunt etiam infideles, ideo etiam peccabunt.

Dicendum, quod Saraceni possunt iurare per Christū, si non sit secundum se malum, non erit malum nisi ei, qui putat esse malum, & sic agit contra conscientiam, vel errat in aliqua circunstantia. quod etiam in Christianis fit iurando in nomine Christi. Et tamen Saraceni nō putant malum esse iurare in nomine Christi, nec est malum secundum se, ideo poterit esse, quod licite iurent. Patet hoc, quia licet Saraceni non putent Christum esse Deum, putant tamē eum fuisse prophetam sanctissimū. Licet tamen iurare per viros sanctos defunctos inquantum in eis refulget specialiter quædam Dei virtus, quā viuentes ostenderunt: ergo per Christum etiam si solū esset homo liceret iurare, cum sæpe per creaturas iurare liceat, vt ostensum est supra q. 266. De Euangelijs etiam dicendum, q Saracenis liceat iurare per illa, quia ipsi non credunt in Euangelijs mala, vel falsa contineri, sed vera, & sancta, & plura eorum, quæ ipsi credunt, & principaliter ipsum aduentum Mahometi sui putāt probari ex Euangelijs. Ideo necesse est, quod veritatis honorem Euangelio deferāt: quia aliàs probatio sua esset debilis quia præsupponeretur procedere ex falso. Non putant ergo Saraceni malum agere si per Euangelia iurēt. Et etiam malum non est, quia per illa licet nobis iurare inquantum in eis veritas Dei nobis ostenditur, vt patet infra q. 285. Et etiam est in eo quædam virtus Dei, ad Rom. 1. ergo non peccabunt Saraceni iurando per Euāgelia. Ad argumentum dicendum, quod non est simile de Iudæis, & Saracenis: quia licet vtrique sint infideles, & in statu perditionis, tamen Saraceni putant Christum fuisse sanctissimum prophetam, & non licet alicui eorum blasphemare de Christo secundum legem suam. Iudæi vero credunt Christum esse rem pessimam deteriorem omnibus idolis, & dæmonibus. Ideo Saraceni iurando per Christum nihil mali agunt: quia non putant se, malum agere. Iudæi tamen contra conscientiam agunt: quia putant se iurare per idolum iurando per Christum, ideo peccabunt iurando per eum. Et

F idem est de Euangelijs: quia illa putant pertinere ad idolatriam, cum ibi sit doctrina Christi, ideo etiam contra conscientiam agerent iurando per ea. De his magis dictum est Exo. 23.

An liceat alicui Christiano iurare per crus Mahometi. Quæst. CCLXXVIII.

QVæritur an liceat alicui Christiano iurare per crus Mahometi.

Dicendum quod non, quia hoc aliquo modo est contra illud præceptum Exod. 23. scilicet. Per nomina externorum Deorum non iurabitis. Crus autem Mahometi, vel corpus eius, licet etiam à Saracenis non reputetur esse Deus, creditur tamen aliquid esse valde sanctum, &
G ideo dicuntur seruare istud tanquam aliquid valde sanctum, & diuinum. Et sic in iurando per illud, exhibetur ei quædam reuerentia sanctitatis tanquam specialiter virtus Dei reluceat in illo, quod falsum est: ideo pertinet ad quendam modum idolatriæ venerari illud crus, & iurare per illud. Omne tamen iuramentum factum per aliquid, quod putatur habere virtutem aliquam deitatis, & non habet, reducitur ad iuramentum factum per Deos externos, ergo non licet taliter iurare: quia malum est secundum se venerari illam rem turpem. Etiam quia per hoc fauetur statui pessimo Saracenorum, quod peccatum est de Iudæis, idem dicendum: quod illicitum est eis iurare per hoc, quod obligantur dupliciter ad non iurandum sic. Primo quia iurare, sic malum est, & naturaliter obligantur omnes ad cauendum tale iuramentum.
H Secundo, quia specialiter eis iussum est, ne per nomina Deorum externorum iurarent, & tamen iurando per crus Mahometi putarent se iurare per idolum, ideo neutris licet hoc iuramentum. De hoc etiam Exod. 23. dictum est.

An liceat Christiano iurare super Alchoranum Mahometi. Quæst. CCLXXIX.

QVæritur, an liceat Christiano iurare super Alchoranum. Est enim Alchoranus liber quidam Saracenorum apud eos maximè venerationis, in quo continetur lex illa, vel potius insania, quam reliquit eis Mahometus. Dicunt ergo quidam quod aliquando liceat Christianis iurare per Alchoranum: quia licet aliquando iurare
I per creaturam: Alchoranus autem est sic, ideo aliquando licebit per eum iurare, cum non sit idolum, nec accipiatur vt idolum. Dicendum, q peccant Christiani si iurent per Alchoranum. Nam iuramentum non debet fieri regulariter nisi per Deum, eo q iurando exhibetur quædā reuerentia ei, per quem iuratur. Ista autem reuerentia soli Deo propriè cōpetit, eo quod inuocatur in testimonium tanquā veritas infallibilis, & habens cognitionem vniuersalem omnium rerum, & ēt tantæ reuerentiæ existens, quòd nomine eius inuocato nemo auderet falsum dicere, vt ostensum est sup. q. 250. Illa aūt soli Deo competunt, ideo per eū solū iurandum est. Quod aut interdum iurare liceat per creaturam, hoc est, quia per creaturam manifestatur nobis diuina veritas, & refulget etiā in ea quædam excellentia diuina. Propter hoc autem
K oportet, quod creatura illa, per quam iuratur, duo hēat. Primo, quod non contineat falsitatem aliquam: quia cū per creaturam debeat nobis innotescere diuina veritas, si ipsa falsitatem in se habeat non conuenienter ostendit diuinam veritatem. Secundo, quod res illa sit alicuius dignitatis, eo quod in ea debet aliquo modo refulgere excellentia diuina. In rebus tamen nullius dignitatis nō ostenditur conuenienter diuina excellentia, velut si quis iuraret per gallinam. vel per lapidem non esset conueniens ad attestationem veritatis: quia licet falsitatem nullam contineant, tamen dignitatem nullam habent. Sic est de Alchorano: quia ista duo ei deficiunt. Primum quia mendacia plurima continet, & res turpissimas, quas etiam audire indignum est. Secundum, quia nullius dignitatis est, cum libri mereantur honorem ex sententijs, quas continent. Sententiæ tamen Mahometi

quātum ad speculatiua falsæ sunt, quantum ad agibilia vero turpissimæ. Ideo nullius dignitatis sunt, sed omni ignominia, & opprobrio dignę. Non est ergo conueniēs creatura Alchoranus, per quam iuretur, vt in ea repræsentetur diuina excellentia, & honor. Etiam quia christianus iurans per Alchoranum attestatur aliquo modo vera contineri in Alchorano: quia veritas nō confirmatur, nisi per aliam veritatem firmiorem, sicut conclusio ex principijs. Et tamen Alchoranus nihil nisi mendacia, & res turpes continet. Etiam quia iurans per Alchoranum scandalizat animos aliorum christianorum debilitando in eis fidem, cum ipse ostendat se aliquo modo venerari legem Mahometi. Etiam: quia per hoc fortificat animos Saracenorum in sua perfidia, cum videant, quod etiam ab extraneis Alchoranus suus veneretur. Nullus ergo christianorum pro vlla re pati debet iurare super alchoranum, vel per ipsum, etiam si cogatur ab aliquo, qui potest hoc facere: quia est quoddam genus infidelitatis, & apostasiæ. De Iudæis idem dicendum est, quod illi peccant iurando per Alchoranum: quia ille repugnat legi suæ, & prophetis, & est doctrina quædam detestabilis. De his dictum est Exod. 23. Ad rationem in contrarium dicendum, quod interdum licitum est iurare per creaturam scilicet, quando illa talis est, quod per eam diuina veritas aliquo modo nobis innotescat, & diuinus honor fulgeat in ea. Alchoranus autem non est huiusmodi, vt dictum est nunc: ideo super illum, vel per illum non licet iurare alicui.

An Saraceno liceat iurare per Mahometi crus.
Quæst. CCLXXX.

Quæritur, an Saraceno liceat iurare per Mahometi crus. Dicunt quidam, quod liceat: quia sicut se habent christiani ad Christum, ita se habent Saraceni ad Mahometum, & tamen licet christianis iurare per Christum: ergo et Saracenis per Mahometi crus, vel ipsum Mahometum. Dicendū, quod peccant iurando quandocunque sic iurent: quia honorē quendam diuinum tribuunt homini impudico, & pessimo. Et hęc pro religione habent. Vnde in his iurare per Mahometum, vel per crus Mahometi est quasi iurare per deos alienos, cū honorem quendam diuinum tribuant ei. Nec etiam licet iurare per Mahometi crus tanquam per creaturam: quia non potest conuenienter repræsentari diuinus honor nisi in re, quæ est alicuius dignitatis. Et tamen Mahometus, & quicquid pertinet ad eum est res turpis: ideo non conuenit iurare per hoc. Ad rationem in contrarium dicendū, quod non se habent omnino Saraceni ad Mahometum, sicut christiani ad Christum: quia christiani credūt Christum esse Deum sicut verè est: Saraceni autem non putāt Mahometum fuisse Deum, sed hominem. Etiam dato, quod putarent Saraceni idem de Mahometo, quod christiani de Christo, non sequeretur, quod licite per eum iurarent: quia gentiles idolatræ putabant idola, quæ colebant, esse Deos, sicut nos scimus esse vnicum Deum, & tamen non excusabantur, quin peccarent colendo idola, & iurando per ea.

Ita & Saraceni, quanto maiorem honorem dederint Mahometo iurando per eum, vel alias tanto magis peccant: & sic peccabunt iurando per crus eius.

An liceat Saracenis per Alchoranum iurare.
Quæst. CCLXXXI.

Quæritur, an liceat Saracenis per Alchoranum iurare. Aliqui dicunt, quod sic: quia Saracenis est Alchoranus pro lege sicut nobis euangelia: nobis autem licet iurare per euangelia: ergo licebit eis iurare per Alchoranum. Dicendum, quod peccant iurando per illum; quia honorant eum per hoc tanquam legem sacram. Et tamen sunt ibi turpissima documenta. Etiam Deo iniuriā quandam faciunt: quia putant in Alchorano veritatem doctrinæ diuinæ expressam esse, sed quia qualis vnusquisque est talia dicit, & operatur 2. Ethi. cum ergo sint falsa, & impudica ea, quæ in Alchorano tradūtur innuA retur, quod Deus ille, a quo talia documenta processerant, mendax, & impudicus erat. Sic enim August. 2. de Ciuit. Dei probat deos gentilium fuisse turpes: quia in sacrificijs, & cæremonijs suis, & solennitatibus petebant turpia fieri, quæ contra humanam honestatem essent: illicitum ergo erit Saraceno per Alchoranum iurare. Ad argumentum dicendum, quod licet habeat Saracenus Alchoranum, vt legem non excusatur a crimine: sed tanto magis peccatum eius grauius est. Quia cum agat ex lege putat se agere licitè. Et ideò intense agit, & magnā venerationem exhibet. Et tamen quanto maior honor exhibetur rei turpi, tanto grauius peccatum est. Si ergo Saraceni peccant tenendo Alchoranum, vt legem: quia est manifeste contra rationem: ita exhibendo ei quemcunque honorem tanquam legi Dei peccant, & hoc fit B in iurando per illum: quia honoratur: ergo Saracenis non est licitum iurare per eum.

An liceat Iudæis iurare per thalmut.
Quæst. CCLXXXII.

Quæritur, an liceat Iudæis iurare per Thalmut. Est enim Thalmut collectio magna librorum apud Iudæos, in quibus multi errores, & absurditates continētur contra Dei dignitatem, & contra sacram scripturā, & contra Christum. Nam plurima, quæ Iudæi contra Christum, & eius doctrinam confixerunt, ibi habentur. Dicendum, quod peccatum est per librum illum iurare: quia manifestos errores continet. Velle autem attestari veritatem per errores est inconueniens: maximè quia C quādo iuratur per aliquam creaturam innuimus, quod per illam diuina veritas nobis ostenditur, per mendacia tamen non ostenditur veritas. Ideo nulli licet per talem librum iurare, siue iudæo siue christiano, siue Saraceno: quia iniuriam Deo facit, qui diuinā veritatem per talia contestatur: quia innuit talem esse Deū, qualia ista sunt. Idem de libris necromanticis, & quibuscunque prohibitis scripturis dicendū est, quod per eas, aut super eas iurare non licet: quia non iurare per aliquid, quod non licet honorare. Qui aūt per talia iurat, non caret quodam scrupulo societatis occultæ ad ea. s. quod ipsa diligat, & veneretur, & vtatur ad aliquid: Ideo quomodocunque quis per talia iuret, illicitum est aut suspectum.

D *Quis magis peccat iurando per crus Mahometi: Christianus, Iudæus, an Saracenus?*
Quæst. CCLXXXIII.

Quæritur, cū tam christianus, quā Iudæus, quā Saracenus peccent iurando per crus Mahometi, & per Alchoranum, qui istorum magis peccant in hoc. Dicendum, quod vt cōiter, magis peccant in hoc Saraceni, quā Christiani, & Iudæi: quia enormius ista agunt. Nam Saraceni tanquā licitū istud habent, & ideo feruntur in illud tota intentione, & quandā diuinā venerationē exhibent hoc pro religione habentes, & in hoc instructi ex parua ętate. Christiani aūt, & Iudæi cū non credant hoc licere, non agent hoc ex tāta deuotione, & inclinatione. Ideo non tantā reuerentiā exhibent, & sic minus malū agunt. Si tā esset aliquis Christianus, vel Iudæus, qui ex tāta reuerētia iuraret per Mahometū, vel crus eius, aut E Alchoranū, ex quāta iurant Saraceni, grauius valde peccaret, quam Saraceni: quia tamen hoc non fit communiter, enormius peccant Saraceni, vt communiter iurando per ista, quā Christiani, & Iudæi. Ex alia tamen radice est grauius peccatū Christianorum, & Iudæorū: Quia Saraceni cum sint in hoc instructi, & reputēt hoc licitū, licet per hoc non excusentur totaliter: aliquo tā modo alleuiatur culpa eorum, quod non fit in Iudæis, & Saracenis, qui in hoc instructi non sunt, & quibus manifestatur ex lege sua istud esse peccatum: ideo grauius peccabunt isti ex hac parte. Dicere autem simpliciter quis magis peccet in hoc, an Saracenus, vel Christianus, & Iudæus, non est possibile, nisi dicatur cæteris paribus idest quod ex æquali deuotione, & cū ęquali reuerentia omnes isti iurēt. Et tunc Saracenus minus peccat,

quia

quia minus agit contra coosſcientiam: Christianus autē peccat maxime, quia magis innoteſcit veritas fidei, & falſitas infidelium Christiano, quàm Iudęo: etiam maiorem ingratitudinem committit Christianus, quam Iudæus, qui contemnit plura bona, quæ ſibi exhibita credita Deo, quàm Iudæus, ſcilicet, beneficium redemptionis, & legislationis. Ideo cæteris paribus pro quolibet peccato magis punietur à Deo Christianus, quā Iudæus, & Saracenus, quia plura de veritate cognoſcit. Seruus tameo ſciens volontatem Domini, & non faciens plagis vapulabit multis: qui autem oeſcit voluntatem Domini ſui, & ideo non facit plagis vapulabit paucis, Luc. 12. De hoc Exod. 23.

An alicui liceat iurare per membra Dei.
Quæst. CCLXXXIV.

QVæritur, an liceat alicui iurare per membra Dei, vt per caput, vel per pedes, & ſimilia.

Dicendum, quod nullo modo licet, immo reputatur blaſphemia magna, & grauis pęna infligitur 22. q. 1. c. 6. ſi quis per capillum Dei, vel caput iurauerit, vel alio modo blaſphemia contra Deum vſus fuerit ſi in eccleſiaſtico ordine eſt, deponatur, ſi laicus, anathematizetur. Si quis autem talem homioem non manifeſtauerit, non eſt dubium, quin diuina condemnatione coherceatur. Et ſi Epiſcopus iſta emendare neglexerit acerrimè corripiatur. Iſtud intelligendum eſt de quocunque membro, quia eadem ratio eſt de omnibus. Et idem eſt, ſi quis per corpus Deus iuret, quia licet corpus noo ſit membrum, continet tamen omnia membra. Et ſic vt eſt blaſphemia iurare per aliquod membrum, ita eſt blaſphemia iurare per corpus: quia iuratur per multa membra.

Dicit aūt Hoſtienſis in ſumma titulo de iureiur. quod hoc fuit vetitum propter errorem quorundam Hæreticorum, qui ruſtica ſimplicitate putabant Deum habere membra, ſicut ſcriptura loquitur. Et vocantur iſti antropomorphitæ, i. attribuentes Deo humanam formam, vel figuram, vt dicit Aug. lib. de nooaginta hæreſibus, & Iſido. 7. Ethymo. & habetur 24. q. 3. qoidam Hæretici. Dicitur autem iurare per aliqua membra Dei non ſolum malum eſſe, ſed etiam eſſe blaſphemiam: quia taliter iurantes attribuunt Deo quandam imperfectiooem, ſcilicet, habere membra humana, quæ non habet. Et ideo tale iuramentum, quòd blaſphemia eſt, ſecundum leges humanas grauius punitur, ſcilicet, capitaliter in auctoritate, non luxurientur homines contra naturam colla. 6. §. vlt. In hoc tamen Hoſtien. in ſumma titulo de maledi. dicit, quòd iſtud iuramentum, per capillum Dei, vel per caput, & ſimilia poteſt fieri affirmando, & iurando, vel deteſtando, & iraſcendo. Si primo modo licet grauiter peccet iurans, non incidit in pœnam maledicorum, quæ habetur extra de maledi. cap. Statuimus. Quia illa eſt pro blaſphemia, & eſt pœna grauis, ſcilicet, quod maledicus ſit aote portas Eccleſiæ in loco publico, dum Miſſa celebratur per ſeptem dies dominicos. Et vlti. die dominico illorum non habeat pallium, nec calciamenta & ſit ligatus corrigia circa collum. Et imponitur ibi, quod ſexus ferijs præcedentibus ieiunet in paoe, & aqua, & cogatur ſoluere certam ſummam pecuniæ, & in obitu careat eccleſiaſtica ſepultura. In illo autem, qui ſolum iurauit non deteſtando, dicit non habere locum iſtam pœnam.

Alij dicunt, quòd illa pœna depoſitionis, quæ ponitur 22. quæſt. 1. cap. ſi quis per capillum, habet locum in iurante per membra Dei, & in iurante ex conſuetudine: ſecus autem io eo, qui ſemel iuraret, vel caſu, nihil præmeditatus: quia non deberet tam grauiter puniri. Dicunt etiam, quod differt, an quis iuret per membra honeſta, id eſt, per illa, quæ in homine reputantur honeſta, vt caput manus, & oculus, vel per inhoneſta, ſcilicet, per pudenda, & ſimilia. Primo modo dicuot non eſſe peccatum mortale, niſi fortè eſſet ex conſuetudine ſecundo modo, quod ſemper ſit peccatum mortale: quia talia dicere ad ribaldos pertinet, & eſt quædam iniuria Dei, ſic dicit frater Ioannes in ſumma confeſ. lib. primo tit. 9. q.

F 6. Sed obijcietur, quòd non ſit blaſphemia iurare per mēbra humana in Deo: quia Chriſtus Deus, & homo eſt, & membra humana verè habet ſicut nos, ideo nihil ſibi attribuimus, quòd non habeat. Io. ordinis prædicatorum.

Dicendum, quod ſi quis dicat per caput Chriſti, vel oculos noo eſt blaſphemia: licet ſit inhoneſtum iurare per creaturam in Deo. Nam caput Chriſti creatum eſt, & omnes partes corporis ſui. Honeſtius ergo eſt iurare per ipſum Chriſtum abſolutè, qui Deus eſt, quàm per partes ſui corporis, quæ ſunt aliquid creatum. Et hoc, quia videtur quædam irreuerentia ſic diuidere Chriſtum, ſic iurando per quaſdam partes eius, & non per alias quaſi exhibendo honorem quibuſdam, quod non alijs. Cum in Chriſto nulla ſit diuiſio. Etiam irreuerentia eſt, cum rem aliquam nominauerimus, omittere id,
G quod in ea eſt optimum, & nominare iſtud, quod eſt minus perfectum. Et ita eſt, cum quis per aliud membrum corporis Chriſti iurauerit. Nā omittit deitatem eius, quę eſt infinitum bonum, & veneratur aliquod membrum eius, quòd reſpectu deitatis nullius venerationis eſt, quādo tamen iuratur, per caput Dei, vel aliud membrum Dei, non nominando Chriſtum blaſphemia eſt, quia licet Chriſtus Deus ſit, tamen nominando Deum abſolutè intelligimus ſolam naturam diuinam, vel perſonas diuinas ſolum quantum ad diuina naturam, & non quantum ad humanitatem aſſumptam à verbo. Natura tamen diuina, & perſonæ ſecundum iſtam naturam oō habent membra aliqua, nec corpus, ideo eſt blaſphemia aſcribere eis mēbra, vel corpus ſicut homini aſcribimus. Et ita intelligimus, quod ſit blaſphemia iurare per capil-
H lum Dei, vel per alia membra Dei, cum oulla habeat.

An ſit licitum iurare per Euangelia.
Quæst. CCLXXXV.

QVæritur, an ſit licitum iurare per Euangelia. Dicunt quidam, quod non, quia 22. q. 5. cap. nullus, dicitur, quod nullus ex eccleſiaſtico ordine cuiquam laico ſupra ſancta Euange. iurare præſumat.

Item eadem q. c. decreuit, dicitur, quod in diebus rogationium nullus ſupra ſacra Euange. iurare præſumat.

Dicendum, quod iuramentum, quando fieri debet, melius ſit per Deum, quam per aliquam creaturam. Et tamen interdum licitum eſt iurare per creaturam, vt o-
I ſtenſum eſt ſupra q. 268. Inter creaturas aūt, per quas iurari pōt, conuenientiſſima eſt Euang. Nam per creaturā iuratur inquantum per eam diuina veritas nobis innoteſcit, quā in iurameoto inuocamus in teſtimoniū: Euāgelio autem hoc conuenit, quia in eo manifeſtatur maximè veritas credendorum, & eſt quædam virtus Dei in illo pro credentibus ad ſalutem ad Rom. 1. Nec eſt aliqua ſcriptura in toto ſæculo tantæ auctoritatis, ſicut Euāge. vt dicit Auguſt. lib. 1. de concor. Euange. in principio. Ideo per Euange. maximè coonſueuimus iurare quando iuramentum ſolenniter præſtatur. Sic eoim iuratur Papæ 63. di. c. tibi Domino, & 1. q. vlt. c. ſentimus. Et veniēs de ſciſmate ſic iurat. 1. q. 7. cap. quoties. Et presbyter infamatus ſuper Euangelia iurando ſe purgat. 2. quæſt. 5. c. presbyter. Et ſic regulariter eſt forma iurandi, quando
K fidelitas iuratur Papæ per aliquos epiſcopos, vel officiales ſuos, vel ſubditos ſibi iuratur. Et dicitur in fi. ſic me Deus adiuuet, & hæc ſancta Euange. Extra de iureiur. c. ego epiſcopus. Sic etiam per Euang. iuratur in iudicijs, quaodo iuratur de calumnia extra de iuramēto calum. c. vlt. & 11. q. 1. c. teſtimonio. licet Epiſcopus ꝓpter dignitatem ſuam non tangit corporaliter Euangelia, quando iurat, ſed ponuntur Euang. coram ipſo extra de iura. calum. c. Cum in cauſa, & 10 alleg. c. teſti. Et iſte eſt modus magis vulgatus iurandi, & eſt approbatus de iureiuran. Ideo iurando per Euange. non peccabit quis, niſi quando iurando per Deum peccaret. Hoc autem dicitur: quia iurare per creaturam non eſt licitum, non ſolum propter rem iuratam, ſed exhibeatur honor creaturæ, qui debetur Deo, extra de iureiuran. cap. Et ſi Chriſtus. Et quia quædam creaturæ ſunt, in quibus expreſ-

ſa

sa diuina veritas, & perfectio ostenditur, & per quas homo manu ducitur in Deum manifeste: licet iurare per illas creaturas, quia ibi manifestum est, quod iurans nõ se referat ad creaturam, sed ad Creatorem, in quem directe deducitur illa creatura. Secus autem de alijs creaturis, quæ non referũtur ita manifestè in Deum, nec deducunt nos apertè in ipsum, ideo per eas iurare non licet. Istas autem, quæ sic in Deum deducunt iura collegerunt. s. Euange. & altare. & reliquias sanctorum, & crucem, & ordinem sacrum, & manus episcopi consecratas, & fidem nostram, & similia, de quibus omnibus dicetur infra locis suis: Euangelia autem inter omnia ista maximè in Deum ducunt: ideo per ea licitum est iurare seruatis conditionibus requisitis ad hoc, q̃ sit licitum iuramentum. De quibus dictum est supra q. 255. Et non solum licet iurare per Euãg. sed et si quis iuret per lapidẽ, B vel aliam rem putans esse Euange. vtpotè, quia opertus erat, tenet iuramentum, sicut si per Euangelia iuratum esset. Et ita est graue periurium, sicut si iuratum esset per Euang. 22. q. 5. c. humanæ. § item obijcitur.

Ad primum argumentum dicendum, quod non prohibetur iurare clericus super Euangelia, tanquam iurare super illa malum sit, sed quia clericus prohibetur iurare hoc laico pp dignitatem Sacerdotis, siue clerici, & indignitatem laici. Et tamen episcopo suo bene iurat clericus super Euangelia eo. c. dicit tamen ibi glo. quod intelligitur de iuramento calũ. vel quia nullum iuramentum clericus laico præstare debet, nisi de licentia episcopi. Ad secundum dicendum, quod non prohibetur ibi simpliciter iuramentum, super Euangelio, sed ratione temporis, quia in eo. c. Decreuit. ponuntur tempora, in quibus non C licebat causas iudiciales agi, & consequenter, nec iurare aliquo modo iudicialiter: quia iuramentum est modus probationis ad Hebræos 6. & extra de iureiuran. c. Et si Christus. Et quia iurare super Euangelia erat modus communis iurandi in iudicio, quando de calum. iuratur extra de iuramento calum. c. Cum in causa prohibendo iuramentum super Euangelia prohibetur omne iuramentum cuiuscunque modi, quod ad iuditia pertineat.

Quid sit maius iurare per Deum, vel per Euangelia. Quæst. CCLXXXVI.

QVæritur, quid sit maius iurare per Deum, an per Euange. Aliqui putant, quòd sit maius iurare per Euange. Dicendum tamen, quod qui iurat per Euange. D aut iurat per sola Euangelia, nõ nominando Deum, aut iurat aliquid Deo per Euange. Si iurat per sola Euangelia, dum tamen vtrobique æqualiter iuretur quantum ad solennitates, scilicet, vtrobique simpliciter, vel vtrobique solemniter maius est iurare per Deum, quam per Euang. eo quod Euangelium est propter Deum, & non Deus propter Euang. Et sic nomẽ Dei est maioris venerationis, quàm nomen Euang. & consequenter iuramen tum præstitum per Deum magis obligat, quam iuramẽtum præstitum per Euang. Io. Chrys. increpat quosdam putantes maius esse iuramentum per Euange. & habetur 22. q. 1. c. Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere, qui iurat per Deum, qui autem per Euange. maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est. Stulti, scripturæ propter Deum factæ sunt, & non Deus propter scripturas. Si autem vnum est iuramẽtum simplex, E & alterum solemne, magis obligat semper illud, quod solemne est, & maximè respectu Ecclesiæ, quæ attendit solemnitates istas. Et sic si per Deum iuret simpliciter, & per Euang. solemniter magis obligat iuramentum factũ per Euãg. vt patet 22. q. 1. c. Si aliqua in glo. Dicitur tamen ibi, quòd est verum quantum ac ecclesiam, sed secus est quantum ad Deum, coram quo non magis obligat iuramentum solemne, quam simplex. & votum solẽne, quam simplex. Extra, qui clerici, vel vouentes c. rursus. Non est tamen hoc verum absolutè: quia votum solemne etiam coram Deo magis obligat, quam simplex. Quia secundum Deum obligatur vouens solemniter nõ contrahere matrimonium. Et si contraxerit obligatur dimittere coniugem, quia non est vxor, sed fornicaria.

A Si tñ fuit votum simplex, & contraxit matrimoniũ post votum non tenetur et ſm Deum, & forum conscientiæ dimittere vxorẽ, vt impleat votum, sed tenetur cum ea manere. Etiam quantũ ad pœnam magis obligat votum solemne, quã simplex: quia solemne votum frangens plus contemnit, quã frangens votum simplex. Et tamen ex magnitudine contemptus accipitur grauitas peccati. Sed dicitur, q̃ tantum obligat apud Deum votum solemne, quantum simplex, idest, ad æqualem rem, vel ad eandẽ rem obligat vtrunque, s. ad continẽtiam. Et sic dr, quod apud Deum non magis obligat iuramentum, quam simplex promissio. i. quia ad idem obligat. Nam siue quis iuret, siue promittat, sine iuramento, tenetur semper reddere rem promissam. Et ita magis peccat ille, qui violat iuramentum, quam qui simplicem promissionem: licet vtrobiq; esset æqualis obligatio idest ad æquale rem nõ tamen æqualis in seipsa: quia maior est in seipsa obligatio inducta per iuramentum. Si autem iurans per Euangelia iuret simul per Deum, scilicet, quia iurat aliquid Deo per Euang. i. tangendo Euangelia, vel super Euãg. erit maioris obligationis iuramentum factum per Euãgel. quia est ibi Deus & Euangelium. Et ita quanto magis crescunt solẽnitates, tanto magis obligatio iuramenti est vehementior. Maius enim erit iurare Deo per euãgelia, & super reliquias sanctorum, quam iurare solum Deo super euang. Et ita de varietate solemnitatum quæ adduntur iuramento. Sic dicit Sanctus Thom. De periutio autem commisso idem iudicium est: quia quanto iuramentum est maioris obligationis, tanto est periurium grauius, sicut quanto est aliqua virtus maior, tanto est vitium sibi oppositum maius. Vnde si quis iurando per euangelia solẽniter periurium committat, maius est, quam si periuret iurando per Deum sine solemnitate, eo quod maioris obligationis est iuramentum solemne per euang. quam iuramentum simpliciter per Deum. Sic tene Sanctus Tho. & Inno. extra de iureiuran. in c. Et si Christus. Dici potest etiam conformiter secundum sanctum Tho. Quolibeto. 1 10. quod virtus obligandi in iuramento pendet ex forma iuramenti. Vnde quanto forma est fortior, tanto obligatio est maior, & quanto forma debilior, tanto obligatio maior: forma enim iuramenti in genere triplex est. Aut enim nominatur solus creator, aut sola creatura, aut vtrunque. In prima Deus confirmat immediatè veritatem. In secunda mediatè solum. In tertia mediatè, & immediatè. Cum ergo sit magis fortis actio immediata, quam mediata, & fortissima illa, quæ habet vtrunque, erit fortissimum iuramentum per creatorem, & creaturam simul: minus autem per creatorẽm solum, minimum autem per creaturam solam. Ex forma ergo iurandi minus est iurare per creaturam, quam per Deum. Per accidens tamen potest esse maius, & hoc in tribus casibus potissimè. Primo ratione contemptus, vt si blasphemando iuret per creaturam, vt per caput Dei. Nam per solum caput, quod est creatura, nunc iuratur. & non per Deum. Secundo ratione scandali, vt si maius scandalum sequatur ex periurio facto iurando per creaturam. Vtpotè si fuerit creatura inducta in solemnitatem, vt per Euang. vel reliquias sanctorum. Tertio ratione conscientiæ, vt si quis iurans per creaturas interdum magis se teneri putat, quam iurando per Deum. An vero liceat iurare per euangelia illa, in quibus falsum iurans mortem timere potest, vel creditur moriturus, dicetur infra q. 287.

An liceat alicui iurare per Dominum suum, vel per aliquem hominem. Quæst. CCLXXXVII.

QVæritur, an liceat iurare alicui per Dominum suũ, vel per aliquem hominem. Dicendum, quod iuramentum per creaturas aliquando licitum est. Poterit ergo iurari per Dominũ suum, cum non. Sit ibi aliquid, quod repugnet honestati iuramenti. Vnde viri sancti leguntur iurasse hoc modo, sicut Ioseph iurauit per salutem Pharaonis Gen. 42. & Magister 3. Sen. di. 39. ostendit fuisse licitum iuramentũ dic[illegible] Ioseph vene abatur Deum in Pharaone. Nam erat constitutus iudex su-

per homines, sicut Deus super omnia, & sic refulgebat magis Dei excellentia in illo, quàm in subditis. Vnde melius poterat iurari per eum, quàm per subditos: quia per eum veritas diuina & excellentia ostendebatur, quæ in iuramento inuocatur, & à qua iuramentum vires accipit. Sic etiam Apostolus ad Hebræos 6. dicit: homines per maiorem suum iurant, & omnis controuersię eorum finis est iuramentum. Vbi innuit tenere iuramentum, quod præstatur per maiores, & esse licitum. Nam comparat illud ad iuramentum, quod Deus fecit. Et sic secūdum consuetudinem gentium iurabatur, scilicet per salutem principis, ff. de iureiuran. l. 3. §. vlt. & l. Qui per salutem. Dicit tamen Hostien. in summa titu. de iureiurand. quod hodie non videtur iurandum sic: licèt antiquis patribus hoc concessum fuerit, ar. 22. q. 1. §. Sicut etiā in versi. Sed obijcietur quòd Ioseph. Et satis rationabiliter dicitur, quod licet iste modus iurandi posset aliqualiter ducere in Deum, eo quòd principes propter excellentiam potestatis repræsentant Deum, specialiter tamen minus conuenit iste, quam alij modi iurādi per creaturas, quos iura approbauerunt, eo quod iurantes per salutem principis videntur totaliter referre se ad honorem principis, & salutem, & non ad honorem Dei. Et istud periculum est, cum in tantum liceat iurare per creaturam, in quantum ipsa deducit hominem in Deū. Et propter hoc iste modus iurandi iam abijt in dissuetudinem. Quando autem iuramus per Euang. vel per crucem manifestum est, quod non exhibemus ibi honorem istis propter se ipsa, sed vt referuntur in Deum: quia ipsa talia sunt, quę nōn in se ipsa, sed in alterum nos ducunt, scilicet, in Christū, cuius sunt. Per talia ergo iuramentum licitè præstatur: quia ad honorem Dei solum referuntur, & non transfertur honor Dei ad creaturas, vt dicitur de iureiuran. c. Et si Christus. Aliquando tamen de iure reperitur, sic iuratum, vt rediens de scisinate iurat per sancta Euangelia, & per salutem Dominorum gubernantium rempublicā. 1. q. 7. c. Quoties. Sed etiam istud iuit in dissuetudinem.

An licitum sit iurare per sanctos defunctos.
Quæst. CCLXXXVIII.

Qværitur, an licitum sit iurare per sanctos defunctos. Dicendum, quòd sic, quia iuramento inducitur in testimonium ille, per quem iuratur, in quantum propter reuerentiam eius non auderet quis falsum dicere. De sanctis autem est huiusmodi, quia cum sint iam cū Christo scimus eos esse magnæ potestatis, cum ipsi iudicaturi sint, scilicet, sedentes cum Christo infra 19. Sedebitis, & vos super sedes duodecim iudicantes Isræl. Et ob hoc credimus, quod quidquid ipsi velint, poterunt obtinere à Christo. Vnde sicut Christum propter se ipsum timemus: quia per se ipsum facere potest quidquid voluerit, sine alieno adiutorio, ita & sanctos propter Christum timemus, quia per Christum facere possunt quidquid ab eo petierint. De honore eodem modo est: quia sicut Christum propter seipsum honoramus exhibentes reuerentiam, & ob hoc per ipsum iuramento, ita sanctos propter Christum honoramus. Et sic per eos propter Christum iurare potemus in quantum ad ipsum pertinent, & honor eorum ad ipsum refertur. Alia etiam ratio est, quia sanctis debetur honor quidam diuinus in quantum contra eos blasphemia committitur in dehonoratiōne, vel irreuerentia. Nam blasphemia proprie non est nisi contra Deum, in quantum dicimus de ipso aliquid falsum, quod in dedecus eius cedit. Nam siquis malè dicat proximo suo falsa de eo asserens, non dicitur blasphemare, sed contumeliam, vel iniuriam facere. De Deo autem blasphemia dicitur. Et ob hoc blasphemi lapidabantur. Leui. 24. Si tamen solum maledicerent hominibus, non lapidarentur, sed esset contra eos actio iniuriarum, contra sanctos tamen dicitur committi blasphemia extra de maledi. cap. statuimus, vbi dicitur statuimus, vt siquis contra Deum, vel aliquem sanctorum suorum linguam in blasphemiam relaxare præsumpserit per Episcopum suum pęnę subdatur. Potest ergo per sanctos iurari, quia eis reuerentia quędam diuina, & honor debetur. Et ta-

F men non iuratur per eos propter se, quia etiam eis sanctis existentibus, non competit tanta reuerentia, sed solū inquantum manifestissimè relucet in eis veritas infallibilis eius, qui facit illos sanctos, scilicet Dei, cui inseparabiliter vniti sunt. Et ob hoc quanto aliquis sanctus est maioris dignitatis, tanto maior reuerentia ei debetur, & offensa facta ei maior est. Et dicitur committi maior blasphemia in ipsum, vt in alleg. c. statuimus. Nam mater Christi est maior omnibus sanctis, extra de peni. & remi. ca. noua. Et blasphemia commissa in ipsam maior est, cū dicitur, si quis contra Deum, vel aliquem sanctorū suorum, & maximè Beatam Virginem linguam in blasphemiam publice relaxare pręsumpserit. De periurio autem commisso iurando per sanctos dicendum, quòd est maius, vel minus cęteris paribus, secundū q̄ sanctus, p quē

G iuratur, maior, vel minor est. Sic dicit Aug. ad Publicolā, & habetur 22. q. 1. c. mouet te. §. Quanto. n. per qđ iurauerit magis sanctum est, tāto magis pęnale periuriū. Et ob hoc, quia nomē Domini est sanctius omnibus alijs nominibus, licèt omnes, qui iurant per sanctos iurent per Deū sicut dicit Christus, q̄ q̄ iurat p thronū, iurat per eū. qui sedet in throno, infra 23. iñ periurium, qđ per nomē Domini fit cęteris paribus, grauius est periurijs, quę fiūt per quoscunq; sanctos, & per quascūq; creaturas 22. q. 1. §. sicut ēt in li. Macha. s. sed periuriū tanto magis pęnale, est quāto sanctius est illud, per quod iuratur. apparet, q̄ & si per creaturas mendaciter iurans dupliciter peccat, grauiori tamen se subijcit pęnæ, qui per creatorem iurat mēdaciter. Et quia post Deum mater Christi est excellētior omnibus sanctis, periurium commissum per eam est ma

H ius oībus periurijs cōmissis iurādo per sanctos. Et hēt specialem grauitatē, & offensam extra de maledi. ca. statuimus. §. si quis cōtra Deum, vel aliquem sanctorum suorū, & maximè Beatam Virginem linguam in blasphemiā relaxare pręsumpserit. Et ratio huius est. quia in periurio cōmittitur quædam irreuerētia contra illum, per quē iuratur. Quanto ergo irreuerentia fuerit maior, tāto est maius periuriū, & tamen tanto est maior irreuerentia, quāto sanctior erat & maioris dignitatis ille, per quem iurabatur, ergo per maximum sanctum fit maximum periurium. Sic etiam est iurando per res inanimatas, si sanctæ sunt sicut in illo, qui iurat per crucem, idest ponendo manus in ea. Nā si crux est cōsecrata est grauius periuriū, q̄ si non sit cōsecrata, quia periurans primo modo dēt ieiunare tribus annis. Periurans secundo modo debet vno

I anno ieiunare, vel pœnitere 22. q. 5. c. qui periurat.

An liceat iuramentum fieri ad sepulcra sanctorum.
Quæst. CCLXXXIX.

Qværitur, an liceat iuramentum fieri super sepulcra sanctorum. Dicendum, q̄ sicut licet iurare per nomina sanctorum, ita etiam licet iurare super sepulcra eorum, quia iuratur super sepulcra inquantū sunt ibi ossa sanctorū, & manēt ibi eorum memorię. Istud autē est iuramentum conueniens: quia per talem creaturam cōuenienter exhibetur Deo honor, eo q̄ sepulcrū alicuius sancti non honoratur propter se, quia non est aliquid honorabile simpliciter, quia nihil habet nisi ossa mortuorum. Sed in quantum manent ibi ossa eius, quem Deus san-

K ctum fecit ostenditur manifestè, & specialiter Dei virtus per sepulcra sanctorum. Vnde solet Deus, circa talia sepulcra miracula multa ostendere. Et ob hoc introductum est in reuerentia sanctorum, quod super sepulcra eorum homines iurent, quia specialiter honorem eis exhibent, cum tangendo eorum sepulcra propter ipsorum reuerentiam non audent falsum dicere. Et hoc modo iubentur aliqui de iure se purgare de infamia, qua laborant iurando super sepulcra aliquorum sanctorum. Sic quidam Episcopus iurare coactus est purgando se supra sepulcrum beati Petri 2. quæstione quinta capit. Mennani vero alio modo etiam purgauit se de infamia orta super Simonia. & hæresi iurando super sepulcrum beati Apollinaris 2 quæs. 5. capit. Quanto à nobis, & c. Qua de causa. An verò liceat iurare super sepulcra illa sanctorum, super quæ iurans, si periurium

comp-

commiserat, creditur moriturus, dicetur infra q. 297. De periurio commisso super sepulcra sanctorum dicendum est, quòd maius est, quam periurium commissum nominando solum nomina sanctorum. Ratio est, quia quanto plures sunt solennitates in iuramēto, tāto magis obligat, & periurium est grauius, vt ostēsum est supra q. 286. Qui tamen iurat super sepulcra sanctorum, exprimit nomen Dei, vel nomen sancti super sepulcrum, cuius iurat. Qui autem iurat per nomen sancti solum exprimit nomen eius. Grauius ergo est periurium super sepulcrum sancti, quia hic sunt duæ solennitates, & ibi vnica. Patet adhuc: quia etiam si non exprimeretur aliquod nomen in iuramento, si fieri posset, sed solum quod iuraretur sic per sepulcrum sancti, vel fiet tibi simplex promissio, videretur ista esse maior solennitas, quàm iurare per nomen sancti, eo quòd plus se credit agere, qui sic iurat. Nam cum maiori reuerentia, & timore accedit homo ad iurandum super sepulcrum alicuius sancti, eo quòd illud non est solitum fieri quotidie, quàm cum iurat solum per nomen sancti. Putant enim homines differre ista iuramenta in vigore quantum differt res à voce significante: quia quandam virtutem realiter credunt esse in sepulcris sanctorum. Etiam patet hoc, quia pro causis magnis, & ad faciendum magnam probationem iurant aliqui super sepulcra sanctorum, sicut illi, qui infamati erant de magnis criminibus, scilicet, hæresi, & Simonia, non existentibus probationibus legitimis, super sepulcra sanctorum. scilicet beati Petri, & beati Apollinaris iurando se purgauerunt 2. q. 5. c. Mennā, & c. Quanto, & c. qua de causa. Et ista est purgatio iuridica, & non vulgaris: quia vbi permittitur ista prohibetur vulgaris, scilicet in ferro candente, vel aqua feruente, aut frigida, vt in alleg. cap. Mēnam. Sed obijcietur, quòd sit grauius periurium iurando per nomen sancti, quàm super sepulcrum eius: quia maior est efficacia viuentis, quàm mortui. Dicendum, quòd grauius est periurare super sepulcrum, quàm per solum nomen, vt supra dictum est. Cōparatio autem non est cōueniens, quia si sanctus aliquis posset haberi viuens, & præsente eo iuraretur per ipsum valdè grauius esset periurium, quod committeretur, sic, quàm si iuraretur super sepulcrum eius. Et tamen nunc non comparatur viuens ad mortuum, sed comparatur nomen nudum sancti ad sepulcrum, & ossa eius, & tunc manifestum est, quòd maius est periurium super sepulcrum, quàm per solum nomen: quia hic est res signata; & ibi solum nomen significans.

An liceat iurare per crucem Christi.
Quæst. CCXC.

Quæritur, an iurare liceat per crucem Christi. Dicendum, quòd sic: quia consuetudo nobis est iurare per illam, & tangere eam corporaliter, & est modus approbatus de iure 22. quæst. 5. cap. Qui periurat. Ratio huius est, quia hic conuenienter iuratur, cum per tale iuramentum soli Deo honor reddatur, eo quòd Crux manifestè nos in Deum ducit: quia est signum nostræ redemptionis, & nullus iurando per Crucem potest decipi, quia nemo Cruci honorem propter seipsam exhibet, sed propter Christum, qui in ea pependit. Et ob hoc sicut licet iurare per Christum, ita licet iurare per Crucem, in qua pependit Christus. Etiam debetur Cruci quidam honor specialis, qui vocatur adoratio hyperduliæ. Nam omnibus illis, quæ pertinent ad ministerium nostræ redemptionis debetur hyperdulia, idest, quædam excellens dulia, siue adoratio. Et sic ait Beata virgo, de qua natus est Christus, qui nos redemit, & Crux, in qua pependit, & similia, vt dicūt Doctores, & colligitur 3. Sen. dist. 9. Sic etiam veneraremur clauos Christi, & spineam coronam, & flagella & cætera, per quæ passus est, si illa haberemus. Iuramentum tamen fit per illam rem, cui debetur honor spiritualis, siue diuinus, ideo per Crucem Christi iurare licitum est. Et hoc fit dupliciter, scilicet, nominando Crucem, vel ponendo manus super Crucē, sicut etiam de Euangelijs, fit istis duobus modis & vtroque modo iuramentum tenet. Et non solum est hoc de

Nota. Quòd crux Christi adoratur adoratione latriæ per cōtactū. &c. vt cōcludunt Theologi.

Crux christi quomodo adoranda.

A Cruce illa, in qua Christus pependit, sed etiam de omni signo Crucis, quia quælibet Crux reducit nos in memoriam Christi passionis. Et iste est fructus Crucis, vt apud nos habetur. Cum ergo per quamlibet Crucem hoc habeatur, tamen illam vnicā, quæ sanguine Christi diuīsa est, quam super omnes alias venerari debemus exhibendo hyperduliā. Si tamē illam Christi Crucem haberemus, multo excellentius honoranda esset, quia verè tetigit membra Christi, & tota perfusā est eius sanguine benedicto, et tamen adhuc maneret illa adoratio intra hyperduliam: quia quæ soli Deo exhibetur. Apparent prædicta, quia nō solum inter Cruces istas, & illam est differentia venerationis, sed etiā inter istas vulgares, quia venerabilior est Crux consecrata, quā non consecrata 22. q. 5. c. qui periurat, & tamen magis differt illā ab istis, quam consecrata

B à non consecrata, quia istæ consecrantur per Pontifices nostros cæremonijs quibusdam sacris, illa verò consecrata est per Pontificem nostrum magnum, qui penetrauit celos, & intrauit in sancta sanctorum perfundendo eam non vnctionibus cæremonialibus, sed verò sanguine seu rubricando. De periurio commisso iurando per Crucem dicendum, quòd differt an iuret quis per Crucem solum eam nominando, vel eam manu tangendo. Periurium secundo modo est maius, quàm 1. eo, quod plures solemnitates sunt, cum tangitur Crux corporaliter, quàm cū solum nominatur. Quia cum tangitur iuratur per nomen Dei, vel crucis, & tangitur Crux, & sunt duæ solennitates. Cum verò nominatur non tangendo, solum exprimitur nomen, & sic est vnica solennitas, ideo est periurium leuius. Et est hæc eadem ratio cum ea, quæ ponebatur præcedenti q. de iurante per nomen sancti, vel super

C sepulchrum sancti.

Distinguendum etiam an Crux, per quam iuratur, sit consecrata, vel non, quia periurans per Crucem consecratam magis peccat, quam per non consecratam, eo quòd quanto sanctius est id, per quod iuratur, tanto magis graue periurium, & maioris pœnæ, vt ait August. ad Publicolam, & habetur 22. q. 1. c. mouet, & in §. sicut etiā, vers. Sed si periurium. Ideo periurans in Cruce consecrata debet pœnitere tribus annis, qui autem in Cruce non consecrata debet pœnitere vno anno. 22. q. 5. c. Qui periurat. Hoc intelligendum est, quando iuratur super Crucē tangendo eam, sicut etiam tangimus corporaliter sancta Euangelia, quando iuramus per ea in iudicio, extra de iuramento calum. c. vlt. & 2. q. 1. c. testimonium.

D Si autem iuretur per Crucem solum nominando, & non tangendo, non incurritur illa pœna, sed leuior, quia leuius periurium est non tangendo, vt ostensum est. Et patet, quòd sic intelligatur d. c. qui periurat. Quia si solū intelligeretur de iuramento nominando crucem, nō distingueretur, an iurauit in cruce consecrata, vel non consecrata, quia quando nihil tangimus nominamus crucē absolutè, & non istam, nec illam consecratam, aut non consecratam. Etiam quia dicitur, qui periurat se in cruce, idest ponendo manum super crucem. Nam si intelligeretur de sola nominatione crucis, non diceretur, qui periurat se in cruce, sed per crucem, idest nominando crucem. Hoc autem intelligitur de periurio voluntario, scilicet qui sciebat se falsum iurare, vel qui spontè venit contra iuramentum suum. Si autem coactus est

E aliquis iurare, vel ignorans iurauit, & postea veritatem cognouit, debet pœnitere tribus quadragesimis. Et nō distinguitur ibi de cruce consecrata, & non consecrata, sed debet intelligi sicut prius, scilicet, tribus quadragesimis ieiunet pro periurio commisso ex ignorantia in cruce consecrata, & vna quadragesima pro simili periurio in cruce non consecrata. Dicitur tamen ibi in Glo. quòd intelligitur de ignorantia iuris, vt si quis iurauit facere id, quod malum erat, & contra ius, & nesciuit tunc, an esset contra ius: quia talis ignorantia licet aliqualiter alleuiet culpam, non tollit in totum, nisi iurans sit talis persona, quæ non teneatur scire iura, sicut rusticus, mulier, miles, puer, & similes. Si autem esset ignorantia facti totaliter excusaretur. Vt puta qui iurauit aliquid facere, quod de se malum non erat, nec erat contra ius, nec videbatur esse, ex ratio

aliculus mali, postea tamen inuentum est, quòd vergeret in deteriorem exitum, quia tunc nō peccauit aliqualiter, qui iurauit, etiam si postea iuramentum non obseruet. 22.q.4.c. Innocēs.§. Illicitum. Nisi fortè fuerit ignorantia crassa, scilicet, quòd licet non esset res iurata mala, secundum se tamen manifestè ex ea sequebatur malum, & tamen iste ignorauit, quòd omnes scire poterāt. Talis autem ignorantia non excusat, licet aliqualiter alleuiet: quia non est simpliciter volens, qui sic agit. F

An liceat iurare per manus Episcopi, Quæst. CCXCI.

QVæritur, an liceat iurare per manus Episcopi. Dicendum, quòd iurare licet per res sacras in quātum res sacræ ad Deum pertinent. Sic autem est de manibus Episcopi, quia consecratæ sunt: ideo per eas iurare licet, idest, super eas iurare licet, quia non iuratur inuocando eas, sed tangendo illas, sicut qui iurat per crucem, tangendo eam, vel super sepulchra sanctorum. Est autem conueniens istud iuramentum, & in omnibus alijs rebus sacris, quia per creaturas non debet iurari, in quantum illæ ducunt nos in Deum, cui debetur honor iuramenti. Res autem sacræ dupliciter nos in Deum ducunt, quia duplicem habitudinem ad ipsum habent, scilicet, ab eo sunt, & propter ipsum sunt. Omnis enim consecratio virtute quadam spirituali, & secreta fit: quia aliàs per homines consecratio facta nihil valeret: quia virtutem nullam causare possunt. G

De secundo patet, quia non consecratur aliquid, nisi ordinetur in Dei ministerium, & obsequium. Quod patet, quia sola vasa, & ministri ad diuinum ministerium pertinentes consecrantur. Et sic per omnes res sacras potest iurari, & huiusmodi sunt manus Episcopi. Ideo per eas iuratur. 22.q.5. Qui periurat. Potest etiam iurari per manus Sacerdotis: quia sacræ sunt, idest, consecratæ, specialiter tamen iura dicunt de episcopo. Ratio est, quia manus episcopi non solum sunt consecratæ, sed etiā consecrantes ministros ad consecrandum aliquid. Nam per manus Episcopi ordinantur ministri ad ordines sacros, vt in sacris ministrare possint, & nullus inferior Episcopo ordines istos conferre potest. Sunt ergò manus eius specialiter consecratæ, & sic per eas iuratur, s. tangendo eas. Posset autem iurari per manus Episcopi non tangēdo eas, sed nominando, vt si quis dicat: ergo iuro per manus Episcopi, quòd faciam tale, vel tale, iuramentum teneret: sicut si per aliam creaturam iuretur. Et tamen iura non approbant talem modum, sed q iuretur in manibus Episcopi tangendo eas. Et sic accipitur in di.cap. Qui periurat: quia dicitur, qui periurat se in manibus Episcopi, idest tangendo manus Episcopi. Istud iuramentū multum obligat, ideo periurium est pœnale. Nam qui periurat in manibus Episcopi debet pœnitere tribus annis in di.c. Qui periurat. Et est æqualis pœna cū periurio, quod cōmittitur in Cruce cōsecrata. Et est maius, quam periuriū cōmissum in Cruce non consecrata: quia vno anno pœnitet, qui sic periurium commisit, c. Qui periurat. H I

An liceat alicui iurare per sacros ordines.
Quæst. DCXCII.

QVæritur, an liceat iurare alicui per ordines sacros. Dicendum, quòd licet, & est conueniens iuramentum: quia hic iuratur per creaturam, quæ ducit hominē in Deum, & non exhibetur honor ipsis ordinibus, sed Deo per ordines: quia ad ipsum ordinant. Et iste est modus, quo sacerdotes maximè iurare debent, scilicet, per ordinem suum sacrum, vel sub periculo ordinis sui. 1.q.7.c. quoties, & est modus, quo iurant illi, qui redeunt de schismate promittentes se manere in vnitate ecclesiæ, & obedientia: licet etiam isti iurant per quatuor Euangelia, vt dicitur in eo.c. quoties, & tamen respectu aliorum non debent iurare ponendo manus super Euangelia, ne polluatur manus, quæ ad consecrationem instituta est: Ibi autem iuramentum præstatur propriè, & ponitur manus super Euangelia. Est autem hic periurium, sicut in alijs iuramentis. K

An liceat iurare per altare. Quæst. CCXCIII.

QVæritur, an iurare liceat per altare. Dicendum, q sic: quia altare est res sacra, & specialiter ad Deum pertinens: ideo in Deum ducit: ita q manifestè apparet in iuramento facto per altare non exhiberi honorem ipsi altari, sed Deo; & Christus approbauit istū modum iurandi, dicens esse obligatorium contra illos, qui dicebant, quòd qui iurabat per altare non debebat; idest nō tenebatur. Qui autem iurabat per donum, quod erat in altari tenebatur: Christus autem dixit: Cęci, quid est maius, donum, an altare, quod sanctificat donum? Qui ergo iurat in altari, iurat in eo, & in omnibus, quæ super illo sunt, infra 23. Et sic innuit, q teneatur ad hoc iuramentum seruandum, qui iurauit. Erat autem frequētatum hoc iuramentum in veteri testamento propter reuerentiam altaris, quod expressè repræsentabat Deum, eo q ibi offerebantur sibi omnia sacrificia. Ideo dixit, q nō offerrent Iudæi victimas suas Dæmonibus in agris, sed offerrent eas sibi super altare ad ostiū tabernaculi: Leuit. 17. Sicut ergo per Euangelia, vel per Crucē iuratur: quia sunt valde repræsentatiua Christi: ita in veteri testamento per altare: quia valde repræsentabat Deum: vnde erat magni honoris. Sic innuitur Exo. 21. Si quis per insidias occiderit proximum suum, ab altari meo euelles eum, vt moriatur, q. d. non solum ab alijs locis sacris poteris eum euellere, sed etiam ab altari. In quo innuit locum istum sanctiorem esse alijs. Manet etiām nunc istud iuramentum: quia per altare Dei iuratur, & est valde seruandū iuramentum, vt dicit Hieron. & habetur. 22. q. 1. c. habemus, scilicet, ideo admonendi sunt omnes, vt diligenter caueant periurium non solum in altari, sed etiam in communi loquela. Est autem periurium graue, vt ibi innuit Hieron. ponens alia esse periuria minora. Et hoc est, quia periurando per altare contemnitur altare tanquam sit aliquid pollutum, & immūdum: Deus tamen conqueritur de illis, qui contemnunt altare. Malachiæ 1. Nam dixerunt ibi sacerdotes: mensa Domini polluta est, & quod superponitur contemptibile est cum igne, qui deuorat illud. Et vocatur mēsa Domini ipsum altare, quia ibi ponūtur cibi eius, vt deuorentur ab igne, & Deus pœnam infligit pro hoc contemptu.

An liceat iurare per sanctorum reliquias.
Quæst. CCXCIIII.

QVæritur, an iurare liceat per sanctorum reliquias. Dicendum, q sic, quia reliquiæ sanctorum sunt aliquid sacrum, scilicet, partes quædam ipsorum, quę nobis relinquuntur in memoriam eorum, & sic deducūt nos in Deum in quantum per ipsum istæ reliquiæ sacræ sunt, & sancti, quorum sunt, per eum sanctificati sunt. Et iste modus iurandi etiam tenet de iure sicut iurare per altare. Ita dicit Hieron. & habetur 22. q. 1. c. habemus, scilicet, non solum per altare, & reliquias sanctorum à periurio abstinendum est, sed etiam in communi locutione. Et patet etiam hoc, quia super sepulchra sanctorū iuratur. 22 q. 5. c. Mennam, & c. Quanto, & c. Quæ de causa. Et tamen iuratur ibi, quia in sepulchris sanctorū sunt ossa eorum, quæ sunt reliquię ipsorum: ideo per reliquias eorum, quando fuerint per se, scilicet. extra sepulchra iurare licebit. Et intelligitur de iuramento, quod fit tangēdo reliquias, sicut quando iuratur tangendo sepulchra sanctorum: quia illa est magna solēmnitas iuramenti. Et ideo est grauius periurium, quam in forma communi, scilicet; si quis solum iuret per Deum, vel per nomen alicuius sancti. Potest etiam intelligi, q iuretur per reliquias sanctorum, scilicet, nominando eas, & non tangendo, nec habendo sibi præsentes. Et etiam iuramentum istud tenet, & tamen istud est minus, quàm iurare per Deum, & quàm iurare per nomen sanctorum: quia sanctius est nomen alicuius sancti, quàm reliquiarum ipsius sancti.

An

An liceat iurare per Eucharistiam. Quæst. CCXCV.

QVæritur, an iurari liceat per Eucharistiam. Dicendum, quòd hoc potest fieri dupliciter, s. per illam, vel super eam. Primum licitum est, quia iurare per Eucharistiam est iurare per Christum, quia ibi Christus verus, & integer est, secundum ooo est visitatum, nec licitū, quia illud, super quod iuratur, tangitur corporaliter: sicut, qui iurat super Euangelia tangit illa corporaliter extra de iure iuran. calum. c. vlt. & 1 1. q. 1. c. Testimonium. Eucharistiam tamen ab hominibus contingi nō licet, sed solum adorari, & manducari manibus autē tractari non debet, nisi à sacerdotibus ministrantibus eam laicis, & omnibus fidelibus, & consecrantibus eam. Non licet ergo iurare super eam, ita q corporaliter tangatur ad confirmationem iuramenti.

Alij autem ad maiorem solemnitatem pacti, & iuramenti Eucharistiam diuidunt, & sumunt: quasi istud sit maximum firmamentum pacti. Tales tamen modi iurandi, & confirmandi non sunt approbati de iure, quia vergunt in dedecus sacramentorum, licèt per Eucharistiam iurare, sed non super eam.

An interpositio fidei sit iuramentum. Quæst. CCXCVI.

QVæritur de alio modo iurandi, s. per interpositionem fidei, i. solum promittendo seruare aliquid. Nam tenet promissio, & solet vocari iuramētum. Distinguitur tamen iuramētum ab interpositione fidei extra, q vi, aut me. ca. c. ad aures. s. Renunciatio facta ad terrorem laicorum, nisi forte iuramento, vel fide interposita sit confirmata, nō impedit, potest tamen accipi interpositio fidei pro iuramēto facto per fidē iurantis, vt si quis dicat: iuro tibi per fidem meam, q faciam hoc. Sic tenet Inno. in eo. c. ad aures. Et tunc ponitur, vt species iuramēti, vel modi iurādi. Sic ponit hosti. in sum. ti. de iure iur. In simplici autem locutione periurium non cōmittitur: quia periurium non est nisi violatio iuramenti, & tamē simplex loquela iuramentum non est. Aliquando tū vocatur periurium, vt dicit Hier. quando non seruatur veritas promissorum 22. q. 1. c. habemus, s. Omnes diligenter caueant periurium nō solum in altari, seu in reliquijs sanctorum, sed etiam in cōi loquela, & tamen iuramēto violato propriè est periurium. In simplici aūt loquela est mendacium. Sic dicit Chryso. & habetur 22. q. 5. c. Iuramenti, s. Sicut in iuramento nullā conuenit esse perfidiā, ita quoque in vestris verbis nullū debet esse mēdaciū. Dicitur autē, q inter simplicē loquelam, & iuramētum Deus non facit differentia, eo. c. Iuramēn. Non tū est verum, q sint æqualia, quia magis peccat, qui cōmitit periurium, quā qui mēdacium: cum periurium addat super mendaciū. Quia periurium est mendaciū iuramento firmatum, alias frustra inuocaretur nomen Dñi ad confirmationem in iuramento, si nihil maius esset iuramentū, quam simplex locutio. Sed est sensus, q Deus non vult esse distantiam inter iuramētum, & simplicem loquelā, s. quia vtrunq; vult impleri, & pro vtroq; est pęna, si non impleatur. Et hoc dicitur, vt non putet aliquis, q ad ea, quæ iurauit, teneatur, sed non ad ea, quę simpliciter promisit, vtrunque tū obligat. Et sic dicitur ibi, quia vtrunque & periurium, & mendacium diuini iudicij pęna dānatur: maior tamen pęna est tam secundum Deū, quam secundum iura pro periurio, quā pro simplici mendacio.

An liceat iurare per Euangelia super sepulcra sanctorū, in quibus falsè iurantes morte puniuntur. Quæst. CCXCVII.

QVæritur, an iurari liceat per Euāgelia illa, per quæ iurans creditur moriturus si falsum iuret, aut per sepulcra sanctorum, in quibus etiam periuri morte puniuntur. Dicunt quidam q sic, quia Deus in veteri testamento similem modum dedit iurandi, quia qui iurabat in templo Salomonis, si falsum iurabat, Deus puA niebat eum, & sentiebat punitionem apertam, vt patet 3. Reg. 8 & 2. Paral. 6. Alij dicunt, q hoc non licet: quia est purgatio vulgaris cum in purgatione periculū est, sicut in ferro cādente, & aqua frigida, aut calida 2. q. 5. c. Menā. Tales. n. probationes, & purgationes sunt de iure reprobatæ. Dicendum, q cū quis purgat se de aliquo crimine, de quo est infamatus per iuramentum suum licitū est, q compellatur iurare super aliquod altare, vel supra sepulcra sanctorū ad hoc, q maior reuerētia habeatur in iuramento. Idem etiā quando iuramenta pręstantur non ad purgationem, sed propter alias causas licitum est illa sic præstari, vt satisfiat parti, si illa sic petit. Nam sicut iurantes cōiter compelluntur iurare super sancta Euangelia, extra de iuramēto calū. c. vlt. & 2. q. 1. c. Testimoniū, vt propter reuerentiam eorum dicant, ita licet adhiberi

B omnes alias cæremonias, per quas credantur iurantes cum maiori reuerentia iurare. Sic enim est, q iurent in Ecclesia, & super altare, vel super sepulcra sanctorum. Vnde Papa compulit quosdam purgantes se de criminibus iurare super sepulcrum beati Petri 2. q. 5. Menam, & super sepulcrū beati Apollinaris, e. q. c. quanto, & c. Quæ de cau. Quòd tamen aliquis iuret corā sepulcro alicuius sancti, vel super illud, vbi creditur, q falsum iurans certissimè morietur, vel à Deo punietur, manifestè illicitū est iurare: quia purgatio vulgaris est taliter se purgare. Sed aliquis obijciet, q illicitū sit pręstari iuramēta super talia sepulcra, vel in Euangelijs, in quibus falsum scienter iurans creditur moriturus, quod idem est: quia Papa compulit quosdam iurare super corpus beati Petri, & super corpus beati Apollinaris, vt dictum est.

C Dicendum, q non est simile, quia ibi cōpulsi sunt ad iurandum super corpora sanctorum ex sola reuerētia, & non credebantur morituri dato, q falsum iurarēt, & hoc modo compelluntur homines iurare super Euangelia ad reuerentiam ipsorū, & tamen non creditur, q iurantes falsum super ea certissimè punientur: quia contrariū sæpe expertum sumus. Secus aūt erit ibi, vbi falsè iurātes, certissimè credimus puniendos à Deo: quia ibi est purgatio vulgaris. Sed aliquis dicet, q non sit ista vulgaris purgatio: quia dicitur purgatio vulgaris, in qua non pōt subiens illam euadere, siue sit reus, siue innocēs, nisi miraculum fiat, sicut est in aqua frigidissima, aut in feruenti, aut in ferro candente, & similibus, quia tam nocentes, quā innocētes læduntur ibi, nisi miraculosè liberētur. Istud autem est accipiēdo propriè, & strictè vulgarem purgationem.

D Nam accipiendo eam largius, etiam monomachia est purgatio vulgaris, s. certamē singulare, quādo duo homines sibi pugnantes volunt ostendere per euētum belli quis nocens, & quis innocens sit. Est enim purgatio vulgaris ista, & de iure prohita, & tamen nocens potest sine miraculo euadere, & perire innocēs. Hic autem non sic: quia iurando super talia sepulcra, vel euangelia non læduntur innocentes, sed soli periuri: ideo nō erit vulgaris purgatio. Dicendum, q vulgaris purgatio est: quia simile fiebat in veteri testamento ad purgationē in muliere suspecta de adulterio, q biberet aquas amarissimas. i. maledictas per sacerdotem: quas cum biberet, si innocens erat, non nocebant ei aquæ. Nam ipsæ aquæ erant tales, q secundum se ipsas nocere non poterant: quia non erat in eis aliqua vis nocendi, nisi Deus ex miraculo faceret,

E q nocerent. Si autem mulier rea esset adulterij, nocebāt ei aquæ rumpentes femur eius. i. ventrem apud loca genitalia, per quæ peccauerat, vt patet Numer. 5. Ista tamē erat purgatio vulgaris. Sic enim vocatur 2. q. 5. c. cōsuluisti. §. in libro namque Numerorū, & habetur ibi pro palea. Nam in tota illa quæstione agitur de purgatione canonica, & vulgari, & ponitur istud ad declarandum, q esset purgatio vulgaris illa, quæ fiebat per aquas amarissimas. Et tamen omnino similis est purgatio, quæ fit iurando super sepulcra sanctorum, & super Euangelia in casu dicto, quia illa nō habent virtutem aliquam ad nocendum, & innocentibus non nocent, sed solis periuris: est ergo ista purgatio vulgaris. Considerandum pro hoc, quòd in purgatione vulgari tres sunt gradus.

Primus est quando sumitur talis modus probandi, in quo necesse est periclitari tam nocentem, quam inno- De purgatione vulgari tres gradus.

innocentem, nisi à Deo miraculosè liberentur. Et ista purgatio est, quæ fit in ferro candenti, & aqua feruenti, & transitu per ignem, & similibus. Et ista est valde illicita inter omnes alias, vt patet 2.q.5.c.Mennam, & cap. consuluit, & extra de purgatione vulgari, c. dilecti filij.

Secundus gradus est, quando probatio est talis, per quam non potest cognosci quis nocens, & quis innocẽs sit, & tamen est talis, à qua potest tam nocens, quàm innocens sine miraculo liberari. Quia tamen non constat ex ea, quis nocens, aut quis innocens sit, & insuper contingit interdum innocentes succumbere, & mori: nocentes aũt superare, reprobata est. Sic est probatio per duellum, vel similem modum pugnandi, vbi ille, qui vincit creditur innocens, & tamen potest innocens, si est debilior succũbere. Sic patet 2.q.5.c.Monomachiam, & extra de pur.vul.cap.cum suscepti, & c.significantibus. Ista purgatio licet sit mala non est tamen tam mala sicut prima. Tertius gradus est in purgatione illa, per quam inuenitur delictum sufficienter, & tamen ad inueniendum illud tentatur Deus, vel saltem fit aliquid, per quod videtur Deus tentari, vt delinquens inueniatur. Et sic est purgatio, per aquas amarissimas: Nume.5. Nam ibi mulieres innocentes non poterant lædi: etiam probatio erat ibi manifestè probans, in qua nunquam erraretur cum esset à Deo introducta. Aliquo modo tamen tentabatur Deus in ea, quia volebant homines per huiusmodi purgationem cognoscere voluntatem Dei. Sic etiam erat in iurantibus in tẽplo Salomonis, quia illi si verè iurarent, non habebant aliquod periculum. Periuri autem periclitabantur, & erat talis ista probatio, quod secundum se nulli poterat nocere, nec innocenti, nec reo nisi Deus miraculosè hoc faceret. Erat tamen modus iste, per quem sufficienter ostendebatur veritas, & non poterat esse defectus in eo, cum esset introductus à Deo. Sic etiam est in iurantibus super altaria, & super corpora sanctorum, vel super Euangelia, super quæ falsè iurantes creduntur à Deo certissimè puniendi. Quia in his attenditur quid Deus facere velit de illis, qui sic iurant. Ecclesia tamen vetuit omnem purgationem, in qua tentatur Deus extra de purgatione vulgari cap. dilecti filij. Ideo non sunt aliquæ istarum purgationum tolerandæ. Et nõ solum istæ, sed nec etiam aliæ minores, in quibus Deus minus tentari videtur, quia etiam non permittũtur. Sicut antiquitus cõstitutum erat, si in monasterijs furta aliqua fierẽt, ꝙ omnes monachi die illa communicarent. Et quando Abbas daret eis Eucharistiam, diceret corpus Domini sit tibi ad probationem hodie. 2.q.5.c.Sæpe contingit. Sed ipsa probatio, licet olim ab Ecclesia fuisset introducta, postea auctoritate Ecclesiæ reprobata est, vt dicit ibi glo. Et patet hoc, quia homini suspecto nunquam danda est Eucharistia: si homini suspecto de peccato nõ est danda, nisi ipse instanter petat, quanto magis, quod Eucharistia detur ad inuestigandam veritatẽ suspitionis peccati? nõ ergo debet dari. Sic dicitur de cõsecratione di.2.c.tribus.

Dicendum ergo esse illicitum, quòd quis compellat alium ad iurandum super talia altaria, vel sepulchra sanctorum, vel sacros libros, in quibus creditur periculum iuranti falsum. Nec debet subire talem purgationem ille, cui offertur, quia peccat. Est enim illicitum, quòd cõsentiat iniquitati eius, qui sibi tale iuramentum defert: licet iuramẽtum in se non sit illicitum. Isti modi purgationis vulgaris, & qualescunque alij in tantum sunt reprobati, ꝙ sententia lata prætextu talium probationum non tenet, sed restituitur læsus, extra de purga. vulga. cap. significantibus.

Dicendum ergo generaliter, quòd omnes probationes, quæ vel incertæ sunt, vel periculosæ, vel expectant aliquid à Deo, pertinent ad purgationem vulgarẽ, quia Deus tentatur in talibus. Et licet Deus dederit quibusdã sanctis suis ad singularem honorem, ꝙ iurantes in Ecclesijs eorum, vel in talibus, vel super sepulchra ipsorũ falsè habeant aliquam punitionẽ: homines tamen non debent subire experimenta diuinæ virtutis.

Dici tamen posset, ꝙ licet nulla probatio per purgationem vulgarem exhibenda sit pro quacunque causa, & petens causa semper peccet, tamen iurans posset aliquando licitè se purgare, sic in casu, in quo purgatio de se non est periculosa, sed salutaris ei, qui nocens est. Si ergo aliquis sibi conscius est innocentiæ suæ, & videat, quòd aliàs euenient multa scandala, nisi talem purgationem subeat, potest illam subire. Sicut si vir habeat suspitionẽ de vxore, quòd sit adultera, & exigat ab ea, quòd secretè iuret super aliquod tale sepulchrum alicuius sãcti, quòd non fornicata est. Si ipsa videt, quòd si non iurauerit, occidet eam credẽs veram esse suspitionem, videtur, quòd satis licitè iuret super tale sepulchrum, vt mortem euadat, vt vir non committat iniustum homicidium. Vir tamen semper peccat exigẽdo ab ea talem purgationem. Si tamen vir petat ab ea probationẽ per aquam feruentem aut in ferro cadente, & similibus, quę sunt periculosa de se, non debet subire talem purgationem, sed potius debet tollerare quæcunque alia mala.

Ad argumentum in contrarium dicẽdum, quòd licet Salomon impetrauit à Deo talem modum iurãdi, & pœnam falsè iurantium: tamen est illicitum nobis subire illum. Iudęis autem concessum est ad duritiem cordis eorum, sicut libellus repudij, infr. 19. & multa alia, & ideo licita erant Iudæis. Christus autem nihil illicitum permisit in nouo testamento, nec etiam permitiit ecclesia in decretis suis: ideo omnis vulgaris purgatio reprobata est, & consequenter iuramentum super talia sepulchra, & altaria, & Euangelia, vt supra ostensum est.

An peccet ille, qui exigit iuramentum ab eo, qui falsè iurat. Quæst. CCXCVIII.

H QVæritur, an peccet, qui iuramentum exigit ab altero, si ille falsum iurat.

Dicendum, quòd qui iuramentũ exigit, aut est iudex, aut non, si iudex non peccat deferendo iuramẽtum alicui secundum formam iuris, cum iuramentum sit quidã modus probationis, quando non habentur alij modi. ad Hæb.6. & extra de iure iuran. c. Et si Christus. Ideo siue iudex credat, ꝙ aliquis verum iurabit, vel dubitet, vel sciat, ꝙ falsum iurabit, non peccat iuramentum exigendo, quia cogitur interdum exigere, vt si petẽte parte deferatur iuramentum alteri parti consentienti, non existentibus alijs probationibus. Non ergo peccat iudex, quia non est iuris sui, sed tenetur sequi formam iuris. Si autem sit persona priuata exigens iuramentum, vel incitans ad iurandum, aut sub est aliqua causa, aut nulla, saltem rationabilis. Si nulla, peccat, qui incitat alterum ad iurãdum, siue ille falsum iuret, siue non, quia vtrobique peccatum est. Nam iurare sine causa, etiam si verũ iuretur, peccatum est, quia assumitur nomen Domini in vanum, vt ostensum est supra.q.255 & 258. peccat ergo qui sine causa iurat. Et tamen iste impulit eum ad iurandum, ergo etiam peccat: quia ad peccatum incitat: Si autem falsum iuret, etiã peccat iste, qui incitauit, & est peccatum grauius, sicut periurium est grauius, quam iuramentũ præstitũ sine causa. Et non oportet distingui hoc, an qui incitauit aliũ ad iurandum credidit, ꝙ falsum iuraret, aut non, quia vtroque modo peccatũ est, licet grauius si sciebat, ꝙ iurans periuriũ cõmissurus erat. Si autẽ sit iusta causa petendi iuramentum, secus est. Nam sicut iusm non est secundum se malum, ita nec vsus eius erit semper malus. Et sic poterit aliqñ iuste exigi, & iustè præstari, immo iustius petitur, quã iuretur, quia Christus nõ vetuit iuramentum exigi, sed vetuit iurari, vt ait Aug. ad Publicolam, & habetur 22.q.1.c.Quãuis, s. quãuis dictũ sit, ne iuremus, tñ nusquã in scripturis sanctis me legisse memini, ne ab aliquo iurationem recipiamus. Ratio est, quia quando quis iurat, nemine exigente iuramentum, non habet aliquam causam iurandi. Et ideo iuramentũ est illicitum, & tunc vetatur, quia sine causa iurari non debet. Qui aũt exigit iuramentũ potest habere causam, & iõ non prohibetur exigere, quia aliàs arctarẽtur probationes. Qui ergo debet exigere iuramẽtum ab altero, oportet ꝙ habeat iustã causam petendi, s. quia fide illius indiget, quã nisi per iuramentũ plene se habere nõ posse credit. Et tunc aut iste credit, ꝙ verum iurabit ille, à quo petitur iuramẽtũ, aut dubitat, aut credit certissimè, ꝙ fal

sum

lum iurabit. Si primo modo, non est peccatum, quia non mouet alterum ad malum, sed ad id, quod licitum est: maxime cum sit securus, quòd verum iurabit. Si secundo modo etiam licitum est: est tamen quædam tentatio humana, quia poterit ille falsum iurare. Et iste, qui inducit eum ad iurandum præstat aliquo modo causam, & sic tentat eum. Et tamen non est illicitum, quia non agit ad malum, nec pro mala causa, nec scit inde malum secuturum. Sic dicit August. in sermone de periurio, & habetur 22. quæst. 5. c. Qui exigit, scilicet. Si enim nescit, & ideo dicit: iura mihi, vt fidelis eis sit, non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si tertio modo, peccatum est graue dupliciter, scilicet, quia exigens iuramentum scit sibi nó prodesse, & scit alteri nocere. Primum patet, quia iuramentum quæritur, vt per illud certitudo de re habeatur. Si autem quis scit, quòd iurans falsum iurabit nullam causam habet petendi iuramentum, nec prodest sibi. Secundum patet, quia valde nocet alteri, eo quòd impulit eum ad periurium, in quo ille valde peccat. Iste ergo grauiter peccat, & est sicut homicida. Sic dicit August. in alleg. c. Qui exigit in rationem, scilicet. Si autem eum scit fecisse, & cogit eum iurare homicida est. Ille enim se suo periurio interemit, sed iste manum interficiẽtis impressit, & præstit, immo dicitur maior, quàm homicida: quia duas animas interficit. Sic dicit August. in sermone decollationis sancti Ioannis, & habetur 22. quæst. 5. c. ille, qui hominem, s. Ille, qui hominem prouocat ad iurationem, & scit eum falsum iuraturum, vincit homicidam, quia homicida corpus occisurus est, ille autem animam, immo duas animas, s. eius, quem iurare prouocauit, & suam. Modus autem est, vt si quis sciat certissimè, quod aliquis commisit crimen, & cum quæreretur, an commisisset, negauit publicè: si petatur ab eo vt super hoc iuret, manifestum est, quòd iurabit se nó commisisse, cum iam publicè illud testatus fuerit. Petere ergo ab eo iuramentum est scire, quòd ille periurabit, & qui petit valde peccat, s. quia sibi non prodest, & alteri nocet. Istas duas causas tangit August. in alleg. c. Ille, qui hominem, s. Scis verum esse, quod dicis, & falsum, quod ille dicit, & iurare compellis, ecce iurat, ecce periurat, in quid inuenisti, immo, & tu peristi, qui de illius morte satiari voluisti. Quod autem dicit August. grauiorem esse istum, quàm homicidam, non est intelligendum, quòd magis peccet, quia etiam ipsum periurium non est tam graue, sicut homicidium, vt patet di. 13. c. 1. sed est maioris nocumenti: quia pluribus nocet, s. animæ suæ, & alterius. Homicida autẽ solum corpus tollit. Etiam damnum est, quòd anima vna pereat, quàm quòd mille corpora, vt patet 24. quæst. 3. Si habes. Et tamen in periurio perit anima iurantis. In homicidio autem non oportet, quòd pereat anima occisi, immo directè non potest ei nocere per homicidium: ergo maius nocumentum est inducere aliquem ad periurandum, quam occidere illum. Sic dicit Glo. in eo. c. Ille, qui hominem. Et ob hoc grauius pœna imponitur inducenti alium ad periurium, scilicet, quòd quadraginta dies pœniteat in pane, & aqua, & per septem sequentes annos, & quòd tota vita sua nunquam sit sine pœnitentia, vt patet 22. q. 5. cap. si quis se periurauerit. Etiam hoc verum est, quando simul aliquis periurium committit, & alios ad periurandum inducit. Si tamen solum inducat alios ad periurandum, & ipse periurium non committat, dicitur quod grauiter peccat, & quòd est homicida 22. q. 5. c. Qui exigit, & quòd vincit homicidam, eo. q. cap. Ille qui hominem. Et vocatur aliquando periurus ille, qui alteri periurium committere iubet, vt Dominus seruo, & dicatur, quòd grauiter peccat eo. q. c. qui compulsus. Pœna autem determinata eius ponitur 22. q. 5. c. si quis conuictus, scilicet, quod per totam vitam maneat excommunicatus, idest quòd non detur ei communicatio corporis, & sanguinis Christi, & in fine vitæ detur ei. Sed dicunt quidam contra prædicta, quòd in nullo casu licet exigere ab aliquo, vel recipere iuramẽtum. Quia ad Ro. 1. super illo verbo, testis est mihi Deus, dicit Glo. Tu non facias malum, qui bene vteris iuratione, vt alteri suadeas quòd vtile est, sed a malo est, supple illius, qui recipit iuramentum, ergo peccat qui recipit.

Item ille, qui exigit iuramentum ab altero, vel scit eũ verum iuraturum, vel scit falsum iuraturum, vel nescit an verum, vel falsum iurabit. Si scit, quòd verum iurabit videtur, quòd peccet, quia superfluè petit iuramentum, cum petat id, quod scit, & iuramentum superfluum peccatum est. Si autem scit, quòd falsum iurabit, peccat, & iudicatur homicida. Si autem nesciat, dicit Augus. quòd non audet dicere, an peccatum sit, est tamen humana tentatio. Et tamen tẽtare malum est, quia ad diabolum pertinet, ergo iuramentum exigere in nullo casu erit licitum. Dicẽdum, quod licitum est iuramentũ exigi, quia aliàs perirent multi humani contractus, & periret ordo iudiciarius, quia multa sunt dubia, quæ per solũ iuramẽtum dissoluuntur ad Heb. 6. Omnis cõtrouersiæ eorũ ad confirmationẽ finis est iuramentum. Maximè quia Aug. dicit, non esse prohibitum iuramentum exigere, & recipere, sed solum, iurare 22. q. 1. c. quamuis.

Ad primum dicendum, quòd iuramentum est à malo exigentis, nõ quidẽ à malo culpæ, sed à malo pœnæ, quod est ignorantia. quia si homines haberent certitudinẽ de rebus non peterẽt eas ab alijs iuramẽto confirmari. Ignorantia autem non est culpa. Rectè ergo agere potest, qui iuramentum ab altero, exigit, vt fidelis ei sit, idest, vt veritatem sibi seruet 22. q. 5. c. Qui exigit.

Ad secundum dicendum, quòd qui scit falsum iuraturum eum, a quo iuramentum petit, vel probabiliter hoc credit, non debet iuramentum petere, nisi forte sit iudex: quia iudex cogitur secundum formam iuris exigere iuramentum interdum, vel recipere, & non licet ei mutare formam iuris, siue litigantes benè agant, vel malè.

Si autem scit verum iuraturũ, licet ei exigere iuramẽtum, quia interdum est necessarium tam in promissorijs, quam in assertorijs De assertorijs patet, vt si quis nesciat veritatem alicuius facti, & confidit certissimè de aliquo, quòd verum iurabit super re, & exigit ab eo iuramẽtum. Iste enim scit, quòd ille verum iuraturus erat, & tamen nescit, ꝙ est illud verum. Ideo non est iuramentũ superfluum. Etiam aliquando quis scit veritatem rei. & alij nesciunt, & cõfidit de aliquo, ꝙ verum iurabit, exigit ab eo iuramentũ assertoriũ, non vt sibi res notificetur, sed vt notificetur alijs. Et fortè est hoc sibi necessariũ ad defensionẽ iuris sui, vt in eo, qui producit testes in iudicio ad probandũ ea, quæ ipse petit. In promissorijs licitũ est iuramentũ petere ab eo, de quo confidimus, ꝙ seruabit iuramentum: quia si iuramentum nõ intercideret, fortè nõ seruaret, quod promittit. Ideo iuramentũ est ibi necessariũ etiã in eo, de quo scimus, ꝙ fideliter seruabit. Nã si licitum est contractus facere licitũ est iuramentis illos cõfirmare, cũ alia confirmatio non fuerit sufficiens. Si autẽ dubitetur, an iurans falsum iurabit, potest esse tanta ista dubitatio, ꝙ exigere sit peccatũ, & interdum erit parua, & non erit peccatum exigere. Et ideo sub dubio relinquitur in dicta Glo. ad Roma. primo an in tali casu exigere iuramẽtũ sit peccatũ. Quando tñ dubium non est vehemens, peccatũ non est. Et de hoc dicit Augustinus in sermone de periurio, & 22. q. 5. c. qui exigit, quòd qui exigit iurationem multum inter est si nescit illud iuraturũ falsum, an scit verum. Si enim nescit, & ideo dicit: iura mihi, vt fidelis ei sit, non est peccatum, tamen humana tentatio est.

Quid sit periurium. Quæst. CCXCIX.

QVæritur circa periurium, quid sit, & dicitur, quòd periurium est mendacium iuramento firmatum. 1. argum.

Aliqui tamen dicunt, quòd falsum est: quia mendacium est falsa vocis significatio cum intentione fallendi, vt dicitur 3. Sen. distin. 38. Sed potest esse periurium sine falsa significatione vocis: quia qui iurat verum, quod putat esse falsum, periurus est, vt dicit August. lib. de verbis Apostoli, & habetur 22. q. 2. c. Homines: ergo periurium non est semper mendacium iuramento firmatũ. Itẽ periuriũ incurritur quãdoque in iuramentis, quæ sunt de futuro cõtingẽti, illa tñ nõ habẽt veritatẽ determinatã, vt Aris. probat ergo aliqñ periuriũ est sine mẽdacio. Itẽ qui falsũ iurat, qd credit esse verũ periurus est, in alleg. c. ho- 2. argum. 3. argum.

mines, & iste non mentitur: quia non dicit cōtra mentē, ergo periurium est interdum sine mendacio.

4. argum. Item Hieron. super Hier. dicit, ꝙ iuramentum, quod non habet tres comites, periurium est, & tamē defectus iustitiæ, & iudicij, quæ sunt duo comites iuramenti, non causat mendacium, sed solū defectus veritatis, ergo non omne periurium est mendacium.

5. argum. Item periurium nihil aliud est, quàm peruersum iuramentum, & tamen iuramentum non solum peruertitur mendacio, sed etiam per indebitam formam iurandi, sicut si quis iurat per idola, ergo non est semper periurium mendacium.

Dicendum, quòd periurium dicit peruersitatem iuramenti, & illa peruersitas est quædam defectus rectitudinis iuramenti.

Iuramentum autem in multis potest deficere, & tamē defectus suus principalis est in veritate, quæ tollitur per mendacium, ideo periurium dicitur esse mēdacium iuramento firmatum, idest, mendacium in iuramento. Denominatur enim quælibet res propriè à suo complemento: quia denominatio fit ab optimo. Est autem optimum complementum rei. Ideo à complemento nominatur, & consequenter, quando aliqua res nomen accipit à defectu. Sumitur defectus, qui accidit circa complementum illius rei. Alij autem defectus, qui accidunt rei citra complementum suum, non denominant eam simpliciter defectuosam, iuramentum autem in confirmatione veritatis completur: quia iuramentum non est nisi ad confirmandum veritates, de quibus dubitatur, ad Hebr. 6. Omnis controuersiæ eorum ad confirmationē finis est iuramentum. Sicut syllogismus cōpletur in confirmatione conclusionis: quia non est syllogismus, nisi vt videatur quomodo sequitur cōclusio, & constet eam ex hoc esse veram. Ideo sicut dicitur non syllogizatum esse, quando conclusio non sequitur ex præmissis, non autem quando aliqua præmissarum est falsa manente debita forma Syllogismi, ita etiam periurium, quòd defectum iuramenti importat, significat defectum in re, quæ iuramento confirmanda erat. Et quia finis iuramēti erat confirmatio: Veritatis defectus sibi oppositus est mendacium, & ideo periurium propriè loquēdo nominat defectum mendacij in iuramento. Alijs autem modis dicitur aliquis periurium committere, & non est ibi mendacium. Sicut cum quis iurat id, quod complere malum est, mox, vt iurat periurus est. Et tamen omnes illi modi dicuntur periuria per habitudinem ad mendaciū. Quia sicut propriè periurium est, quando quis iurat verum esse, quod falsum est mentiendo, ita tamen quis iurat id, quod non licet ei facere, non implebit illud: quia malum est. Et sic mendacium quoddam ibi est: quia illa propositio de futuro nunquam efficitur vera de præsenti. Et quia mox, vt iuramentum est, illicitum est, non licet complere, mox, vt iuratur, incurritur periuriū: quia ex tunc censetur iste mentitus, cum dixerit id, de quo apparet, quòd nunquam poterit iustè impleri. Et hoc modo reduci possunt omnia periuria, & modi periuriorum ad Mendacium. Ideo rectè dicitur, quòd periurium sit mendacium iuramento firmatum. Sic dicit Magister. 3. Sent. dist. 39. quòd illi, qui promiserunt sub iuramento id, quod obseruari non licet, dicuntur incurrere periurium, non quia iuramentum non seruant, sed quia iurāt talia, quæ obseruanda non sunt.

Ad primum dicendum, quòd quamuis assertio illius, qui dicit verum putans esse falsum non sit mendacium absolutè est tamen mendacium in comparatione ad dicentem. Vnde iste mentiri dicitur: quia contra mentem dicit, licet falsum non dicat. Et ideo aliquo modo reperitur hic ratio mendacij in periurio.

Ad secundum dicendum, quòd futurum non potest habere veritatem, nisi in sua causa: quia quod est verum, est. Et tamen futurum non est: quia futurum est, ergo futurum secundum se verum non est. Habet tamen futurum aliquod esse in sua causa. Et quantum ad hoc potest aliquo modo dici verum, vel falsum. Nam futurū, quod pendet ex causa necessaria, habet veritatem determinatam. Quod autem habet causam contingentem, est indeF terminatum ad verum, & falsum. Causa autem contingentium, quæ fiunt per nos est nostra voluntas, quæ determinatur ad effectum per propositum fixum de aliquo faciēdo. Tale autem propositum significat se habere, qui iurat se aliquid facturum. Vnde si quis iuret, quòd aliquid faciet, & non gerit illud in mēte licet postea faciat, iam periurus est iurando: quia mentitur loquens contra conscientiam suam. Et tamen si postea impleat, quod iurauit, istud periurium solum est cōtra Deum. Nam proximo non præiudicatur per hoc. Si autē iurans se aliquid facturum à principio non tenuit in mente, ꝙ illud faceret, & ideo nec postea compleuit est periurus tam quantum ad Deum, quàm quantum ad proximum. Et istud est grauissimum periuriū in promissorijs. Et in istis duobus casibus periurium incurritur à principio: quia proG missio falsitatem habet in sua causa. Si autem à principio promittens intendebat complere, & postea voluntatem mutauit adueniente tempore, & non compleuit, periurium est tam quantum ad Deum, quàm quantū ad proximum, & tamen non fuit periurium à principio, sed postea, quando voluntatem mutauit incępit esse periuriū. De his tangit Magister. 3. Sen. dist. 38. Si verò à principio intendit complere, quod iurauit, & nunquam mutauit voluntatem, sed ante aduentum temporis facta est res promissa impossibilis promittenti sine culpa sua, periurium nullum est, etiam si nō compleatur promissum: quia iuramentum confirmat promissionem.

Sed promissio non poterat fieri de impossibilibus, & facta non obligaret, ideo etiam iuramentum, quod ad confirmationem est, non obligabit facta re imH possibili, & consequenter non erit periurium violatio eius.

Ad tertium dicēdum, ꝙ qui iurat verum esse id, quod falsum est, quod tamen credit esse verum, periurus est. Nam hic falsa vocis significatio est, quę requiritur ad mēdacium, non est tamen ibi intentio fallendi, ideo nō inuenitur ibi perfectè mendacium. Iudicatur tamen iste periurus: quia iuramentum non est exhibendum nisi de eo, de quo quis certitudinem habet. Vnde quicunque iurat aliquid significat se certum esse de hoc: quia vel non crederetur sibi, nisi putaretur certus de re, quam asserit. Ad hoc ergo, ꝙ rectè se habeat, oppottet, quòd ita sit certus sicut ostendit esse certum. De falso tamen non potest esse aliqua certitudo, quia falsum: ideo qui iurat falsum, quod putat esse verum ex ipso modo assertionis quodam I modo mendacium incurrit, quamuis ipsum assertum secundum se non est mendacium, sed est falsum.

Ad quartum dicendum, ꝙ iuramentum promissoriū non potest propriè habere veritatem pro comite: quia veritas determinatè non habetur, nisi de præteritis, & præsentibus. De futuris autem contingentibus non potest haberi veritas determinata, ideo non est veritas in iuramento promissorio. Etiam quia veritas est in propositione indicatiua, & tamen promittere aliquid facere non solum continet indicationem, sed etiam aliquid aliud. Nam si attēdatur solum promissio, vera esset promissio etiam si nūquam solueretur aliquid. Vt cum quis dicit: promitto dare cētum, vera est propositio: quia promittit verè, & non expectatur veritas huius de futuro, sed nunc est verum, quod promittit, & tamen expectaK tur aliquid alterum, ideo propositio promittentis, & iurantis de futuro non potest esse vera, quādo iuratur, vel promittitur quantum ad totum, quod in ea intenditur. Dicitur tamen vera esse propositio, secundum, quòd reducitur ad pręsens, vt si quis iurat, vel promittit dare cētum, propositio ista vera est si aliquando fuerit verum de præsenti, ꝙ iste dat illi centum. Hoc modo iuramentum promissorium habet veritatem, vt comitem, & tamen non habet eam, quando iuratur, sed quando completur.

Aliter potest dici, ꝙ cum futurum habeat esse in sua causa etiam in illa potest esse verum, & ideo qui iurat se facturum aliquid, quod in animo tenet, quātum ad hoc veritatem iurat. Et sic est veritas comes iuramenti promissorij. Et hoc modo facile est inuenire mendacium in iuramento promissorio per defectum veritatis, & tamē

quando

quando deficit iudicium, & iustitia, vel alterum eorum in promissorio non inuenitur sic mendacium, sed dicitur mendacium inquantum iuratur id, quod verificari non potest de iure. Deficit enim iustitia in promissorio, quando promittitur aliquid, quod est contra ius, vt qui promisit occidere hominem, vel adulterari, siue à principio, quando iuratur, appareat istud esse contra ius, siue postea, nam quomodocunque fit, non debet impleri, eo quòd contra ius est. Ideo iurans cogitur falsum dicere, scilicet. Quia non potest verificare id, quod dixit. Est tamen periurium, & mendacium istud à principio, quando putatur esse contra ius, vel si ex ignorantia crassa putatum est non esse contra, quod erat contra ius. Si autem erat ambiguum, quòd non erat facile sciri in iure nõ erit periurium, nec mendacium à principio, sed quando cognitum fuerit esse contra ius nõ debet obseruari. Si enim post hoc iurans habuerit adhuc intentionem seruandi iuramentum periurus est, ac si scienter iurasset contra ius, iudicium autem deficit in iuramento, quando id, quod iuratur, in se licitum est, & tamen potest esse occasio ad malum, & à principio non fuit cogitatum antequam iuraretur, ideo fuit sine iudicio, idest, sine discretione. Et sic postea inuenitur nociuum esse, quod vtile putabatur. Et istud à principio non fuit periurium. Sed postquam cognoscitur tale esse, si quis velit illud obseruare periuriũ est. Et hic dicitur esse mendacium ex eo, quòd prohibetur homo de iure facere verbum suum verum: quia indiscretè iurauit. Qui ergo iurat sine iustitia, & iudicio dicitur mendacium iurare: quia remanet obligatus ad mentiendum, idest, ad non implendum verbum suum.

Ad quintum dicendum, quòd non omnis peruersitas iuramenti facit periurium, sed solum quando est defectus ex parte veritatis ditoctè, vel indirectè, ita ꝙ possit reduci ad mẽdacium, vt patet in casibus præcedentibus. Per idola autem iurare non potest reduci ad mendaciũ. Ideo non est periurium, est tamen peccatum iurando. Quod patet: quia periurium non est seruandum si propriè sumitur, vel saltem non est necesse seruari. Et tamen iuramentum factum per idola seruandum est, dum tamen sit alias licitum, quod iuratur. De his S. Thom. 3. Sen. dist. 39. art. 4.

Quot sunt modi periurij. Quæst. CCC.

QVæritur quot sunt modi periurij. Dicendum, ꝙ periurium cõmittitur in iuramento, cum sit mendacium iuramento firmatum, vt patet præcedenti quæst. iuramentum autem est duplex, s. assertorium, & promissorium. In assertorio tripliciter periurium committitur, scilicet, cum quis iurando loquitur falsum cum intentione fallendi, vel cum loquitur verum cum intentione fallendi, vel cum iurando loquitur falsum sine intentione fallendi, & secundum hoc sunt tres modi. Primus istorũ fit ordine mutato, cum quis errat putãs verum esse, quod falsum est, & tanquam verum illud iurat indiscretè asserens. Secundus est cum putat aliquid esse falsum, & tamen verum est, & ipse iurat tãquam verum, sicut si quis credit non fuisse hoc hominem, & iurat contrarium, & illud verum est, quod tamen ipse putauit falsum. Tertius est cum scit aliquid esse falsum, & ita falsum est sicut ipse putat, & tamen pro vero iurat. Hos tres modos ponit Aug. lib. de verbis Apostoli, & habetur 22. q. 2. c. homines. In promissorio autem sunt tres alij modi periurij. Primus est, cum quis iurat se facturum aliquid illicitum, vel inhonestum, vtpote fornicari, vel furari. Secundus est, cum iurat se facturum, vel dicturum aliquod licitum, & hoc cum solennitate absque necessitate tamen aliqua, & indiscretè. Nam non erat iurandum maximè cum solennitate nisi id, quod necessarium est, vel vtile valde, aut honestum, vt ostensum est supra quæst. 255. & 258. Tertius modus est in iuramẽtis quotidianis, quæ fiunt sine solennitate ex incursu verborum, & quadam leuitate, & consuetudine mala de re tamen licita. Vt si quis dicat: per Deum ego ibo cras ad ecclesiam, vel comedam carnes, vel ieiunabo, etiam si fuerint huiusmodi iuramenta iocosa, & illa eadem exempla sunt pro tuo do præcedenti, nisi quòd ibi fiunt cum solennitate, idest. cum quibusdam cæremonijs, & non indeliberatè, hic autem indeliberatè fiunt. Istos tres modos periurij promissorij ponit Raymundus in summa parte 1. tit. de iuramẽto, & periurio.

Duo tamen modi istorum, scilicet, secundus, & tertius non solent vocari communiter periuria, cum seruanda sint, sed largissimè periuria vocantur inquantum interuenit ibi quidam defectus iudicij, scilicet, quia non fiunt discretè, & rationabiliter. Nam irrationabiliter iuramentum fit, quando sine necessitate præstatur, vel sine aliqua magna vtilitate, quantumcunque sit res licita, quæ iuratur. Est etiam iuramentum irrationabile, quando indeliberatè fit, non attendendo quid iuratur, etiam si illud bonum sit: quia oportebat rem iuratam non esse sine præmeditatione. In vtroque est quidam defectus iudicij, & ex hac parte potest vocari largè periurium vtrumque: quia iuramenta, in quibus non sunt tres comites, periuria sunt, vt ait Hieron. super Iere. Primus tamen modus subdiuiditur: quia iurare illicitum potest stare tripliciter. Vno modo, quòd sit in se illicitum, vt qui iurat fornicari, vel furari.

Alio modo, quòd non sit in se illicitum, & tamen sit impedimentum perfectionis, vel maioris boni. Vt cum quis iurat, quod nunquam intrabit religionem, vel non suscipiet ordinem sacrum, nec prælaturam, etiam si vocetur ad illam. Nam religio est status perfectionis, & esse sacerdotem, vel prælatum est excellentius bonum, quã non esse hoc. Ideo per tale iuramentum impeditur homo à maiori bono, & non valet iuramentum.

Alio modo, quando iuratur aliquid, quod in se licitũ est, & tamen postea ex aliqua causa emergenti efficitur illicitum, vel nociuum, vel impossibile. Tale enim iuramentum seruandum non est. Vt si quis iurauit ire ad talem ecclesiam quotidie, si eundo videat, ꝙ incurrit periculum mortis, quod euitari non posset, iam non est seruandum, & ita de similibus. Primus adhuc modus subdiuiditur. Quia quando iuratur, quòd secundum se est illicitum, aut cognoscebatur esse illicitum a principio, aut non, vtroque modo nõ debet seruari, & tamen grauius est, quando iuratum est, quòd cognoscebatur esse illicitum, vt occidere hominem, vel adulterari. Si autem nesciebatur a principio, aut fuit ista ignorantia iuris, aut facti. Iuris, vt si quis sciens aliquam esse cognatam suã, vel affinem iurauit cum ea matrimonium contrahere, putans licitum esse contrahere cum consanguineis. Et istud non excusat, quin fuerit periurium a principio, nisi iste iurans sit talis, qui excusetur per iuris ignorantiã: quia non tenetur scire iura, vt mulier, miles, rusticus, & pueri, & istud, quod iuratur, sit tale, de quo dubitari posset per aliquem, vel ignorari: quia quædam sunt, quæ a nullo ignorantur, aut verisimile est ignorari, & in talibus ignorantia non tollit peccatum, licet modicum alleuiet. Si sit ignorantia facti potest excusare peccatum. Vt si quis iurauit contrahere matrimonium cũ aliqua consanguinea sua, vel affine nesciens esse consanguineam, vel affinem. Et tunc iuramentum non tenet, & tamen non committit periurium iurans in iurando, nisi crassa esset ista ignorantia, vtpote si ignoraret factum publicũ, & quod verisimiliter scire poterat. Aliàs autem ignorantia facti regulariter excusat quencumque. Et tunc non peccabit iurando: quia nesciebat se iniustum iurare, & tamen iuramentum non tenet: quia fit de re illicita. Ideo quando apparuerit rem istam esse illicitam nõ debet obseruari iuramentũ. Et si quis obseruare velit istud, iam est periurus. De his modis habentur exempla. 22. q. 4. §. illicitum. Et isti sunt modi, quibus periurium committitur. Duo autem vltimi modi, quos ponit Raymundus, s. iurare licitum sine necessitate, vel vtilitate, & tamen cum solemnitate, & iurare licitum sine necessitate, & solennitate cum quadam leuitate communiter periuria non vocantur: quia obseruari possunt, immo debent, cum possint sine interitu salutis æternæ, & etiam temporalis seruari. Periuria tamen regulariter seruanda non sunt.

An periurium sit semper peccatum mortale. Quæst. CCCI.

QVæritur, an periurium sit semper peccatũ mortale. Dicunt quidam, quòd non: quia sicut contingit mẽtiri iocosè, ita etiam periurare iocosè: quia periurium est mendacium iuramento firmatum. Mendacium tamẽ iocosum non est peccatum mortale, ergo nec periurium iocosum.

Item contingit, quòd propter consuetudinem iurandi aliquis ex lapsu linguæ falsum iurat. Esset autem graue dicere, quòd talis mortaliter peccaret: ergo non omne periurium est mortale.

Item sicut prohibetur iurare falsum, ita etiam iurare sine causa, & tamen iurare sine causa non est semper peccatum mortale, ergo etiam iurare falsum non erit semper mortale, & consequenter nec omne periurium erit mortale.

Dicendum, quòd iuramentum est duplex. quoddam, in quo percipit aliquis se iurare, & tunc si falsum iurat, creditur, quòd semper mortaliter peccat, siue sit iuramẽtum solenne, siue non solenne, & præcipuè quando percipit esse falsum, quod iurat. Quoddam autem iuramentum est, in quo homo non attendit ad iuramentum, & quasi non percipit se iurare, sed quasi ex lapsu linguæ in iuramentum prolabitur. Et quia tunc quasi nesciens iurat, & nesciens non reputatur voluntarius, ideo in tali casu videtur quis non voluntariè iurare. Vnde si sit falsum hoc, de quo iurat, siue percipiat esse falsum, siue nõ, dummodo non sit mendacium perniciosum, non est peccatum mortale, sed veniale. Valde tamen cauendum est propter vicinitatem ad mortale. Istud dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. artic. 5. sub artic. 1. Et sciẽdum, quòd hic non compræhenditur omne periurium propriè loquendo, quia ipse distinguit hic in vtroque membro de eo, quod iuratur, an sciatur esse verum, vel falsum. Et tamen verum, & falsum non sunt propriè nisi in assertorio. Promissorium autem: quia est de futuro contingenti, cuius veritas est indeterminata non dicitur continere, verum, vel falsum, quando iuratur, sed pendet hoc ex futuro, scilicet, an compleatur, vel non, & tamen Sanctus Thom. loquitur de tempore, quo iuramentum fit, cum distinguat an iurans sciat se tunc verum iurare, aut falsum, in promissorijs autem non iudicatur periurium per falsum, sed per iniustum, & irrationabile, scilicet, per defectum iustitiæ, & iudicij. Quod tamẽ dicit Sanctus Thomas, aut percipit se aliquis iurare, aut non.

Dicitur quis non percipere se iurare, nõ quidem, quòd sit alienatus omnino à mente, ita quòd non sit cõpos sui: sicut omnino ebrius, vel furiosus, quando est in furore, vel dormiens si contingat eum per somnia loqui: & iurare, & similes, quorum mẽs ligata est: quia de talibus nihil est distinguendum: quia manifestum est, quòd in nullo peccant inquantum huiusmodi, cum non sint cõpotes sui quasi non habeant liberum arbitrium, nisi fortè inquantum ea, quæ fiunt ab istis habeant ortum à tempore, in quo non erant in hac dispositione. Vt si quis antequam incideret in furorem, erat hostis alicuius, & in furore existens occidat illum: imputabitur enim aliquo modo ei istud homicidium. Vel etiam si ille, qui est in hac dispositione, s. extra mẽtem, deuenit ex culpa sua ad eam: quia tunc imputantur peccata facta in tali statu nõ tantum grauia quantum ipsa in se sunt, sed quantum grauis fuit illa culpa, per quam inciderit in hunc statum. Sicut qui occidit aliquem ebrius factus: quia ipse fuit in culpa, vt efficeretur ebrius. Sic dicit Aug. li. 5. contra Faustum, & habetur 15. q. 1. c. Inebriauerũt, scilicet. Inebriauerunt Loth filiæ eius, & nesciens se cognouerunt. Quapropter culpandum est quidem non tamen quantum ille incestus, sed quantum ebrietas illa meretur. Omissis ergo similibus exceptionibus, regulariter ea: quæ fiunt ab eis, qui non sunt sui compotes, non sunt peccata. Et non intelligunt ita de periurio, quia periurium à talibus commissum non est peccatum, nec vocatur propriè periuriũ, sed dicitur aliquis non percipere se iurare quãdo aliquis ex quodam subito calore mentis iurat, & non respicit, an

F iurat quousque iurauerit. Nam iste sui compos est, & tamen non percepit hoc iuramentum, quia subito à non aduertente factum est. Et in tali casu, aut percipit post iuramentum se iurasse falsum, aut non: vtroque modo dicit Sanctus Thom. quòd non est peccatum mortale, sed veniale: quia iste est quasi non voluntariè iurans, & tamen minus graue est, quando non percipit etiam post iuramentum, an falsum iurauit, quàm si percepit se falsum iurasse. Quando autem percipit iurans se iurare, ita quòd non agit ex quodam calore subitaneo, siue lapsu linguę, sed aduertit quid facit, dicit quòd est peccatum mortale semper, siue percipiat se falsum iurare, siue non dum tamen falsum iuret, licèt magis peccet, quando percipit antequam iuret falsum esse quod iurat, & maximè si sit iuramentum cum solemnitate. Si autem non perci-G piat se falsum iurare quando iurat etiam peccatum est, quia iurans non debet super aliqua re iurare, nisi diligẽter sciuerit de illo, quod iurat, an verum, vel falsum, & an licitum, vel illicitum sit, aliqui tamen volunt, quòd hoc sit peccatum veniale. Sed infra dicetur de hoc.

Aliter autem dicit Raymundus in summa parte prima tit. de iuramento, & periurio, quòd tres sunt modi periurij assertorij. Primus cum quis credit verum esse, quod falsum est, & temere, ac indiscretè iurat. Secundus cum scit, vel putat falsum esse aliquid, & ita est, & tamen pro vero illud iurat. Tertius, cum putat aliquid esse falsum, & est verum, ipse tamen iurat tanquam verum.

De primo periurio dicit, quòd est peccatum veniale, si adhibuit diligentiam, quam debuit. Si verò fuit ignorãtia iuris, vel ignorantia facti crassa, & supina mortale est H 22. q. 5. cap. Qui periurat. Duo vltimi modi sunt peccata mortalia, sed primus ipsorum est grauius peccatum 22. q. 1. c. homines, & hoc est de assertorio. In promissorio ponit tres modos. Primus est cum iurat quis se facturum aliquid quod est illicitum. Secundus, cum iurat se facturum, vel dicturum aliquid licitum, & hoc cum solẽnitate, & tamen absque necessitate, & indiscretè. Tertius est in iuramentis quotidianis sine solemnitate ex quadam leuitate. Dum tamen licitum iuretur, exempla horum patent præcedenti. q. in his tribus dicit. quòd iurans statim est periurus, quando iurat 22. q. 4. c. Qui sacramento, sed dicit, quòd primum periurium est mortale, & nullo modo seruandum 22. q. 4. cap. In malis, secundum similiter est mortale, sed minus est, & omnino seruandum ex quo seruari potest sine interitu salutis æternæ 22. q. 4. cap. Si I aliquid tertium dicit esse veniale 25. dist. §. criminis, & etiam seruandum est si seruari potest, vt patet ibidem.

Aliter autem distinguuntur quatuor periuria 22. q. 2. §. quòd autem periurium in Glo. Et dicitur primo modo periurium committi si aliquis falsum ignoranter iuret, & dicitur, quòd nullo modo est peccatum 22. q. 2. c. Beatus. Non est tamen intelligendum de ignorãtia, quæ est in iuramento assertorio, vt cum quis asserit falsum iurando: quia istud nunquam poterit esse leuius, quàm vt sit veniale, sed intelligitur de ignorantia in iuramento promissorio. Vt si quis promittit se aliquid facturum intendens sic in animo & putans, quòd illud facere posset. Accidit autem, quod postea non potuit impeditus legitimè, quod impedimentum sibi futurum esse nesciebat, quando iurauit. Ideo iste, quia nõ complet quod promi-K sit, periurium dicitur committere largè, sed hoc fuit propter ignorantiã futuri euentus, & tunc verum est, quòd non est peccatum mortale, nec veniale tale periurium. Patet, quod sic intelligatur: quia allegatum. c. Beatus loquitur in hoc casu, scilicet, de beato Paulo, qui promisit se iturum in Hyspaniam, & postea ex dispositione diuina implere non potuit, quod promisit, Ipse tamen quando promisit nesciebat sibi euenturum illud impedimentum.

Secundò modo dicitur periurium, quando id, quod falsum est, & scitur esse falsum iuratur tanquam verum, & est semper peccatum mortale. 22. q. 2. c. homines.

Tertio modo periurium est indiscretum iuramẽtum, & illud dicit esse aliquando mortale peccatum, & aliquando veniale 22. q. 4. c. Qui sacramento, & 25. distin. §. criminis ver aliàs ea.

Quar-

Quartò dicitur periurium transgressio iuramenti, & illud quandoque est nullum peccatum 22.q.4.c. In malis, quandoq; autem est mortale, ea q.cap. sit aliquid. Ad hoc tamen, q materia ista melius colligatur.

Dicendum, quòd periurium aut accidit circa iuramentum assertoriū, aut circa promissoriū. Si circa assertorium, aut fit ab illo, qui nullo modo est suæ mentis compos, aut à paruulo, vel à dormiente loquente in somnijs. Vel ab ebrio, aut à furioso, dum est actualiter in furore, & tales non peccant: quia nihil agere dicuntur saltem humanum. Quia principiū operationis humanæ est intellectus, & voluntas 6. Ethic. in principio. Et tamen isti non habent vsum intellectus, & voluntatis, quia est in eis ratio ligata: ideo non agunt opus humanum, & consequenter nec peccant, quia peccatum solius hominis est. Bestiæ autem non peccant, nec possunt vocari incontinētes, nec intemperātæ, vt patet 7. Ethic. c. 5. & 9. Et hoc verum est, nisi inquantum isti incidunt interdum in talem statum ex culpa, sicut diximus supra de ebrio occidēte hominem, vel fornicante: quia imputatur ei actus sequens non secundum propriam grauitatem, sed secundum grauitatem culpæ præcedentis 15. q. 1. cap. Inebriauerunt. Quod autem diximus de paruulis, quòd nō committūt periurium, intelligēdum est de illis, qui nōdum sunt doli capaces. Secus de alijs, quia inter peccata eorū ponitur periurium, mendacium, & furtum, vt patet extra de delictis puerorum cap. pueris grandiusculis. Si autem periurium committatur ab eo, qui est mentis compos, aut fit ignoranter, aut scienter. Ignoranter quidem fit dupliciter, vno modo, vt si putet aliquid esse verum, & iuret illud pro vero, & tamen sit falsum. Et tunc aut illud est in præiudicium alicuius, vtpotè si in iudicio iuratur, aut in nullius præiudicium. Vt si quis afferat, quòd heri pluit, vel quod terra est maior, quā sol, sub iuramēto, si primo modo peccatum, mortale est, quia nō debet aliquis iurare id, quod potest esse in præiudicium alterius, nisi sit certus omnino de illo. De falso tamen nullus potest esse certus, cum non sit: ideo grauiter peccat secundum differentiam magni, vel parui præiudicij, quod sequitur ex suo periurio. Et hoc, quia tanto est iste magis in culpa, quanto sciens præiudicium grauius posse sequi ex iuramento suo non certificauit se de illo, quod iurabat, & sic intelligitur. 22.q.5.c. Qui periurat. Nam dicitur, quòd qui ignorans periurauerit se in cruce consecrata, & postea cognoscit se periurasse, per tres quadragesimas pæniteat, si tamen scienter fecit, per tres annos pæniteat. Glo. tamen intelligit hoc ignorantia iuris, vt si nesciebat esse peccatum id, quod iurabat. Addens quòd si fuisset ignorantia facti nullum esset peccatum, nisi esset ignorantia crassa. Et bene dicitur: quia ignorantia crassa est, quando quis ignorat id, quòd scire tenetur, & istam vocat Arist. 3. Ethic. ignorantiam eius, quòd cōfert, idest, quòd vtile est ad vitam. Qui tamen deponere debet in iudicio id, quod potest esse in præiudicium alicuius, tenetur certus esse de eò, quòd iurat: quia aliàs læderet innocentem. Quod ergo iuret id, de quo non est certus, licet putet esse verum ignorātia crassa est, & ideo peccat mortaliter. Istud autem est, quando putatur aliquid esse verum, & tamen est falsum. Si autem in nullius præiudicium sit, distinguit Raymundus, quòd aut est ignorātia iuris, vel facti. Si iuris, vult esse peccatum mortale. Vt si quis iurauit aliquid esse verum de iure, & tamen est falsum, & ipse putauit esse verum. Si ignorantia facti, aut adhibuit diligentiam, quam debuit, vt sciret veritatem, aut nullam, sed est ignorantia crassa. Si primo modo, dicit esse peccatum veniale. Si secundo dicit esse mortale. Et de alijs modis non est dubium nisi de primo, scilicet, in ignorantia facti non crassa: quia Sāctus Thomas vult aliquo modo, quòd sit mortale, dicens, quòd iuramentum, in quo aliquis percipit se iurare si falsum iurat, semper credit esse peccatum mortale, & præcipuè quando percipit falsum esse, quod iurat. Dicit tamen hoc de credulitate. Et si potest relinqui sub dubio, an sit veniale, vel mortale. Sanè tamen potest dici, quòd esset mortale, & ita Sāctus Thom. 22.q.89. artic. 3. dicit, quòd periurium ex genere suo sit mortale. Et patet hoc, quia mentiri in

A simplici locutione existenti tali ignorantia peccatum veniale est. Iurare tamen valde grauius est: quia in iuramēto inuocatur Deus in testimoniū, & ideo debet esse homo multum attentus ad id, quod iurat, ne falsum sit, ne per hoc nomen Domini dehonoretur. Quòd autem nō attenderet irreuerentia est, & ideo posset dici, quòd esset mortale, sed esset de paruis mortalibus. Hoc autem verum est, quod dictum est de iurante falsum per ignorātiam, scilicet, quia credebat esse verum, & non intendebat fallere: quia si intēdat fallere mortale peccatum est. Secundo modo committitur periurium in assertorijs iurādo verum, quòd quis putat esse falsum, & asserit illud esse verum credens esse falsum, & habens intentionem fallendi. Et istud semper est peccatum mortale, vt ait August. lib. de Verbis Apostoli, & 22.q.2.c. homines. Et
B hoc secūdo modo cum quis iurat esse verum illud, quod verum est, & putat illud esse falsum.

Dicendum, quòd aut consideratur quantum ad iura humana, aut quantum ad Deum. Si primo modo, non reputatur periurium, nec punitur etiam si cōstet. Et hoc siue in iudicio siue extra iudicium iurauerit, etiā si quis sic iurauerit sic in iudicio putans se falsum dicere, vt aliquis iniustè conuictus puniretur: quia dato, quòd cōstet hoc legi humanæ non punit illud. Nam non læsit realiter, sed est sicut peccatum cogitationis prauæ, quod secundum leges non punitur. ff. de pœnis. l. Cogitationis, & de pænit. dist. 1. §. cogitationis. Si autem in foro Dei, siue pænitentiæ dicendum, quòd est periurium, & ex se grauius est, quàm falsum iurare. Quod verum putabatur, & semper est maius, si vtrunque sit extra iudicium, si tamē
C sint ambo in iudicio potest per accidens maius esse peccatum iurare falsum, quod putabatur verum. Vt si ex illo iuramento cōdemnetur reus ad mortē iniustè. Quod imputatur iuranti: quia non certificauit se, cum non debuisset iurare nisi de eo, de quo certus erat, si autem aliquis sciens falsum iurauit, aut egit per quandam violentiam, scilicet, timore pœnarum, aut sponte, si per violentiam peccatum mortale est, licet sit minus, quàm si sponte, eo quòd dilexit magis corpus, quam animam. 22.q.5. c. Qui compulsus. Potius enim debebat omnia mala pati, quàm consentire huic malo, quod est falsum iurare. Et sic de alijs mortalibus. 33.q.5.c. Ita ne. Et imponitur grauis pænitentia sic iuranti licet minor, quam iuranti spōte falsò, vt patet 22.q.5.c. Qui compulsus, & c. si quis coactus, & cap. si quis se periurauerit. Si autem sciens, &
D spontaneus falsum iurauit, peccat grauius, quam cæteri, & Aug. vocat eum belluam lib. de Verbis Apostoli, & isti imponitur grauior pœna, quam cæteris periuris, scilicet, quòd ieiunet quadraginta diebus in pane, & aqua, & septem sequentibus annis, & tota vita nunquam sit sine pænitentia. 22.q.5. cap. si quis periurauerit. Si autem committatur periuriū in promissorijs fit tripliciter: quia aut iuratur id, quod in se est illicitum, & de se apparet illicitum, aut id, quod non est illicitum in se, & tamen impedit profectum charitatis, & viam perfectionis. Aut illud, quod nec est in se malum, nec apparet esse occasio mali, vel impeditiuum boni maioris. Et tamen postea propter aliquid emergens efficitur malum. Si primo modo dicendum, quòd aut iurans scit illud, quod iurat esse malum sicut in se malum est, aut nescit, si scit, est periu-
E rium valde graue, & non debet seruari tale iuramētum sicut qui iurat fornicari, aut furari, & in talibus nunquā est seruandum iuramentum. 22.q.4.c. Non est obseruandum, & c. Magnæ, & c. In malis, & c. si publicis. Si autem ignorat illud esse malum, aut est ignorantia iuris, aut facti, si iuris, non excusat, & ideo periurium est, vt si quis iuret consanguineæ suæ, quòd contrahet cum ea matrimoniū putans hoc licere, quòd nō licet, vel si iuret adulteræ post mortem viri eius accipere eam in vxorem. Nam sicut iurans immediatè est periurus. 22.q.4.§. Illicitum. Quia sicut non licet consanguineā habere in vxorem, ita nec eam, quam per adulterium ipse polluit, maximè si viuente viro dedit ei fidem deducendo eam, vel machinati sunt ambo in mortem viri. Extra de eo, qui duxit in vxorem, quam polluit per adulterium. c. 1. & per totum. Et non debet seruari hoc iuramentum. Hæc

vera

vera sunt nisi in eo, quem excusat ignorantia iuris: quia iurando talia ignoranter non peccauit, & tamen iuramentum nunquam tenet, & quando constiterit ei malum esse, quod iurauit, nõ debet obseruare: quia aliàs tũc inciperet esse periurus, & peccaret tanquam scienter iurans malum facere. Si autem sit ignorantia facti, aut est crassa, aut probabilis, si est crassa non excusat, & ideo est periurium. Vt si quis ignoret aliquid factum, quod omnes sciunt, vel scire possunt, & propter hoc malum agit non excusat, vt si quis sciens illicitum est cõtrahere cum consanguinea, iurauit contrahere cum consanguinea, quam non putabat consanguineam, & tamen erat ei in secundo, vel tertio gradu cõsanguinea, in quo verisimiliter scire poterat consanguinitatem, periurus est iurãdo contrahere, & mortaliter peccat. Si autem sit ignorantia probabilis, & valde verisimilis, non est periurium propriè dictum quando iuratur, sed postea quando cognoscitur malum esse, quod iuratum est, sicut quando Iosue iurauit Gabaonitis non occidere eos: quia putauit non esse Chananæos, quos si sciuisset Chananæos, tenebatur occidere. Deuter. 20. & fuisset ei peccatum hoc iurare. Quia tamen nesciebat satis probabiliter eos esse Chananæos, non peccauit hoc iurando. 29. q. 4. innocens, & §. illicitum. Istud tamen iuramẽtum non tenuit: quia erat contra legem, licet Iosue non peccauerit iurando. Potest tamen vocari hoc periurium: quia ei, qui talia iurat, etiam si ignoranter iuret non licet complere, quod promisit. Ideo cogitur mentiri: quia non licet ei facere verbum suum verũ. In hoc tamen est differentia in modo loquendi: quia quidã dicunt talia iuramenta à principio esse periuria, eo quòd à principio est verum; quòd iuranti non licet complere verbum suum. Et tales necessariò debent dicere, quòd periurium potest esse sine peccato mortali, & etiam veniali: quia iurans per ignorantiam probabilem, vt in casu dicto, non peccat. Alij dicũt, quòd non est periurium à principio, sed postea quando cognouerit illud esse malum si seruare voluerit. Et hoc quia isti volũt periurium semper esse peccatum, & istud est rectius dictum, & sic taliter iurãtes si mox, vt cognouerint malum esse, quod iurauerunt, desierint velle obseruare iuramentum nunquam isti peccauerunt, scilicet, nec iurando, nec obseruando. In secundo casu, quando quis iurat id, quod impedit viam perfectionis, vt nõ intrare religionem, nec fieri sacerdotem, nec accipere prælaturam periurium est mox, vt iuratur, & est peccatum mortale: quia ponit obicem Spiritui sancto, qui taliter iurat, & tamen non obligatur seruare iuramentum, sed siue seruet, siue non seruet, periurus est in hoc, quòd iurauit, vt dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. art. 3. sub artic. 1. & 22. q. 4. §. Illicitum. Aliquãdo tamen iuramus aliquid, quòd est contra charitatem, idest, cõtra aliquem modum charitatis, & non tollitur per hoc totaliter charitas. Vt si quis iuret non præstare proximo talem, vel talem vtilitatem. Nam aliquis actus charitatis impeditur hic: quia tamen manent nobis aliæ viæ, per quas possimus succurrere proximo, licet sit hic contra quendã modum charitatis, obseruari potest, & tamen periurus est, qui iurauit, aut saltem peccat mortaliter: quia præstitit impedimentum cuidam bono meliori, scilicet, melius erat præstare illam vtilitatem proximo, quàm non præstare. De hoc 22. q. 4. §. illicitum. ver. Vnde cũ nos. Si autem iuraret contra charitatẽ, & non posset suppleri charitas, vel bonum illud, quod haberetur ex charitate per aliam viam periurium est, & iuramentum non tenet. Vt si quis iurauit, quòd cum aliquo inimico suo nunquam rediret ad pacem. 22. q. 4. c. Qui sacramento. Non enim tenet iuramentum illud, nec debet impleri, sed imponitur pro eo pœnitentia, vt patet ibidem. In tertio casu, scilicet, quando iuratum est id, quod nõ erat malum, sed postea ex aliquo accidenti apparet esse malum, non est periuriũ à principio, nec peccat iurans. Sed quando apparuerit, quod vergit in malum exitum, si iurans velit hoc seruare, periurium est, & peccatum, sicut cum Herodes iurauit dare puellæ saltanti quidquid peteret, & tunc non apparebat, malum esse, quod iurabatur, & nõ peccabat Herodes iurando: quia poterat bene implere, quando ta-

F men puella petiuit caput Ioannis debuit Herodes dicere, quod non includebatur illud sub hoc iuramento, vel si fortè posset includi sequendo virtutem verborum, quòd cum iam vergeret in deteriorem exitum, non deberet obseruari. Sic dicit Ambr. lib. de Officijs, lib. 1. & 22. cap. est etiam: nõ sunt alij modi periurij. Ponit tamen duos alios modos periurij Raymundus, vbi supra. Vnus est, quando iuratur aliquid licitum cum solennitate, & sine necessitate. Alius est cum iuratur aliquid licitum sine necessitate, & solennitate ex quadam leuitate, & incursu verborum.

Dicendum tamen, quòd isti non sunt modi periurij: quia in periurio semper iurans cogitur nõ seruare iuramentum, vel saltem non obligatur seruare. De primo, vt si quis illicitum iurat, vt fornicari, & furari: peccat enim

G seruando iuramentum. De secundo, vt de eo, qui iurauit non intrare religionem: nã licet non cogatur agere contra iuramentum, tamen non cogitur illud seruare. 22. q. 4. §. illicitum. Immo melius faceret non seruando iuramentum, & intrando religionem, quàm quòd seruet, vt dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. artic. 3. sub arti. 1. Verum est ergo, quòd in istis duobus modis iurãdi, quos ponit Raymundus peccatum committitur, sed non periurium: quia etiam multi alij modi sunt peccandi in iuramento, in quibus non incurritur periurium. Vt si quis iurat per falsos deos peccat. 22. q. 1. c. Moner, & tamen non est periurus, sed tenetur seruare iuramentum. Sic etiam iurans per creaturas peccat grauiter, & punitur, ea. q. c. clericum, & c. Si quis per capillum. Et tamen iuramentum factum per creaturas non est periurium, sed

H tenemur illud obseruare, extra de iure iur. c. Et si Christus: sic etiam si quis iurat per membra Dei peccat. 22. q. 1. c. Si quis per capillum. Idem si quis iurat die Dominico, in quo iuramenta vetita sunt, extra de ferijs. c. Omnes dies, & alijs temporibus prohibitis. 22. q. 5. c. Decreuit: & multis alijs modis peccatur in iuramẽto, & in nullo eorum est periuriũ. Ita est de istis duobus, si velimus eos vocare periuria: quia deficit ibi iudicium, quod est vnus de comitibus iuramenti.

Dicemus, quod omne iuramentum, in quo aliquod peccatum committitur sit periurium: quia in omni tali iuramento deficit iudicium, idest, nõ adhibetur tota discretio, & cautela necessaria ad debitè iurandum, vt dicit S. Thom. 3. Sent. dist. 39. artic. 1. sub art. 3. Nullus tamen vocat periuria omnia iuramenta, in quibus est ali-

I quod peccatum: ergo nec isti duo modi debent vocari periuria, licet in eis peccatum sit, & magis peccatur in primo eorum, quàm in secundo: quia in primo iuratur cum solemnitate, & sic est magis voluntarium, & deliberatum, vnde habet magis de ratione peccati. Primũ eorum dicit Raymundus esse peccatum mortale, & tamẽ seruari debet, ex quo res iurata est licita, & potest seruari sine interitu salutis æternæ. art. 22. q. 4. cap. Si aliquid. Secundum dicit esse veniale: quia ex leuitate quadam iuratur. art. 25. dist. §. criminis. ver all. ca. cit. fi. Et istud etiã seruandum est si potest commode fieri cum res licita iuretur. Est etiam peccatum veniale si quis ex lapsu linguæ, vel indiscretè iurat aliquid, quod postea implerè non potest per aliquam necessitatem, & de hoc est propriè casus in eodem. §. criminis. Nam ibi dicitur, quòd de pec-

K catis leuibus, id est, venialibus est si aliquid incautè iuramus, & periuramus: quia per aliquam necessitatẽ implere non possumus. Sic etiam peccatum est, quãdo persona vetita iurare iurat, vt si clericus iuret super Euangelia. 22. q. 5. c. Nulla ex ecclesiastico. Nam istud iuramentum erit peccatum mortale si sponte clericus laico super euangelia iurauerit sine licentia episcopi, vt ibi colligitur ex textu, & Glo. & sic patet quando periurium est peccatum, & quomodo.

Ad primum dicendum, quòd non est simile de mendacio, & de periurio: quia iuramentum per inuocationẽ diuini nominis fit, & præcipuum peccatum est ibi, si nomen Domini sine reuerentia inuocetur: quia hoc valde Deus prohibuit. Exo. 20. & Deut. 5. licet ergo ipsa res, de qua iuratur, sit iocosa, & mentiri in ea non esset peccatũ, tamen iurare in illa peccatum est. Et sic mendacium io-

cosum

cosum veniale est. Periurium autem iocosum sponte factum peccatum est, & non leue. Nam etiam iuramentum verum in iocosis si sit ex deliberatione peccatum est, & putant aliqui esse mortale. Nam illud, quod est indeliberatum est veniale, vt Raymundus dicebat. Mendaciũ ergo iocosum non potest æquiparari alicui periurio.

Ad secundum dicendum, quod mentiri iurando ex lapsu linguæ, & ex quadam consuetudine peccatum est. Nec excusat cõsuetudo: quia potius aggrauat cum tanto sint grauiora peccata, quanto diuturniora sunt, extra de consuet. c. Cum tanto. Nec etiam lapsus linguæ: quia hoc forte excusaret mendacium in simplici sermone, in quo non requiritur tanta attentio & cautela, sicut in iuramento, in quo inuocatur nomen Domini: quia magna reuerentia ibi requiritur. Si ergo quis velit nomen Domini circa ista leuia inuocare, ex hoc solo est in culpa, et si non sequatur inde aliud, cum dicamus iuramẽta præstita sine necessitate, aut vtilitate peccatum continere. Si ergo sequatur ex ista irreuerentia mendacium propter lapsum linguæ, erit etiam periurium, & ideo necessario est magis culpabilius, quam iuramentum verum præstitum sine necessitate circa ista leuia.

Ad tertium dicendum, quod iurare falsum, & iurare sine causa ambo sunt peccatum, vt dicitur 3. Sen. dist. 39. & ideo vtrunque opponitur aliquo modo iuramẽto: iurare tamen falsum magis opponitur ei: quia iuramentum secundum se est ad confirmationem controuersiæ, vel rei dubiæ. Ad Hebr. 6. & ff. de iure iuran. l. maximũ. Falsum autem non est confirmabile, verum autem non necessarium licet non indigeat confirmatione: quia non est necessarium: est tamen confirmabile: quia verum est, ideo non repugnat iuramẽto. Et sic non est periurium in eo. In falso autem iurato periuriũ est; & ideo falsum iurare in assertorijs semper erit peccatum mortale. Iurare verum autem sine causa nõ est semper mortale. De hoc S. Tho. 3. Sen. di. 39. art. 5. sub art. 2.

Quod sit maius peccatum periurium, an homicidium. Quæst. CCCII.

QVærimus, quod sit maius peccatum periurium, an homicidium.

Dicunt quidam, quod periurium. Quia dicit Bernardus lib. de dispensatione, & præcepto, quod contra præcepta primæ tabulæ non potest dispẽsare Deus, nec homo, cõtra præcepta secundæ tabulæ potest dispensare Deus, sed non homo, periurium tamen est contra præcepta primæ tabulæ, homicidium autem contra præcepta secundæ tabulæ, ergo est grauius periurium: quia est minus dispensabile, nam est contra illud præceptum: Non assumes nomen Domini in vanum, homicidium autem est contra illud: Non occides.

Item grauius est peccare in Deum, quàm in hominẽ, sicut dicitur 1. Reg. 2. Si peccauerit vir in virum, placari ei potest Deus, si autem in Domino peccauerit vir, quis orabit pro eo? Periurium tamen est contra Deum, homicidium autem contra hominem, ergo est grauius periurium, quàm homicidium.

Item grauius peccat sponte periurans, quàm qui præstat ei occasionem ad periurandum exigendo ab eo iuramentum, & tamen qui alteri periurandi causam dat homicida est, vt ait Aug. in sermone de periurio, & 22. q. 5. c. Qui exigit, scilicet. Si scit eum fecisse, & cogit illũ iurare homicida est, ergo ipse, qui periurat plusquàm homicida erit.

Item qui inducit aliquem ad periurãdum solum exigendo iuramentum est plusquam homicida, ait August. in sermone decollationis sancti Ioan. & 22. q. 5. cap. Ille, qui hominem prouocat ad iurationẽ, & scit eum falsum iuraturum vincit homicidam. Ipse tamen, qui sponte iurat, plus peccat, quàm prouocãs eum, ergo à fortiori erit plusquàm homicida.

Dicendum, quòd hic sunt contrariæ opiniones. Dicit enim Sanctus Thom. in ipso quolibet. q. 18. quòd periurium est grauius peccatum, quàm homicidium: quia ad Hebr. 6. dicitur homines per maiorem suum iurant, &

F omnis controuersiæ eorum ad confirmationem finis est iuramentum. Frustra autem in causa homicidij esset iuramentum finis controuersiæ, si homicidium esset grauius, quam periurium: præsumeretur enim, quòd qui maiorem culpam homicidij commisisset non vereretur minorem culpam periurij incurrere. Vnde ex hoc, quòd in causa cuiuslibet peccati defertur iuramentum, manifestè ostẽditur, quod periurium pro maximo peccato debet haberi. Nec immeritò: quia periurare per nomẽ Domini est quasi quædam diuini nominis denegatio. Vnde secundum locum post idolatriam peccatum periurij tenet, vt ex ordine præceptorum apparet. Etiam apud Gentiles iusiurãdum erat honorabilissimum, vt dicitur in principio Meta.

Alij dicunt, quòd homicidium sit grauius, quàm periurium, sic tenent communiter iuristæ antiqui. Sic dicit Raymundus in summa tit. de iuramento, & periurio. Idem tenet Glo. 13. dist. c. duo mala, & 22. q. 5. c. Ille qui hominem, & idem dicere videtur allegatum. c. duo mala. Apparet etiam, vt isti volunt: quia non ponitur maior pœna pro periurio, quam pro homicidio. 12. q. 1. c. prædicandum, scilicet. Nosce debent talem de periurio pœnitẽtiam imponi debere, qualem de adulterio, & de fornicatione, & de homicidio sponte commisso: ergo non est maius crimen periurium.

Item apparet, quòd sit maius homicidium: quia secundũ leges humanas maior pœna ponitur pro homicidio, & tamen pœna proportionatur culpæ: ergo homicidium erit maius, quàm periurium.

Dicendum videtur, quod periurium ex conditione generis sui sit grauius delictum, quàm homicidium, cum sit periurium de peccatis, quæ sunt directè in Deum. Homicidium de his, quæ sunt directè in hominem. Maiora tamen sunt peccata in Deum, quàm in hominem, ideo dicitur extra de hære. c. Vergẽtis, quòd hæresis est grauius crimen, quam læsæ maiestatis. Quia grauius est æternã, quam temporalem lædere maiestatem. Est tamen homicidium maius ex maiori animi feritate, & cõmitatione: quia magis videtur deordinari ratio in homicidio, quam in periurio, cum sit magis contra naturalem inclinationem occidere hominem, quam periurium cõmittere. Et tamen quanto quis magis agit contra naturæ inclinationem magis peccat. Vnde satis credi potest, quòd apud Deum maior pœna imponatur in alio sæculo pro homicidio, quàm pro periurio, & per illud apparet, quod

I est grauius peccatum simpliciter. De pœnis tamen illis quantum ad suam quantitatem, non sumus certi. Istud autem est cõsiderandũ in cæteris paribus, si vt assumatur aliquod homicidium, in quo non sit exquisita iniquitas, sed communis, vel mediocris, & sic de periurio. Nam tale homicidium potest excogitari, quod sit grauius decẽ periurijs, & è contrario aliquod periurium erit, quòd sit grauius viginti homicidijs. Vt quia plura mala sequuntur ex eo, quàm si sint viginti homicidia. Sed ista est consideratio per accidens, & istud non dat alicui peccato esse absolutè maius, quã aliud. Quia isto modo nullum peccatum est quantumcunque paruum ex genere suo, quòd secundum aliquas circumstantias exquisitas, non possit interdum esse grauius quocunque alio maiori peccato ex genere. Et ideo secundum hoc non sunt comparanda

K peccata, quando absolutè volumus, de illis loqui. Videtur ergo dicendum, quòd maius sit homicidium, quam periurium, vt communiter, licet ex genere periurium sit grauius, & tamẽ non facit hoc ipsum esse grauius absolutè: quia alia sunt, quæ concomitantur semper homicidium, quæ faciunt illud grauius periurio. Ideo supposito hoc faciliter respondetur ad contra.

Ad primum dicendum, quod præcepta primæ tabulæ ex genere suo sunt minus dispẽsabilia, & magis obligãt: quia sunt erga Deum, & tamen aliqua peccata facta cõtra præcepta secundæ tabulæ sunt grauiora sicut seruare diem sabbathi ad primam tabulam pertinet, & tamen violatio eius leuius peccatum est, quam homicidium, quod pertinet ad secundam tabulam.

Ad secundum dicendum, quod peccare cõtra Deum ex genere suo grauius est, & tamen peccare contra proximum

ximum potest esse grauius propter aliquas circumstantias peccati, sed obiicietur, quod tunc erit istud per accidens, & tamen communiter erit contrarium, & sic periurium erit communiter grauius, quam homicidium.

Item non potest esse minus altero id, quod est maius eo secundum genus, vel speciem: quia ea, quæ competunt rei ex genere suo, vel specie, sunt inuariabilia, quia sunt ei essentialia, sicut homo excedit equum secundum speciem in perfectione. ideo impossibile est, quòd aliquis equus quantumcunque excellens, sit perfectior aliquo homine, quantumcunque imperfectus, & miser sit.

Respõdetur obiectioni. Dicendum, quòd homicidium maius est periurio non vt rarò, & in casu speciali, sed vt communiter. Et quando dicitur, quod conuenit peccatis, quæ sunt contra Deũ esse maiora ex genere, peccatis, quæ sunt cõtra proximũ: Dicendum, quòd non intelligitur, quòd ex natura sua spe- G cifica conueniat eis, sed est sensus, quòd ex hac ratione communi, quæ est esse contra Deum, & ex hac, quæ est esse contra proximum. grauiora sunt peccata, quæ sunt contra Deum, quam quæ sunt contra proximum, & verum est, quod si non consideraretur aliquid aliud ad speciem peccati, vel ad grauitatẽ eius, nisi esse contra Deum & esse contra proximum necessariò quodlibet peccatum contra Deum esset maius quocunque peccato contra proximum. Et tamen considerantur multa alia, quæ ad speciem, & grauitatem peccati pertinent, & secundum illa, peccatum, quod est contra proximum, potest interdum nõ solum per accidens, sed etiam ex specie sua esse grauius, quam peccatum aliquod, quod est contra Deum, sicut homicidium ex specie sua videtur esse grauius, quã violatio sabbathi.

Cum autem dicitur, quòd peccata, quæ sunt cõtra Deum sunt grauiora, quam peccata, quæ sunt contra proximũ ex genere suo, dicendum quod non intelligitur ex genere suo, idest ex eo, quod constituit in eis naturam generis, vel speciei, quod est eis substãtiale, sed ex genere, idest ex hac ratione communi, vel generali, quæ est esse cõtra Deum. Et tamen ista sola non constituit in aliquo peccato totam rationem generis, vel speciei, ideo per illud solum quod est esse peccatum contra Deũ, vel cõtra proximum non possumus sufficiẽter iudicare de aliquo peccato, an sit maius altero. Aliter potest dici, quod si peccata sunt, quæ contra proximũ sunt essent solũ contra proximum, & non contra Deum, semper esset necesse, peccata, quæ sunt contra Deum esse incomparabiliter grauiora quibuscunque peccatis, quæ essent contra proximum, I & tamen peccata, quæ sunt cõtra proximum etiam sunt contra Deum: quia nullum peccatum est, in quo Deus non offendatur: immo ex hac parte operatio nostra principaliter dicitur esse peccatum, s. quia contra Deum est, sed differunt in hoc, quia peccata, quæ dicuntur esse cõtra Deum, sunt directè contra ipsum, & sunt contra ipsum solum, & nullo modo contra proximum, vt idolatria, hæresis, infidelitas, violatio sabbathi, assumptio nominis Domini in vanum. Peccata autem, quæ dicuntur contra proximum, sunt simul cõtra Deum, & proximũ, & tamen sunt directè contra proximũ, & indirectè cõtra Deum, s. quia damnum, vel iniuria ex illis nõ redũdat in Deum, sed in proximum inquantum sunt tales actus, vt adulterium, homicidium, furtum, Deus enim ex his nihil patitur, nisi inquantum sunt contra legem K suam. Et in hoc non differt esse homicidium, vel adulterium, aut furtum, sed ista differunt ex parte proximi: quia homicidium est inquantum proximus occiditur. Adulterium verò inquãtum vxor eius ab altero cognoscitur, furtum autem inquantum res eius diripitur. Omnia ergo ista sunt directè contra proximum, & indirectè contra Deum, ex hac ergo parte maiora sunt peccata, quæ sunt contra Deum, quam quæ sunt contra proximum. Quia tamen multa alia sunt in quolibet actu illorum, quæ dant speciem illis peccatis, & grauitatem, vt sunt contra proximũ, & quia etiam illa, quæ sunt contra proximum sunt contra Deum tot circũstantiæ grauitatis poterunt esse ex parte peccati, quod est contra proximum, quòd ille faciat maiorem grauitatem, quàm sit in peccato, quod est contra Deũ, & sic aliqua peccata, quæ sunt con-

F tra proximum, poterũt esse maiora ex specie sua quibusdam peccatis, quæ sunt contra Deum, & non solum per accidẽs, sicut grauior est iniuria, quæ irrogatur alicui in seipso, quam quæ irrogatur sibi in familiaribus suis, vt grauius est dicere alicui contumeliam, quam dicere familiari suo, licet vtrobique fiat iniuria domino. Et tamẽ aliqua iniuria poterit inferri domino in familiari, quæ sit maior, quã illa, quæ in se ipso infertur. Vt grauius est, quòd quis occidat decem familiares alicuius Domini, qui fortè nullos alios habet, quam quòd dicat ei paruũ verbum contumeliosum in persona sua. Ita ergo poterit esse de homicidio, & periurio: quod licet periurium sit directè in Deum, & homicidium non sit in Deum, nisi per hominem, scilicet, inquantum occiduntur homines ab eo facti. & constituti sub eius gubernatione, & contra G legem eius poterit esse Deo maior iniuria in homicidio, quam in periurio.

Ad aliud dicendum, quòd in eis in quibus inuenitur perfecta ratio generis, & speciei non potest id, quod est sub vna specie minori, esse perfectius eo, quòd est sub altera specie perfectiori. Et ita est in naturalibus, in quibus est perfecta ratio naturæ, & speciei. In moralibus autem non inuenitur ita perfecta ratio speciei secundum generis modos. Et ideo contingit actum existẽtem sub vna specie perfectiore alia, esse minus perfectũ, quã sit actus alterius speciei minus perfectæ, & è contrario. Quia perfectio, & imperfectio in moralibus non solum accipiuntur à natura speciei, sed etiam à circumstantijs, quæ sunt extra naturam rei, & accidunt ei. Et ita accidit aliquem actum vitij, vel virtutis, qui solet esse minoris excellẽtię, H vel grauitatis, quam actus alterius vitij, vel virtutis, vt communiter fieri excellẽtiorem, vel grauiorem propter aliquas circũstantias accidentes ei. Sicut adulterium secundum speciem suam est minus peccatum, quam homicidium, & tamẽ aliquod adulterium esse poterit grauius multis homicidijs.

De periurio autem, & homicidio dicendum, quòd homicidium est grauius, non solum accidentaliter per aliquas circumstantias, sed etiam secundum speciem suam, quia homicidium ex sua conditione, dicit magnam grauitatem, maiorem, quam importet periurium.

Ad tertium dicẽdum, quòd iste, qui præstat alteri causam periurij petendo ab eo iuramentum, vocatur homicida non realiter, nec ex aliqua æqualitate delicti, sed ex quadam similitudine multum remota, s. inquantum per I periurium anima occiditur. Et ideo qui præstat alteri occasionem ad periurium præstat ei occasionem ad mortem, & sic est homicida. Hoc tamen generaliter est in quolibet peccato mortali, quia per quodlibet anima moritur, nam propter hoc mortale vocatur. Et tamẽ manifestum est, quòd multa mortalia sunt minora periurio, & homicidio, & tamen dans occasionem alicui ad quodcunque mortale dicitur homicida eius: ergò non probatur per hoc, quòd sit æqualis culpæ ille cum vero homicida, & ita erit hic.

Ad quartum dicendum, quòd dicitur superare homicidam ille, qui inducit alterum ad periurium non quidem, quòd sit maioris culpæ periurus, quam homicida, sed quia facit maius damnũ, scilicet, quia homicida nocet in corpore tollendo vitam. Inducens autem ad periu- K rium nocet in anima, quia maius damnum est in amissione vnius animæ, quàm in occisione mille hominum, vt Aug. dicit, & habetur 24. q. 3. c. Si habes, ita respondet Glo. 22. q. 5. c. Ille, qui hominem, & 13. ult. c. Duo mala. hoc autem modo, si quis induceret alium ad peccatum veniale solum diceretur magis nocere, quàm si occidat eum: quia per occisionem corporalem nullum malum sequitur directè animæ. Et tamen per peccatum veniale anima rea est corãm Deo ad aliquam pœnam, & sic dicitur ille, qui dat occasionem ad periurium vincere homicidam, scilicet, in damno, sed non in culpa, & ideo homicidium maius est.

Ad aliam rationem, quæ erat confirmatio S. Thomæ, scilicet, quòd per iuramentum terminatur causa, vel controuersia de quocunque peccato, & consequenter de homicidio: ergò maius peccatum periurium, quam homicidium,

cidium, non videtur valere consequentia: quia tunc sequeretur, quòd esset periurium simpliciter maius omnibus peccatis, cum per iuramẽtum purget se quis de quocũque crimine sibi obiecto. Nam de hæresi, & Simonia purgat se quis per iuramẽtum. 2.q.5.c.Quanto, & c.Quę de causa: & tamen nemo dubitat hæresim esse maius crimen, quàm periurium: quia hæresis, & infidelitas sunt contra primum præceptum, periurium autem contra secundum. Etiam periurium solum dicit quandam irreuerentiam commissam contra Deum: hæresis autem dicit totaliter recedere à Deo per hoc, q homo asserit de ipso ea, quæ neganda sunt, & negat ea, quæ asserenda sunt. Etiam per iuramentum potest se purgare quis de idolatria sibi obiecta, non existentibus alijs probationibus, & tamen idolatria secundum S. Thom. e.q. est grauior quã periurium: ergo non sequitur, quòd licet per iuramentũ tollatur controuersia de quolibet peccato obiecto, quòd sit periurium maius omnibus delictis.

Cùm autem dicebat, quòd si non esset maius, poterat præsumi, quòd ille, qui non timuerat committere homicidium, quod esset maius delictum non vereretur committere periurium, non videtur stare, quia non vitat homo semper vnum peccatum magis, quàm aliud ex eo, q maius, sed ex eo, q est magis inclinatus naturaliter ad horrendum vnum peccatum, quam alterum. Sic respondet ipsemet S. Thom. 4. Sent. dist. 33. art. 3. sub art. 2. quãdo arguitur, quòd sit maius peccatum mendatium, quã fornicatio simplex, eo quòd Iudas horruit dicere mendatium, & non horruit committere fornicationem.

Dicit enim quòd interdum magis euitat homo vnũ peccatum veniale, ad quod nõ est inclinatus, quàm vnũ mortale, ad quod sit naturaliter dispositus. Et ita Iudas, qui dispositus erat ad fornicationem horruit magis mẽdatium dicere, quam fornicationem committere. Cùm autem dicitur, quòd per iuramentum determinatur cõtrouersia de cæteris delictis, non sequitur quòd propter hoc sit periurium maius: quia ista ratio procederet, si forte poneretur quis in perplexitate, ita vt oporteret, quòd committeret periurium, vel aliquod de alijs criminibus. Nam tũc illud, quod videretur ei maius, fugeret magis, & sic fortassis potius quis vellet incidere in periurium, quàm in hæresim, aut in homicidium. Cum autem alicui iuramentum defertur, vt se purget super aliquo crimine non est in perplexitate, ad quod crimen debeat se magis inclinare, sed solum an velit potius pati pœnam, quam committere periurium. Et ideo licet aliquis eligat potius puniri, quam periurium committere, non sequitur, q iste magis fugiat periurium, quam illud peccatũ, pro cuius purgatione sibi iuramentum defertur. Nam si posito simili casu, s. q iste deberet puniri ista pœna, quæ nunc inferẽda esset, nisi periurium committat, & in alio casu, quod deberet puniri, nisi committeret illud delictum, pro quo nũc purgatio sibi indicitur, & potius vellet committere peccatum, quam puniri, & tunc è contrario vellet potius puniri, quam periurium committere, videretur reputare maius delictum esse periuriũ, quàm illud, de quo purgatio sibi iniungitur. Et tamen dato isto casu forte potius euitasset illud delictum, & sustineret pœnam, vt non committeret illud, quam quòd nunc euitaret periurium, & vellet subire pœnam. Et sic non probatur sufficienter, quòd licet quis purgetur de infamia alicuius delicti per iuramẽtum, quod magis horreat periurium, quam delictum, de quo infamatus est. Etiam ratio ista non tenet: quia iuramentum nõ est probatio sufficiens, & directa pro quolibet crimine, sed est ex necessitate, scilicet, quia interdum deficiunt omnes alię probationes, & recurritur ad istam non tanquam sufficiens sit, sed quia nulla alia haberi potest, ideo tanquam minor omnibus alijs assumenda in defectum cæterarum, & non sumitur quando aliæ probationes possunt haberi. Cùm autem dicit Sanctus Thom. quod post idolatriam tenet periurium secundum locum in ordine præceptorum non sequetur propter ea, quòd post idolatriam non sit aliud maius peccatum, quam periurium: quia multa sunt maiora, vt hæresis, Simonia, vitium cõtra naturam & similia. Nam iura ponunt valde maiorem pœnam pro

A quolibet vitio contra naturam, quam pro periurio: ergo non prodest ad probandum magnitudinẽ delicti. Etiam quia non colere sabbathum ponitur ante homicidium, & tamen grauius est homicidium, quam violatio sabbathi. Etiam non facere furtum, ponitur ante non dices falsum testimonium, & tamen grauius est falsum testimonium dicere, quam furari, quia per falsum testimonium sequitur aliquando mors proximi, & aliquando infamia, quę sunt deteriora, quàm ablatio rerum possessarum: nõ ergo ordinauit Deus sic præcepta illa quasi talem ordinem habeant in grauitate, qualem habẽt in collocatione scripturæ.

Sed fuerunt sic posita, quia Deus voluit per se ponere, & simul omnia, quæ pertinebãt ad proximum, & simul omnia, quæ pertinebãt ad Deum. Et posuit prius omnia:
B quæ ad Deum, & postea omnia, quæ ad proximum, licèt aliqua de eis, quæ sunt cõtra proximum sint maiora quibusdam peccatis, quæ sunt cõtra Deum. Cùm autem dicit, quòd fuerunt pęnæ appositæ pro idolatria, & periurio, & non pro alijs, vt ostendatur grauitas istorum.

Dicendum, quòd idolatria simpliciter est maior omnibus peccatis: periurium autem non est maius cæteris post idolatriam: pœnæ autem non apponuntur ad ostendendum ista esse maiora cæteris, sed ad tollendum pronitatem hominum ad illa, vel ad ostendendum, quod habeant aliquam grauitatem. Nam de homicidio, & de adulterio, & furto nullus hominum dubitabat, quin essent grauia: quia per hæc sibi inuicem præiudicabant, & tamen idolatriam non iudicabant peccatum, cùm quælibet gens coleret illum Deum, quem volebat, & si multos vellet, multos colebat. Nominare etiam nomen Do-
C mini nullius præiudicij videbatur, ideo non putarent se aliquid mali facere, licèt nomen Domini sine causa nominarent, sicut & nunc consuetum est. Ideo vt Iudęi putarent ista esse peccata, Deus expressit pęnas eorum. In homicidio autem, adulterio, & furto nullam pœnam expressit, eo quòd sine appositione pœnæ constabat ista esse mala. Et sic sans concedendum est, quòd homicidium sit grauius periurio modo supra declaratõ.

Quod horum sit grauius, periurium, an adulterium.

Quæst. CCCIII.

D QVæritur quid sit grauius, periurium, an adulteriũ. Dicendum, quòd secundum sanctum Thom periurium grauius est: quia periurium est maius homicidio, vt ipse dicit in quolib. quæst. 18. homicidium tamen est grauius adulterio, vt ipse dicit secũda secundæ q. 154. art. 3. ergo vult periurium esse maius adulterio.

Alij dicunt, quòd sit maius adulterium, quia reputant istud esse maius alijs vitijs, sicut dicitur 22. q. 4. cap. quid in omnibus, scilicet, quid in omnibus peccatis est adulterio grauius? quasi dicat, nullum, etiam Isid. dicit, & habetur ea. quæst. cap. Non solum, quod inter cętera septem vitia fornicatio maximum scelus est: ergo est maius, quàm periurium.

Alij volunt, quòd periurium, & adulterium sint ęqualia, sic vult Glo. extra de iudi. cap. ac si clerici super parte
E dispensare dicens. Episcopi possunt dispensare cum periurio, vt videtur: quia periurium, & adulterium ęquiparantur 22. q. 1. c. prædicandum. Et satis videtur hoc conuenire ipsi litteræ: quia in dicto. cap. prædicandum, dicitur talem de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & sic vult crimina esse æqualia, cùm ponat pęnas æquales.

Alij volunt, quod adulterium, licet non sit maius omnibus criminibus, est tamen maius periurio, ita quòd homicidium sit maius adulterio, & adulterium sit maius periurio, sic tenet Glo. 22. q. 1. cap. Prædicandum, dicens. ¶ Licèt septennis pœnitentia imponatur pro periurio, sicut pro adulterio, vel homicidio, asperior tamen pęnitentia imponitur pro adulterio, vel homicidio, quam pro periurio, & durior pro homicidio, quàm pro adulterio, vt 33. q. 2. c. si quod.

Dicen-

Dicendum, quòd adulterium, aut accipitur strictè pro illo coitu, in quo fit præiudicium fœderi matrimoniali, aut accipitur generaliter pro alijs speciebus fornicationis, sicut accipitur 31. quæst. quarta, cap. Meretrices, & 32. quæst. septima, cap. Non mæchaberis, vbi ponitur mœchia, quæ significat adulterium. & tamen dicitur, ibi, quòd per hoc intelligitur prohibitus esse omnis coitus, qui fit extra vxorem. & omnis vsus illicitus istorū membrorum, si isto modo accipiatur adulterium erit grauius, quam periurium, quia sunt multæ species adulterij, idest fornicationis, quæ sunt deteriores, quam periurium. Nam periurium cōputatur inter crimina magna, quæ tamen non excellunt magnitudinem vulgarem. In cestus autem, & omne crimen contra naturam, vt sodomiticum, & pecorale, & extra vas debitum, sunt excedētia vulgarem magnitudinem, & ideo pro eis imponitur maior pœnitentia, vt patet 32. quæst. secunda, cap. Hoc ipsum. Si accipiatur adulterium strictè, dubium est, an sit grauius, quàm periurium. Nam ex circunstantijs potest vnum grauius altero apparere, & tamen directè non apparet vnum maius altero: quia non est aliqua causa satis manifesta, vt vnum altero maius sit, nisi quis dicat, quod adulterium est contra proximum, periurium autem contra Deum. Istud tamen nihil probat: quia vt ostensum est præceden. quæst. aliqua peccata sunt contra proximum, quæ sunt grauiora, quam peccata contra Deum. Lex autem humana non facit ista æqualia, quia adulterium ponit esse maius peccatum, cum pro illo semper ponatur pœna capitalis. Pro periurio autē sæpe nulla ponitur ibi. Interdum autem ponitur parua, vt dicetur sequenti quæst. sed hoc non ostendit simpliciter adulteriū esse maius periurio: quia lex humana cōsiderat magnitudinem peccati secundum magnitudinem nocumēti, quod fit proximo. In illis autem actibus, qui solum sunt contra Deum nullum peccatum constituit, vt in praua cogitatione, vt patet. ff. de pœnis. l. cogitationis, & de pœn. dist. 1. §. cogitationis. Et quia adulterium semper est, vel saltem, vt communiter grauioris præiudicij, quam periurium, ponitur maior pœna pro adulterio, quā pro periurio. Iste tamen modus non est conueniens ad inueniendam differentiam magnitudinis in peccatis, sed potius impedit, quia quædam, quæ sunt magna peccata, nō reputantur peccata secundum legem humanam, & alia, quæ sunt minora reputantur maiora: quia sic conuenit secundum habitudinem ad damnum, quod inuicem sibi homines inferunt per peccatum, & tamen peccatū non est principaliter hominis respectu alterius hominis, sed respectu Dei: quia Deus est, qui pro omni malo puniturus est hominem: Ecclesiastes vltimo, & etiam de minimis rebus, s. de verbis ociosis rationem exiget infra 12. Illa ergo sunt simpliciter peccata maiora, quæ ipse reputat maiora, tum quia ipse habet intellectum verius iudicantem, quam nos, ita vt iudicium suum nunquam erret, tum quia ipse est regula omnium actionum nostrarum. Et ideo secundum, quòd ipse mensurat eas in bono & malo, & magno, & paruo, ita verè se habent. Tum quia peccatum, quod ad culpam pertinet, per pœnam emendatur. Et quia solus Deus est, qui pro omnibus peccatis pœnam imponit secundum suam existimationem, sunt verè iudicanda peccata maiora, vel minora: si ergo nos scire possemus quantam pœnam Deus pro singulis istorum infligit, manifeste cognosceremus, quæ essent maiora, & quæ minora, & tamen hoc nescimus, ideo oportet aliunde ad hoc sumi coniecturam. Ideo potest dici, quòd periurium sit aliqualiter grauius, quam adulterium, & in hoc stabitur positioni Sancti Thomæ: licet si aliquis vellet contrarium dicere, non esset magnum fundamentum ad probandum contrarium. Illi autem qui dicunt adulterium periurio esse maius, & omnibus vitijs non loquuntur rationabiliter: quia grauior est incestus, quam adulterium, & grauior omnis coitus contra naturam incestu, & adulterio, vt ait August. libr. de Adulterinis coniugijs, & 32. quæst. 7. cap. Adulterij. Cū autem, scilicet. Quid in omnibus peccatis est adulterio grauius? Dicendum, quòd non dicitur ad innuendum, quod sit simpliciter maius omnibus delictis, sed dicitur

F ad detestationem criminis, & est modus loquendi, quando volumus detestari aliquod crimen, dicimus nihil esse deterius illo, sic dicit August. lib. de Sermone Domini, & 32. quæst. 6. cap. Nihil iniquius est, quàm dimittere vxorem causa fornicationis, si ipse conuincitur fornicari. Et tamen constat multa esse deteriora, quàm sit dimittere vxorem.

Multa etiam crimina sunt grauiora adulterio: quia homicidium grauius est adulterio. 33. quæst. 2. cap. Si quods & sacrilegium est deterius adulterio. 1. quæst. 4. cap. sicut. Etiam fractio voti est deterior. 27. quæstio. prima, cap. Nuptiarum, vt dicit Gloss. ibi. Et etiam dicitur ibi in litera, quòd adulterium sit minus, quam aberrare à Deo. Quod fit per infidelitatem, & idolatriam, & hæresim. Non ergo sequitur ex hoc, quòd adulterium sit deterius

G quàm periurium. Quando tamen dicimus periurium esse grauius adulterio, intelligendum est de periurio voluntario in assertorijs, & maximè in rebus, quæ nō sunt indifferentes, sed pertinent ad aliquam vtilitatem, & etiam in promissorijs, quando quis spontè venit contra iuramentum, quod licitè fecerat de rebus bonis, non indifferentibus.

Multi tamen modi sunt periurij minoris grauitatis, quàm sit adulterium. Vt si quis iuret non intrare religionem, vel non fieri Sacerdotem. Nam periurium est, siue obseruetur res iurata siue non, & tamen non est tantæ grauitatis, sicut adulterium, & ita de alijs modis periurij. Qui autem volunt periurium, & adulterium esse æqualia: *Quia videntur æquiparari 22. quæst. 1. cap. Prædicandum*, non rectè dicunt: quia eadem ratione forni-

H catio simplex erit æquale vitium, sicut adulterium, & sicut homicidium, quod absurdum est. Etiam omnia peccata mortalia essent inter se æqualia, quia dicitur ibi, nos se debent talem de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & de fornicatione, & de homicidio spontè commisso, & de cæteris criminalibus vitijs, sed dicitur istud, quia pœnitentia talis ponitur pro periurio, qualis pro omnibus peccatis mortalibus ponitur generaliter, licet enim pro singulis peccatis secundum diuersitatem grauitatis, & alias circumstantias imponatur diuersa pœnitentia, tamen habent omnia peccata mortalia hoc commune, quòd pro quolibet mortali imponitur pœnitentia septennis, vt patet 33. quæst. secunda, cap. Hoc ipsum, & 82. distinct. cap. Presbyter, & 24. quæst. 1. cap. Si quis dederit. Et tamen in isto septennio non est

I æqualitas grauitatis pœnitentiæ: quia quibusdam imponuntur grauiora agenda, alijs autem leuiora, sicut in inferno erit pœna æterna pro quolibet peccato mortali, & tamen erit differentia in acerbitatem secundum differētiam magnitudinis peccatorum. Sic dicit Gloss. 22. quæstio. prima, cap. prædicandum: quod licet septennis pœnitentia imponatur pro periurio, sicut pro adulterio, vel homicidio, asperior tamen pœnitentia imponitur pro adulterio, vel homicidio, quàm pro periurio. Alia autem positio, scilicet, quòd sit adulterium grauius, quam periurium, & tamen minus, quàm homicidium non est irrationabilis: quia inter ista vitia non apparet magna differentia in grauitate, & ideo potest teneri vnum, sicut & alterum. Nam multi modi sunt periurij minoris culpæ, quam adulterium sit, vt supradictum est.

K

Quæ sit pœna periurij. Quæst. CCCIV.

QVæritur, quæ sit pœna periurij.

Dicendum, quòd periuri, vt communiter, sunt infames, & hoc maximè si conuicti sunt. Nam conuictus de periurio infamis 22. quæst. quinta, cap. si quis conuictus, licet aliquando periurus non dicatur infamis ipso iure, sed per sententiam, sicut qui est periurus in iuramento assertorio. Extra de exceptionibus. cap. Denique & de ordine cognitionum. cap. Cum dilectus. Qui autem est periurus in iuramento promissorio cum solemnitate facto super re licita, in qua aliquid se obligabat proximo dare, ipso iure est infamis, extra de iureiuran. c. Querelam, & 6. quæst. 1. cap. infames. Et ideo omnes periuri, qui scienter periurauerunt, repelluntur a testificando. 2.

cio.2.quæst.prima, cap.quicunque, & 22.quæst. quinta, cap.si quis conuictus, & extra de testibus, cap.sicut. Ista est pęna generalis. Si autem quæratur in speciali de pęna periurij. Dicendum, quòd aut est secundum legem ciuilem, aut secundum canonicam in foro contentioso, aut secundum legem fori pœnitentiæ. Si secundum legem ciuilem, dicendum, quòd aut iurat quis per iuramenta vetita, vt per capillos Dei, vel pedes eius, vel alia membra, quæ sunt iuramenta prohibita: quia sunt blasphemiæ 22.quæst.1.capit. Si quis per capillum: aut per iuramenta concessa, vt per Deum, vel Euangelia, aut crucem, vel similia. Si primo modo: aut habet hoc in consuetudinem, & non vult corrigi, aut solum semel, vel bis, siue rarò hoc fecit. Si primo modo capitaliter punitur, vt in Authentica, vt non luxurientur homines contra naturam coll.6.§. Et quoniam quidam. Si secundo modo, non punitur capitaliter, sed leuius ad arbitrium iudicis, argum. ff. de iure deliberandi, l.1. Et extra de offic.delegat.cap. De causis: si autem iurauit per iuramenta licita, aut iste, qui iurat est testis, aut iurat extra iudicium, scilicet, quòd non est testis: si enim testis est, & de periurio conuincitur durante iudicio potest eum punire iudex pœna extraordinaria, C. de testibus.l. Nullum. Finita autem causa potest accusari, l. Cornelia. de falsis, ff.ad legem Corneliam de fal.l. prima: & pœna ista erit in teste, etiam si ex falso testimonio suo non fuit condemnatus ille, contra quem deposuit.

Et quia testis falsidicus tribus personis est obnoxius, scilicet, Deo, & iudici, & parti.extra de crimine fal.capi. Falsidicus punietur tripliciter, scilicet, quia Deum offendit imponitur sibi pœnitentia septennis, quæ competit periurio.6.quæst.1.capit. Quicunque. Quia verò iudicem delusit infamabitur 22.quæst.5.capit. si quis conuictus, & verberibus castigabitur, 5. quæst.5.cap. Illi qui, vel extraordinariè punietur, scilicet, durante causa, in qua fuit periurus, C. de testibus.l.nullum. Et quia proximum læsit punietur iuxta modum læsionis, argumen.5. quæstione 9.capit. Nihilominus. Et sic erat in veteri testamento, quia testis falsidicus patiebatur talionem: Deuteronom.19.scilicet. Si pro testimonio eius aliquis occidendus erat, quod ipse occidatur. Vel si solum fustigandus, quod ipse fustigetur. Sic dicit Gloss. extra de crimi.fal.capit. Falsidicus in Gloss.1.& secunda. Si autem non erat testis, qui iurauit, aut iurauit motus quodam calore animi, aut ex deliberatione. Si ex calore, non punitur secundum leges, sed solum Deum habet vltorem, ff.de regul.iur.l. quod calor. Si autem ex deliberatione, aut iurauit assertoriè, aut promissoriè, si assertoriè aut illud iuramentum vergit in vtilitatem, vel pręiudicium alicuius, vel non: si in nullius præiudicium, vel vtilitatem: vt si iurauit, quod vnus homo currit, & similia indifferentia, non punitur per legem, sed solum Deum habet vltorem, ff.de iureiurand.l. Si duo patroni. §. vltimo, vt ibi tangit Glos. Intelligitur tamen, quòd non iurauit per Imperatorem, sed per Deum: quia cum hoc iniurius agitur.

Si autem iurat promissoriè, aut periurat ex causa incerta legibus, aut ex alia si ex causa incerta, non punitur, vt ff. qui satisdare coguntur, l.fin. si autem ex alia causa, aut illa est in alicuius vtilitatem, vel damnum, scilicet, quod adquiratur ius alicui ex iuramento, aut nulli. Si nulli, vt si quis iuret nō comedere carnes, & postea cōmendat ēt per legē non punietur, sed à Deo, vel in foro pœnitentiæ tanquā violator voti. Si aūt adquirimr inde ius alicui, vt si promittat se aliquid daturum, aut facturum alicui, & tunc, aut sufficienter acquisitum est ius alicui ex hoc iuramento, vel non sufficienter est quæsitum, si est quæsitum, punietur secundum formam legis, si quis maior, C.de transactio. si autem non erat quæsitum sufficienter, non punietur pro violatione iuramenti, ff.de pact. l.iurisgen.§.& generaliter.

Et istæ sunt pœnæ de iure ciuili pro periurio. Si autem quæratur de iure canonico in foro contentioso, aut obijcitur alicui periurium per modum exceptionis, aut per modum petitionis, vel accusationis, si per modum

A exceptionis non punitur aliqua pœna, nisi, quod repellitur ab eo, quòd volebat adipisci, scilicet, si volebat testificari repellitur à testimonio. Si autem volebat assequi dignitatem, vel beneficium repellitur ab assecutione. Sic patet extra de ordin.cogni.cap.Cum dilectus, §. fin. Si autem proponatur per modum accusationis, vel petitionis potest puniri corporaliter, & priuari beneficijs, & hoc siue per modum accusationis, siue denunciationis, siue inquisitionis, periurium inueniatur, vt extra de iureiurand.cap.Quærelam, & 3.q.7.capit.sicut & de fideiuss.cap.peruenit, & de pign. cap.1. Et hoc est in eo, qui periurauit. Si autem non periurauit, sed ad periurandum alios solicitauit, & induxit, priuatur communione corporis Christi vsque ad finem vitæ, & in exitu datur sibi communio, 22.q.5.c. si quis conuictus. Si autem quęritur de foro conscientiæ, dicendum, quod, aut quis induxit ad periurandum alios. & ipse non periurauit, aut induxit ad periurandum, & simul periurauit, aut periurauit, & non induxit aliquos ad hoc, si primo modo, potest esse ista inductio duplex. Vno modo, quod quis videat aliquem promptum ad periurium, & petat ab eo iuramentum. Vt si quis commisit crimen de quo est suspectus, & cum peteretur an commiserat, publicè negauit. Si petatur ab eo postea, an commisit, manifestum est, quod periurabit asserens se non commisisse. Aut suasit quis alteri periurare inducēdo per dona, vel promissiones, aut extorsit iuramentum per minas, & terrorem. De primo dicit August. quòd est homicida, qui sic periurij causam præstitit. 22.q.5.cap. Qui exigit: immo dicit, quòd vincit homicidam, scilicet quantum ad damnum: quia

C duas animas occidit, homicida autem solum corpus, vt August. dicit eo.q.cap. Ille, qui hominem. Nō tamen ponitur pęna determinata huiusmodi, sed debet dici, quod cùm istud sit peccatum mortale deberet poni pro eo pęnitentia septennis cum generaliter pro quolibet mortali tanta ponatur. 33.q.2.c. Hoc ipsum. 82.dist.c. Præsbyter. Verum est tamen, quòd secundum differentiam personarum, & magnitudinem criminis deberet poni aliquādo maior, aliquando minor, vt in alleg.c. Hoc ipsum. Hodie tamen de iure omnes pęnitentiæ sunt arbitrarię pro sacerdotum arbitrio. 26.q.7.c. Tempora pęnitudinis. Et de pęni.dist.1.c. Mensuram, & extra de pęni. & remis.c. Deus, qui ecclesiam. Ideo potest ad arbitriū puniri istud peccatum. Si secundo casu, debet manere sine communione corporis Christi vsque ad finem vitæ. 22.q.5.cap. si

D quis conuictus. Ista pęna magis pertinet ad forum cōtentiosum: quia dicitur: si fuerit conuictus. In foro autē pęnitentiali nemo conuincitur: quia ibi non sunt testes, nec litigantes. Ideo erat pęnitentia istius septennis secūdum iura antiqua, vel arbitraria secundum moderna.

Si in tertio casu, dicitur, quòd valde peccat compellēs, & magis iste, quàm præcedentes: quia præcedentes inducebant: iste autem compellit, de quo 22.q.5.cap. Qui compulsus, & dicitur ipse compellens periurus: quia efficacem causam ad periurium dedit. Et peccat iste magis, quàm duo primi, & secundus magis, quam primus. Quia secundus inducit promittendo, vel dando aliquid, aut aliàs agendo directè ad periurium. Primus autem non suadet iuranti periurare, sed solum dedit ei occasionem inquantum sciebat eum promptum ad periurium,

E & exegit iuramentum. Si autem periurauit, & alios ad periurandum solicitauit, & induxit, debet ieiunare quadraginta dies in pane, & aqua, & per septem annos sequentes ieiunio communi, & tota vita sua nunquam debet esse sine pœnitentia, idest sine aliquo opere laborioso, & afflictiuo, vt satisfaciat de peccato. 22.quæstio.5.c. si quis se periurauerit. Si autem periurauit se, & neminem ad hoc induxerit, aut periurauit sciens, dicendo falsum, quod verum putabat, aut verum iurauit, quod falsum putabat, & erat verum, cum intentione fallendi: si nesciens, iurauit falsum, quòd putabat esse verum, debet ieiunare tres quadragesimas, vigesima secunda, quæstione quinta, cap. Qui periurat. Verum est tamen, quòd multum differt de ista ignorantia, an erat iuris, vel facti, & si facti, an erat probabilis, vel crassa, quia pro ignorantia iuris, maior pœna imponitur: quia non

dicitur simpliciter ignorans agere, qui per ignorantiam iuris agit, & tamen istud pertinet ad iuramentum promissorium. Nam ad assertorium, cuius sunt ista tria membra proxima, non pertinet ignorantia iuris: quia iuramentum assertorium non fit nisi de his, quæ ad factum pertinent, vt sunt præsentia, vel præterita. Ea verò, quæ in iure consistunt, vel in speculatione rationis, non confirmantur iuramento, sed per rationem, & legitimas probationes, vt ostensum est supra q. 252. Interuenit ergo ignorantia facti sola in iuramento assertorio: quæ si est crassa non excusat, licet modicum alleuiet: quia nõ peccauit tam grauiter, qui nesciens per ignorantiam crassam periurauit, sicut ille, qui sciens. Si autem est ignorantia probabilis, aut inuincibilis, alleuiat multum, & tamen non omnino excusat: quia qui iurat in assertorijs debet esse certus de eo, quod iurat, alioquin peccat mortaliter iurando: quia in culpa est, vt dicit Sanctus Thomas, 3. sentent. distin. 39. artic. 5. & ostensum est supra q. 301. Et ideo ponetur maior pœnitentia, quàm trium quadragesimarum ei, qui per ignorantiam crassam falsum iurauit: quia de ignorantia, quæ non est crassa intelligitur dictum, capit. qui periurat, licet ibi Glos. dicat, quòd si iurauerit per ignorantiam facti, peccatum nullum est, nisi sit ignorantia crassa. Sed dicendum, quòd illud est verum in iuramentis promissorijs, in quibus ignorantia facti probabilis potest aliquem excusare omnino à periurio. Vt si quis putabat, quòd posset soluere certam pecuniam die certo, & sic iurauit: interim euenit impossibilitas faciendi, & non compleuit, est periurium loquendo largè. Et non peccauit iurans aliquo modo: quia probabiliter ignorauit istud impedimentum, quod ibi postea venit. Esset autem ignorantia crassa, si manifestè cognoscere poterat tale impedimentum, & tamen non cognouit, & tunc adueniente impossibilitate in promissione soluenda nõ excusaretur à periurio. In assertorijs tamen nulla est ignorantia, quæ non sit crassa saltem interpretatiuè: quia, qui non est certus de re, est in graui culpa, quòd iuret super ea: quia potest mentiri, & sic contemnitur Deus, & proximus læditur. Ideo quæcunque ignorantia in assertorijs reputabitur crassa verè, vel interpretatiuè. Grauius tamen periurium quando fuerit verè ignorantia crassa, quàm cum fuerit crassa interpretatiuè. Si autem iurauit falsum, sciens esse falsum, aut fecit sponte, aut per timorem, & propter aliquam necessitatem. Si per timorem, dicitur 22. quæst. 5. cap. Qui compulsus, quod si est liber pœniteat quadraginta dies in pane, & aqua, & septem sequentes annos. Si autem seruus est, tres quadragesimas pœniteat, & legitimas ferias, & legitimè feriæ vocantur secunda, quarta, & quinta Feria cuiuslibet hebdomadæ, de consecra. distin. 3. cap. ieiunia. & 82. dist. cap. præsbyter. Et intelligitur, quòd istæ tres quadragesimæ sint eiusdem anni, quarum vna est ante Pascha, quam nos seruamus, & alia ante festum sancti Ioan. & alia ante festum Natalis Domini, & est sensus, quòd ieiunabit istas tres, quadragesimas, & omnes legitimas Ferias eiusdem anni, idest, tres dies in qualibet hebdomada, vt innuit Glos. ibi, & tamen ea. quæst. cap. si quis coactus: dicitur, quòd periurans coactus ieiunet tres quadragesimas, vel vt alij iudicant, ieiunet tres annos, vnum ex his in pane, & aqua, Glos. autem dicit ibi, quod cum ponantur duæ pœnæ disiunctiuè imponetur illa, quæ est minor, 50. dis. cap. eos verò.

Potest autem solui varietas istarum trium pœnitentiarum secundum diuersitatem contritionis: quia ei, qui magis contritus est de peccato, minor pœnitentia imponenda est. Vel potest intelligi secundum veritatem coactionum, vel timoris, scilicet quia aliquis fuit inductus ad periurandum ex leuiori, vel grauiori causa, & secundum, quòd fuit timor leuior debet poni pœnitentia maior. Vel potest intelligi, quòd vnum intelligitur de eo, qui simul fuit coactus, & ignorans. Vt si quis coactus est, vt iuraret aliquid, quod nesciebat, an erat verum, vel falsum, erat tamen falsum, & tunc pœna est minor isti imponenda. Et sic potest intelligi 22. q. 5. c. Qui periurat. Quia dicitur ibi. Qui autem coactus fuerit, & ignoran-

F ter periurauerit, & post cognoscit, tres quadragesimas pœniteat. Et ista est minima pœna periurij, eo quòd est hic simul ignorantia, & coactio, in alijs autem duobus, scilicet in cap. Qui compulsus, & c. si quis coactus fuit coactio, sed non ignorantia: ideo est ibi maior pœna, & tamen differt secundum varietatem coactionis inter ista duo capitula. Quia in c. qui compulsus: ponitur maior pœna, scilicet quadraginta dies in pane, & aqua, & septẽ anni sequentes in ieiunio communi, eo quòd fuit hic maior coactio: quia Dominus præcepit seruo, vel militi suo iurare, & fuit solum timor reuerentialis, vel leuis cõpulsio: quia præcipere in Domino est compellere seruũ, & tamen in capitulo, si quis coactus fuit magna coactio: quia fuit ad redimendam vitam, cùm dicatur: si quis coactus, pro vita redimenda, vel qualibet alia necessita-
G te, idest quia est in aliquo periculo mortis, & nemo vult sibi succurrere nisi periurium committat tunc dicitur potius esse in necessitate, quam vitam redimere, & ideo ponitur hic parua pœnitentia, scilicet trium quadragesimarum, sed in c. Qui compulsus, septem anni pœnitentiæ imponuntur libero, & tres quadragesimæ solum cum legitimis ferijs seruo. Ratio est, vt dicit ibi Glo. quia in seruo est maior coactio, quam in libero, cum seruus sit omnino in potestate Domini: liber autem non est totaliter in potestate alicuius, licet sit miles eius, aut famulus: ideo maior pœnitentia imponitur libero, quam seruo: quia magis voluntariè periurat. Aliàs tamen magis puniuntur serui, quam liberi regulariter in peccatis, & nobiles minus, quam ignobiles, sic patet 34. quæst. 5. capit. Qui contra. Si autem sponte aliquis periurauerit falsum asse-
H rendo debet ieiunare quatuor dies in pane, & aqua, & septem annos sequentes. Et nunquam sine pœnitentia manere debet dum viuit. 22. quæst. 5. cap. Si quis se periurauerit. Si autem aliquis committat periurium iurando verum, quod putat esse falsum non est expressa pœnitentia eius, & tamen debet esse media inter pœnitentiam eius, qui ignoranter, & eius, qui scienter periurat: quia culpa media est. Nam iste habet intentionem fallendi, & putat se falsum dicere, cùm dicat verum. Qui autem falsum ignoranter iurat non habet intentionem fallendi: ideo minus peccat ignoranter iurans. Quod verum est in foro conscientiæ, secus in contentioso. Quia in contentioso iurans verum putans se falsum dicere, nullam pœnam meretur: quia non peccat, nisi secundum cogitationem, & tamen peruersæ cogitationis ne-
I mo pœnam meretur, ff. de pe. l. cogitationis, & de pœni. distinctione prima, §. cogitationis.

Iurans tamen falsum putans se verum dicere in foro contentioso punitur, sicut si esset sciens, nec excusat eum ignorantia: quia est in graui culpa, cum in præiuditium alicuius deponat, quod nescit. Qui autem sciens falsum iurat in foro conscientiæ plus peccat, quam duo prædicti, eo quòd habet intentionem fallendi, & verè fallit, cum falsum loquatur, per quod proximus læditur. Et iste solus est ille testis falsidicus. De quo dicit Augusti. quòd tribus personis est obnoxius, scilicet Deo, cuius præsentiam contemnit, & iudici, quem mentiendo fallit, & innocenti, quem falso testimonio lædit. Extra de crimin. fal. capit. Falsidicus. Nam qui falsum ignoranter iurat non ita contemnit Deum,
K sicut qui scienter: proximum tamen lædit, & iudicem fallit. Qui verò iurat verum putans esse falsum, solum Deum contemnit: iudicem autem non fallit, nec innocentem lædit: quia verum loquitur. Ista vera sunt de periurio in iuramentis assertorijs.

Si autem sit iuramentum promissorium, & sit ibi periurium: quia iurauit quis malum facere, debet vno anno à communione corporis, & sanguinis Christi segregari, & tunc eleemosynis, & ieiunijs, & fletibus quantis potuerit pro peccato satisfacere. vigesimasecunda quæstione quarta, capit. qui sacramento. Hic autem non distinguitur an iurauit quis quod apertè malum erat, vt fornicari, & furari, vel quod impediebat maius bonum, vt nõ intrare religionem, vel illud, quod in se bonum videbatur, & tamẽ postea inuentum est esse malum propter aliquam causam emergẽtem, nec etiam

an scienter quis promisit, quod malum erat, vel putabat esse bonum, cùm esset apertè malum. Nam secundum hæc, est differentia in magnitudine peccati. Pœnitentia tamen non est expressa, nisi pro periurio quando quis iurauit illud, quod erat malum, & sciebat esse malum sicut in d. cap. Qui sacramento, vbi iurauit quis non redire ad pacem cum aduersario suo. Et hoc erat contra charitatem expressè, & non tenet iuramentum, sed cogitur contrauenire. Vnde dicitur ibi, quòd ille, qui sic iurauit cogitur ad charitatem cito venire. Quia tamen ad hoc non potest esse coactio dicitur, quòd studeat, vel festinet celeriter venire ad charitatem. Pœnitentia tamen pro hoc periurio magis est nunc arbitraria in magnitudine, & paruitate secundum arbitrium prælati, vt iurans abstineat à similibus, & cæteri timeant similia facere. Extra de iureiuran. cap. Sicut ex litteris. De monacho, qui iracundia succensus iurauit, quòd nõ moraretur in eodem monasterio, in quo professionem fecerat, & tamen tenebatur ibi manere secundum ius, istæ sunt pœnæ pro periurio. Si quis autem noluerit pœnitentiam agere de eo, scilicet, quia timens longam pœnitentiam sibi imponendam pro periurio non vult venire ad confessionem repellendus est ab Ecclesia, & à communione, & consortio fidelium, vt nullus cum eo comedat, nec bibat, nec eum in domo sua recipiat. 22. q. 1. c. prædicandum.

An iurans contra aliquod de consilijs Euangelicis sit iuramento obligatus. Quæst. CCCV.

QVæritur, si quis iurat contra aliquod de consilijs, an iuramentum teneat, & obligat. Iurat autem contra consilium, qui iurat contra statum perfectionis, vt non intrare religionem, non dare omnia bona sua pauperibus, non ieiunare in pane, & aqua, & ita de similibus. Dicunt quidam, quòd est iuramentum obligatorium: quia dicit Beda, quòd omne iuramentum seruandum est, quod seruatum non vergit in deteriorem exitũ, sed ita est in istis, quia sine obseruatione consiliorum potest homo saluari.

Item magis tenetur homo implere præceptum, quam consilium seruare: tamen iuramentum non est præceptum, scilicet reddes Domino iuramenta tua. Intrare autem religionem, & similia sunt consilia. Ideo tenetur quis magis seruare iuramentum istud, quàm intrare religionem.

Item si quid licet homini facere, licet ei ad hoc se obligare, sed licet cuilibet non intrare religionem: ergo licet iurare quòd non intrabit, omne tamen iuramentum licitum est seruandum: ergo istud seruandum est.

Item. 22. q. 4. §. Illicitum: dicit Gratianus, quòd si quis iurauit non intrare religionem, nulla auctoritate hoc iuramentum seruare prohibetur, ergo seruari debet.

Item virgo iurat alicui matrimonium contrahere cum eo, tenet iuramentum, & seruandum est, seruare tamen virginitatem pertinet ad consilium. 1. Cor. 11. ergo contra consilium tenet iuramentum. Sed non intrare religionem est simile, ergo tenet, si iuretur.

Dicendum, quòd iuramentum istud non tenet. Dicit enim Bernardus libro de dispensatione, & præcepto, quòd id, quod pro charitate institutum est, contra charitatem militare non debet, si tamen iuramentum impediret religionis ingressum impediret profectum charitatis, & ita militaret contra charitatem, ideo non est obseruandum. Item excellentius bonum est obseruantia consilij, quàm præcepti, sed iuramentum non potest impedire obseruantiam præcepti, ergo multo minus impedit obseruantiam consilij. Item Deus non impedit profectum spiritualem, licèt obligatio iuramenti est à Deo, ergo per iuramentum nullus obligatur ad non intrandum religionem. Pro quo sciendum, quòd vt dictum est supra q. 256. iuramentum tres habet comites, veritatem, iustitiã, & iudicium. In promissorijs autem iuramentis præcipuũ est, quòd iurans iustitiam seruet, idest, quòd sit iuramentum de re iusta. Est autem duplex iustitia hominis. Vna necessaria, & sufficiens ad salutem, quæ consistit in præ-

A ceptis: altera perfecta, & expediens ad salutem, quæ consistit in consilijs. Vtraque habet duas partes, scilicet, declinare à malo, & bonum facere. Iustitia enim necessaria, & sufficiens consistit in declinando à malo, quod prohibetur, & faciendo bònum, quod præcipitur. Iustitia autem superabundans, siue expediens consistit in declinando à minoribus malis, quæ dissuadentur, & in faciendo maiora bona, quæ suadẽtur, vel de quibus nobis consulitur, & vtraque pars eius pertinet ad salutem. Ideo id, quòd impedit aggredi aliquam partem istius iustitiæ, est contra salutem, & cadit in detrimentum salutis spiritualis, ideo non est seruandum, tanquam saluti contrarium. Et propter hoc iuramentum non tenet in promissorijs ex defectu iustitiæ in quattuor casibus, scilicet quando iuratur faciendum malum, quod facere B prohibemur; vel iuratur non faciendum bonum, quod facere iubemur; vel si iuratur faciendum malum, quòd dissuadetur; vel si iuratur non faciendum bonum, quod consulitur. De primo, vt si quis iurat fornicari. De secundo, vt si quis iurat non honorare parentes. De tertio, vt si quis iuret petere debitum ab vxore quandocunque fuerit potens. De quarto, vt si quis voueat non intrare religionem, & ista negatiua iuramenta, vt si quis iuret nunquam cessare à petitione debiti causa orationis, nec cessare à delitijs, quibus licitè potest vti: non tenet ergo iuramentum in aliqua istorum tanquam contra iustitiam existens. De his Sanctus Thomas in quolibet, quæstio. 112.

Ad primum dicendum, quòd iuramenta ista vergunt in deteriorem exitum: quia cùm quis se vult obligare C ad hoc, quòd nunquam sit perfectus deteriorem se reddit. Nam si non se obligaret ad hoc, etiam si nunquam aggrederetur illam viam perfectionis esset saltem in potentia ad perfectionem, qui autem obligatur, vt nunquã sit perfectius, non est in potentia ad perfectionem, ideo minus habet de bonitate. Sicut entia prohibita secũdum naturam vt chimera minus habent de esse, quàm entia, quæ sunt in potentia etiam si non sint futura: quia saltem non prohibetur ea esse, & esse in potẽtia, est aliquod esse saltem diminutum.

Ad secundum dicendum, quòd non intrare religionem licitum est, & tamen iuramentum de non intrando religionem non est licitum: quia est incautum, vt dicit Grã. 22. q. 4. §. Illicitum. Ideo non obligat ad hoc, quod seruetur. Nam per hoc Spiritui sancto obicem ponimus D qui est inspirator boni propositi.

Ad tertium dicendum, quod non est licitum homini iurare istud. Est enim duplex licitum. Quoddam est licitum, & expediens & istud iurari potest. Aliud est licitum, sed non expediens, & istud non licet iurari. De primo, vt ieiunare. De secundo, vt non intrare religionem, vel non abstinere à copula coniugali propter orationem. Licita autem non expedientia, sicut non est laudabile fieri, ita iurari non licet. Ne per hoc se obliget homo ad faciendum id, quod non expedit. Sicut dicitur 1. Cor. 10. Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Omnia licent, sed non omnia ædificant: sicut ergo non licuit iurari talem rem, ita postquam iuramentum fuerit emissum, non est necesse illud obseruare.

Ad quartum dicendum, quòd sicut iuramentum illud E nulla auctoritate obseruari præcipitur, sed est liberum iuranti obseruare, vel non obseruare, iurare tamen illud à principio fuit illicitum.

Ad quintum dicendum, quòd virginitatis obseruatio ad consilium pertinet, & iuramentum de non obseruando virginitatem non est obligatorium, & tamen contrahere matrimonium non repugnat virginitati, quia potest esse matrimonium longo tempore, vel tota vita cum virginitate. Consumare autem matrimonium virginitati repugnat. Potest ergo virgo obligare se ad matrimonium contrahendum, & antequam cõsumetur potest recedere, cum antequam consumetur matrimonium liberum sit contrahentibus ad alia vota transire. Obligabitur ergo virgo ad contrahendum per iuramentum præstitum: quia licitum fuit, & non repugnat præcepto, nec consilio.

Secus autem si iurasset matrimonium consumare: quia istud repugnat consilio, & ideo ad illud non teneretur, & ita est de non intrando religionem, quia consilio repugnat, scilicet, perfectioni charitatis, & ita si iuretur non ieiunare, vel nullum consilium obseruare.

An obligatus sit seruare iuramentum, qui timore mortis aliquid promisit. Quaest. CCCVI.

QVaeritur, si quis per timorem mortis iurare coactus est, vt traderet res suas, vel vt traderet castrũ, quod tenebat, an obligatus sit.

Dicendum, quod debet praesupponi, quòd timor, per quem iste ad iurandum inductus est, sit timor rationabilis, s. qui cadere poterat in virum constantem, extra de his, quae vi, metusue cã. fi. c. Ad audientiã. Nã si sit timor leuis, qui non deberet cadere in constantem virũ, nihil mutat de iure, sed reputatur iurans, vel promittens per talem timorem tanquàm liberè agat. Ideo tenent iuramenta, & promissiones, non obstante tali timore, dum tamen aliàs ista non essent illicita. eo. ti. c. Cum dilectus. Supposito autem, quòd iste timor, per quem iste fuit inductus ad iurandum, erat talis, qui poterat cadere in cõstantem virũ, dicunt quidã quòd non obligat iuramentũ: quia iuramentum non debet, nec potest esse vinculum iniquitatis 22. q. 4. c. Inter caetera 15. q. 6. c. 1. & extra de his, quae vi, metusue ca. fi. c. Perlatum, & de iureiur. c. Verum, & c. Quanto.

Item quia esset valde inconueniens, quòd malefactor, qui illicitè cogit aliquem ad iurandum de sua iniquitate commodum reportaret, quod fieret, si teneretur ad iuramentum, qui coactus est iurare: ergo non debet teneri, ne iniquus commodum reportet. ff. de fur. l. itaque fullo. Alij dicunt, quod licet fuerit iste coactus ad iurandum: tamen iuramentum tenet, quia volens iurat, cum voluntas coacta sit voluntas, vt dicit August. 15. q. 1. c. Meritò quaeritur.

Item quia iuramentum istud potest seruari sine interitu salutis aeternae, & omnia talia seruanda sunt, art. 22. q. 4. c. Si aliquid extra de iure iuran. c. Si verò. Nam hic iste non cogitur per iuramentum dare nisi res temporales, quae sine peccato possunt dari, & perdi, & non peccamus, etiam si illis careamus. Et dicunt isti, quòd coactio non excusat illum, quin teneatur ad iuramentum, cum potius periuris per coactionẽ imponitur poenitentia 22. q. 5. c. Qui compulsus, & c. si quis coactus: quia dicitur ibi quòd plus animam, quam corpus dilexerunt, s. propter timorem corporis iurantes: ergo videtur, quòd teneantur isti iuramentum seruare, cum non seruando sint periuri, & imponatur eis poenitentia. Alij autem dicunt è contrario, quòd nõ obligat iuramentum: quia quod vi, aut metu gestum est, non est ratum habendum. Isti tamen distinguunt inter iuramentum assertorium, & promissorium. Et dicunt, quòd in assertorio nullus metus excusat: quia potius debet quis omnia mala pati, quã asserere falsum per iuramentum. 22. q. 5. c. Ita ne. In promissorio dicunt, quòd metus excusat à iuramenti obseruatione. Ratio differentiae videtur esse secundum hoc: quia ad peccatum nemo cogi debet. Falsum tamen iurare peccatum est, ideo ad hoc nemo debet putare se coactum, sed potius tolerare omnia mala. Promittere autem dare alicui res suas peccatum non est. Ideo potest licitè hoc iurare per timorem. Et tamen etiam quòd ipse timor excuset postea ab obseruatione iuramenti.

Dicendum tamen quòd istud non est verũ absolutè: quia sicut iurare falsum semper est illicitum, & nullus metus ad hoc debet inducere, ita etiam quaedam sunt, quae sine peccato promitti non possunt. Vt si quis furari, vel occidere hominem promittat: quia etiam si non obseruetur iurare solum est peccatum. Vnde nullus metus sufficienter cogere potest ad tale iuramentum. Nunc autem dici debet, quòd aut iste potest dare sine peccato res illas, quas dare iurauit, vtpotè quia sunt res suae, quibus etiam sine iuramento liberè abrenunciare potest, aut nõ poterat dare sine peccato, vtpotè si castrum, quod dare iurauit, non

F erat suum, sed tenebat illud in fidelitatem, quòd solum daret illud Domino suo, vel sub certo modo, & maximè si super hoc iurauerat: quia tunc, cum iuramentum primum esset licitũ, secundum non potuit obligare contra primum, extra de iureiur. c. Veniens, & c. intellecto. Dato etiam, quòd non iurasset, sed solum recepisset in fidẽ, nõ licebat dare illud, nisi ei, qui tradiderat, vel iuxta formam ab eo datam. Si primo modo iuramentum etiam si per timorem extortum est, fuit tamẽ de re licita, ideo tenuit, & iste iurando non fuit periurus, & tenetur iuramentum seruare. Si secundo modo, iuramentum est illicitum, ideo non est seruandum. Qui tamen iurauit hoc, peccauit mortaliter iurando: quia pro nullo timore cogi debuisset, vt iuraret id, quod erat illicitum. Et sic vocabitur periurus, non quidem quia non cõplet iuramen- G tum, sed quia tale iuramentum praestitit, quòd sine peccato compleri non potest. Et de hoc potest intelligi 22. q. 5. c. Qui compulsus, & c. si quis coactus, s. quòd isti dilexerunt corpus plusquam animam propter timorem poenae periurium committendo, s. talia iurando, quae iurare illicitum erat, & periurium. Simile est, si per timorem cogatur quis iurare, quòd pecuniã alicuius, quam tenet apud se depositã dabit: quia hoc non licet, & generaliter, quando iuramẽtum extortum est in praeiudicium alicuius alterius, quàm eius, qui iurauit, est illicitum, & non est seruandum. Nam id, quod non poterat quis licitè facere sine iuramento, non potest etiam cum iuramento facere, cum iuramentum non sit vinculum ad iniquitatem faciendum. Et tamen sine iuramento non licet alicui facere id, quod est in praeiudicium alterius, ergo etiam per H iuramentum facere non poterit. Et sic iuramentũ, quod vergit in praeiudicium proximi extortũ per metum non obligat, quia etiam spontè factum nõ obligaret. Si autem alicubi inueniatur, quòd iurantes rem licitam per timorem non teneantur ad iuramentum, debet intelligi, quòd sit hoc in odium violentorum. Ille tamen, qui iurauit tradere rem suam per timorem, quam aliàs licitè poterat dare, tenetur iuramentum complere, sed postea poterit repetere. Vnde aduertendum est de illo, qui sic iurauit tradere rem, quòd aut tradidit eam, aut nondum tradidit. Si nondum tradidit, dicunt quidam, quòd nõ debet dare, sed potest vti exceptione, quòd metus causa repellendo petentem.

Dicitur tamen, quòd iste peccabit mortaliter vtendo tali exceptione: quia per eam venit cõtra iuramentum. I Et hoc verum est, nisi quando iurauit dare, habuisset animũ non dandi, sed se defendendi hac exceptione. Tunc enim licebit ei sic excipere: quia iuramentum non obligauit eum, nisi secũdum, quod ipse intendebat, licèt verba sua aliter sonarent, arg. 22. q. 5. c. Humanae aures. Et hoc, quia exigens iuramentum fuit in graui culpa, cogẽdo istum ad iurandum. Aliàs enim intelligeretur iuramentum, secundum quòd verba sonabant. Iste tamen iurando peccauit mortaliter: quia mutauit omnino verba à suo significato, & mentiebatur iurando. Iurabat enim dare aliquid, & intendebat illud non dare. Tunc tamen licet peccauit mortaliter, sic intendendo non peccabit vllo modo vtendo hac exceptione. quia non agit contra iuramentum. Caueat tamen qui sic agit scandalum, & malum exemplum apud alios, qui non sciunt occultam K intentionem eius, & putant eum verè agere contra iuramentum. Non ergo debet aliquis, qui sic iurauit defendere se, sic, ne rem tradat, quã promisit: quia licet de iure istud fieri possit, scilicet in foro contentioso, tamen in foro conscientiae, in quo iuramentum obligat aliter, quã in foro contentioso, fieri non potest sine peccato, licèt fiat sine periurio. Ad hoc ergo quòd licitè fiat, tradat rem illam, quam iurauit, & per hoc iuramentum complet. Postea autem repetere potest: quia iuramentum obligauit ad dandum, sed non obligauit ad non repetendum. Si autem iurauit, quòd daret, & non repeteret potest denunciare iudici secundum formam Euangelicam, s. Si peccauerit in te frater tuus infra 18. & extra de iudi. c. Nouit. Et tunc ecclesia coget illum ad agendum poenitentiam, & in hac veniet absolutio à iuramento, idest, coget eum, quòd remittat iuramentum quod

fecit

fecit sibi iniustè præstari, & etiam coget ad restituẽdum id, quod virtute iuramenti recepit. Si autem iurauit, quod etiam non denunciaret ecclesiæ, iuramentum nõ tenet: quia iurauit contra legem Euangelicam, secundum quã obligamur ad correctionem, vel ad monitionem fraternam. Ideo non obstante iuramento potest denunciare. Fuit tamen periurus iurando non denunciare Ecclesiæ, cum hoc esset illicitum. Dicit autem Ioan. 15. q. 6. ca. Auctoritatem in Glo. iuramentum per timorem præstitum obligare semper, si sit super re licita excipit tamen quatuor casus, in quibus non tenet. Primus est in voto præstito per timorem, extra quòd vi aut met. causa. capit. Perlatum.

Secundus est in traditione ecclesiasticæ, i. si quis per timorem iurauit tradere rem ecclesiæ 15 q. 6. c. 1. & 2. Et idem intelligendum est quandocunque quis iurauit tradere rem alterius, super qua nullum ius habet quia iuramentum est illicitum. Tertius est in promissione dotis facta per motum, ff. quod me. ca. l. si mulier. §. si dos. Quartus est in matrimonio: quia iuramentum de contrahendo per timorem exortum non tenet, extra de spon. capi. Cum locum, & c. Requisiuit. Si autem aliquando inueniantur contraria aliqua ad hoc, idest, quòd iuramẽtum per timorem exortum teneat, & contraueniens sit periurus, debet intelligi quando fuit coactio legis, vt 22. q. 4. Inter cætera, & similia, vel quando postea sequitus fuit consensus, extra de spon. ca. Veniens. Generaliter autem potest dici, quòd iuramentum per timorem exortum nũquam tenet in eis, quæ aliquo modo pertinent ad alterum, idest, non solum ad iurantem, sed ad aliquem aliũ, cui præiudicetur per hoc iuramentum, siue sit communitas, siue persona particularis, quia solũ potest sibi quisque per iuramentum suum præiudicare. Ad allegationes in contrarium pro vtroque parte patet responsio per ea, quæ dicta sunt.

An iurans aliquid dare alicui certo tempore, & superueniente impedimento impeditus, sit censendus periurus. Quæst. CCCVII.

Quæritur, quid, si aliquis iurat dare certam pecuniam, vel facere aliquid vsque ad certum diem, & postea superuenit necessitas, vel impossibilitas, ita vt non possit seruare, an excusetur à periurio. Dicẽdum, quòd qui iurauit, aut credebat tunc quando iurauit, quod non poterat soluere, quod iurabat, vel dubitabat de hoc, aut credebat leuiter se facere posse, idest, quòd leuis causa monebat eum ad credendum istud, cũ potius debuisset verisimiliter credere, quòd non poterat implere, aut certissimè, & verisimiliter credebat, quod implere poterat. Si primo modo, periurus est: quia iurauit, quòd sciebat, vel putabat se non posse implere. Nam per hoc mentiebatur, velut si quis iuraret se facturum id, quod animo non tenebat: quia ibi deficit veritas, quæ est comes iuramenti, cum quis contra mentem suam loquitur. De hoc extra de iureiuran. c. Tua. Si secundo modo, scilicet, quia dubitabat, an posset implere, etiam periurus est, si nõ impleuit: quia fuit in culpa promittendo sub iuramẽto id, de quo non erat certus, an implere posset. De tertio idem dicendum, scilicet, quando credidit se posse implere, & tamen credidit fatuè non habendo causam ad hoc: quia etiam tunc in culpa est iurando. Et licet in istis tribus casibus committatur periurium, grauius tamen est in primo, quàm in secundo, & grauius in secundo, quàm in tertio. Si autem secundo, scilicet, quia certissimè, & verisimiliter credidit se posse implere, non incidit in periurium, si adueniente impossibilitate non soluit, dum tamen non venerit ex culpa sua, & ipse ante terminum conatus est quantum potuit, vt implere posset. Nam nõ est periurium, & maximè si iurauerat quis dare pecuniam, & misit eam ad illum, cui iurauerat.

In via tamen casu perdita est, aut violenter ablata. Nam non est periurium, extra de iureiurando, capit. Querelam, & 23. quæst. 8. cap. Si nulla, & de consecra. distin. 2. capit. sicut. Iste tamen, qui in tempore iurato soluere non potuit, tenetur soluere lapso termino, si po-

A test, alioquin erit periurus: quia lapsus termini non abstulit totam obligationem, eo quòd iste, qui iurauit soluere in certo termino, iurauit duo, scilicet, dare, & certo termino dare, licet ergo non potuit vnum complere, tenetur ad alterum. Simile extra de dolo, & contuma. c. Cum dilecti. Et hoc verum est, nisi res promissa non possit solui extra terminum, vt sunt aliqua, quæ certo die fieri possunt, alijs autem diebus non possunt. Et ideo qui non seruat vnum, non potest seruare alterum, vt si quis iurauit alteri, quòd veniret Kalendis Augusti ad nuptias suas, quæ illa die celebrandæ erant. Si autem illa die venire non potuit iam non obligatur vltra venire: quia actus ille semel tantum, & illa die solum celebrarus est.

B

An teneatur aliquis vsuras soluere, quas soluere promisit. Quæst. CCCVIII.

Quæritur, si quis iurauit alteri soluere vsuras, an teneatur. Dicendum, quòd aut soluit eas, & vult repetere, vel nondum soluit: Si nondum soluit debet conari inducere creditorem ad relaxandum iuramentum de soluendo vsuras. Et ad istam relaxationẽ induci possunt creditores per censuram ecclesiasticam: quia indebitè sibi extorserunt iuramentum præstari, extra de iure iuran. c. Ex administrationis. Si autem non possunt ad hoc induci, & cogi, aut est creditor præsens, vt possit admoneri, & excommunicari, vt relaxet iuramentum, aut non est præsens, vt hæc fieri possint. Si non est præsens, C aut constet iudici pecuniam esse ex causa vsuraria promissam, & super hoc iuramentum factum, aut non constat. Si constat, ipse relaxabit iuramentum tanquam indebitum extra de iureiurand. capit. Cum quidam, & 15. q. 6. c. auctoritatem, secundo extra de testibus. c. Constitutus. Si autem non constat iudici promissam esse pecuniã ex vsuraria causa, vtpote quia apparet contractus de soluendo certam pecuniam, & iuramentum super hoc præstitum, & non exprimitur ibi aliqua causa vsuraria, & tunc fiet sicut infra dicetur. Si autẽ creditor est præsens, & constat de promissione ex causa vsuraria excommunicabitur, vt remittat iuramentum de soluendo vsuras. Si autem potius vult sustinere excommunicationem, quã relaxare iuramentum, potest puniri per iudicem sæcularem requisitum ab ecclesia super hoc, cum ecclesia non D habeat vltra quid faciat. Simile extra de clerico excommunicato. c. Si quis presbyter, vbi contemnens totam ecclesiasticam censuram per regem exilio traditur. Sic etiã extra de iudi. cap. Cum non ab homine: vbi incorrigibilis traditur sæculari potestati, à qua exilio punitur, vel alia pœna legitima, & fortè in hoc casu iudex sæcularis istum sustinentem excommunicationem pertinaciter, vt hæreticum condemnabit: quia præsumitur cõtra eum de hæresi: quia tam pertinaci animo censuram ecclesiasticam contemnit. 11. q. 3. cap. Rursus, & cap. Quisquis, & extra de hæret. cap. Excommunicamus, & de pœniten. c. vltimo. Vel tenebitur in carcere, aut in alia pœna infligetur, vt videbitur iudici. Si autem non constat iudici pecuniam esse promissam ex causa vsuraria, non potest absoluere eum a iuramento. Nam modus in hoc erat, quod si E quis sub iuramento ad certum diem se obligauit soluere certam pecuniam pro vsuris, quòd ante terminum solutionis petat à iudice relaxationẽ iuramenti, & tunc fient omnia, quæ supra dicta sunt.

Si tamen non constat iudici pecuniam esse promissam ex causa vsuraria, non potest absoluere a iuramento, nec cogere creditorem per censuram Ecclesiasticam.

E sic si aduenerit terminus, & iste non soluerit, erit periurus. Ideo in hoc casu soluat vsuras, & sic complebit iuramentum. Sed postea poterit repetere, quòd soluit tanquam indebitè solutum.

Et licet repetat non agit contra iuramentum: quia qui iurauit vsuras soluere per hæc non iurauit non repetere, nisi hoc expresserit, extra de iureiurando, capit. Debitores. Si autem iurauit etiam non repe-

repetere, poterit denunciare secundum euangelicam correctionem, scilicet, quòd ipse, qui soluit vsuras, dicat creditori, cui soluit, quod est in peccato mortali: quia detinet ei pecuniam vsurariam per extorsionem solutā, ideo quòd admonet eum reddere, quòd si nō audierit ipsum adhibitis duobus testibus, vel tribus secum idem illi dicat. Quos si non audierit dicatur ecclesiæ, id est, prælato. Et iste compellet illum ad restituendum, quod indebitè recepit. Non poterit tamen fieri ista compulsio, nisi constet iudici traditum esse pecuniā ex causa vsuraria: quia ista compulsio fit per censuram ecclesiasticam, quæ pertinet ad forum contentiosum, & cum ista censura sit pœna his ei, contra quem exercetur, non debet contra aliquem exerceri, nisi constito de crimine. Si autem iste iurauit & non denunciare, non tenet iuramentum: quia est illicitum, cùm quilibet teneatur ad admonitionem Euangelicam. Considerandum tamen, quòd ille, qui iurauit nō repetere vsuras, nec denunciare, vel saltem non repetere, aut vult postea denunciare ex charitate, scilicet, vt tenēs pecuniam vsurariam non maneat in peccato, & hoc solum intendit, aut solum denuntiat, vt ipse recuperet pecuniam, aut partim propter vnum, & partim propter alterum. Si primo modo licitum est, & etiam valde meritorium: quia omnis actus, qui purè est ad charitatem, est valde meritorius. Si secundo modo videtur peccare mortaliter: quia admonitio, vel denuntiatio Euangelica à charitate habet exordium, scilicet, vt singuli cogitantur citius exire de peccatis vrgentib. eos ad hoc alijs fratribus ex charitate fraterna. Qui autem non ex charitate, sed vt pecuniam recuperet agit, non dicitur admonere, vel denunciare, sed potius pecuniam repetere, & ideo iam videtur agere contra iuramentum de non repetendo. Si autem partim propter charitatem, & partim, vt repetat pecuniam, denunciat hoc, potest iudicari licere, vel non licere iuxta id, quod principaliter mouet ad hoc denuntiandum.

An successores comitatum teneantur iuramentis suorum prædecessorum. Quæst. CCCIX.

QVæritur, si aliqua vniuersitas ciuitatis, vel collegij alicuius obligauit se iuramento ad aliquid faciendum, vel non faciendum, & mortui sunt omnes illi, qui hoc iurauerunt, an successores sint periuri, si non obseruauerint illud iuramentum. Aliqui dicunt, quòd periuri sunt: quia obligationes antecessorum transeunt ad successores, extra de solutio. c. 1. & de vsuris. cap. Tua. Etiam, quia ijdem videntur esse, qui nunc sunt, & iurantes primi, quia illi iurauerunt, vt vniuersitas, & nō vt singuli, & tamen eadem vniuersitas est, quandiu durat, scilicet eadem numero, licet duret per mille annos, & hoc per continuationem suppositorum: licet nulli māserint de prioribus, cum nunquam actu, & habitu desierit esse illa vniuersitas, sicut est idem numero fluuius, qui nunc est, & qui erat ante mille annos licet fortè nulla gutta aquæ est nunc in eo, quæ esset ante mille annos. Ita ergo est eadem vniuersitas semper per continuationem. 7. q. 1. c. denique. Dicendum, quòd obligatio iuramenti personalis est: ideo periurium, quod crimen est, non transit ad successores, etiam si non obseruent iuramentum, cùm ipsi non iurauerint. Obligatio tamen nuda, ac si sine iuramento esset facta, transit ad successores, vt in allegatis iuribus. Et extra de iureiuran. capit. Veritatis, licet non est verum, quod ex omni iuramento antecessoris obligetur successor, sed debet distingui, sicut de pactis, & promissionibus non vallatis iuramento. Nam taliter fieri possunt, quòd ad successorem non transeat, sed de hoc non est ad propositum: quia istud non esset quærere de obligatione iuramenti, sed de obligatione nudi pacti.

F

An aliquis tenens concubinam, qui iurauit eam amplius non cognoscere, possit eam ducere in vxorem. Quæst. CCCX.

QVæritur, si aliquis habens concubinam iurauit nūquam amplius cognoscere, an possit eam ducere in vxorem, & cognoscere.

Dicendum, quòd iurans, quando iurauit, aut specialiter cogitauit de coitu fornicario, scilicet, quod nō cognosceret eam amplius, vt concubinam, vel intelligeret generaliter de omni coitu tam fornicario, quam matrimoniali, aut non attendit specialiter ad aliquid istorum, sed solum iurauit hoc, vel saltem nescit nunc quid tunc specialiter intenderit quando iurauit.

G In primo casu licitum est ducere eam in vxorē: Quia licet verba sic generaliter sumpta videantur significare, quòd nullo modo eam cognoscat: iuramentum tamen non debet intelligi vltra id, quod iurans voluit: extra de iure iuran. c. Quintauallis, & c. clericus: quia Deus non attendit quid verba sonent, sed quid anima velit, vt ait Grego. in moralibus. 27. & habetur 22. q. 5. humanæ aures. In secundo casu non debet nec potest ducere illā in vxorem, quia iuramentum istud potest seruari sine interitu salutis æternæ. Ideo seruari debet, & tamē si iste de facto contraxerit cum illa tenebit matrimonium, quia maioris obligationis est votum, quàm iuramentum, vt ostensum est supra q. 260. Et tamen vouens non solemniter castitatem, licet impediatur contrahere, si contrahit non dirimitur matrimonium, extra qui cleri. vel vo. cap.

H Rursus, ergo iurans non cōtrahere si contrahit, tenet matrimonium, & tamen prius est, sicut est violator voti, & pœnitentiam agere debet, quia emisso voto castitatis simplici matrimonium cōtraxit, vt in allegato. c. Rursus. In tertio casu, si dubitatur quid iurans intenderit debet interpretari, quòd solum iurauit de fornicario coitu: quia iuramentum indefinitè præstitum non intelligitur excludere opus charitatis, nec obligare ad id, quod est illicitum, vt colligitur, extra de iure iuran. c. Veniens & c. Quintauallis, & de regu. iu. c. In generali, lib. 6. & tñ opus charitatis est reconciliare concubinam accipiēdo eam in vxorem. Nam meretricem in vxorem ducere, vt liberetur à statu peccati de operibus charitatis est, vt patet extra de spon. c. Inter opera. De concubina eadem ratio est, quia in statu peccati est: licet non sit tanta turpitudo eius quā

I ta meretricis, cuius libido venalis est. 32. q. 4. Meretrices, & supra ostensum est. q. 196. Etiam patet idem, quia qñ dubitatur de intentione iurantis debet recurri ad causā, quæ verisimiliter poterat eum mouere, qñ iurabat. Et tñ qui iurat non cognoscere concubinam videtur, quòd istud agat propter peccatum, quod est in cognoscendo eā. Et tamen si ducatur in vxorem, iam licitè cognoscitur, ideo non debet intelligi de hoc fuisse iuratum.

An iurans statutum communitatis seruare iam factum, & postea nouum statutum factum seruare promittens non seruando censeatur periurus.

Quæst. CCCXI.

K QVæritur, si aliquis iurauit se seruaturus statuta alicuius ecclesiæ, vel vniuersitatis in ea iam facta, & postea fit nouum statutum in ecclesia ipsa, vel vniuersitate, & promittit iste sub virtute prioris iuramenti se illud seruaturum, si contraueniat, an sit periurus. Dicendum, quòd ex eo, quòd iste promisit tenetur seruare statutum, nisi forte esset aliàs illicitum, quod seruari nō deberet, tamen non tenetur ex vigore iuramenti illud seruare. Et si contrauenerit non est periurus, vt est casus expressus extra de iure iuran. cap. Clericus. Peccat tamen mortaliter contrauenie̅do: quia promissio obligauit eū, cùm inter simplicem loquelam, & iuramentum, Deus non faciat differentiam. 22. quæst. 5. c. Iuramenti. Quod verum est quantum ad hoc, quòd obligetur per loquelā simplicem, sicut per iuramentum. Et tamen vehementius, & fortius vinculum est iuramenti, quàm simplicis

plicis promissionis. Et ideo veniens contra iuramentum grauius peccat, quàm veniens contra promissionem nó iuratam. Prædicta autem intelliguntur, quando iurans intendebat solum de præteritis, s. quæ iam facta extabát, vel saltem non habuit intentionem obligãdi se ad futura. Quia si intendat se obligare ad illa, etiam si nó exprimatur tenetur obseruare futura, dato quòd non promittat postea sub vigore præstiti iuramenti obseruare illud, quod de nouo statuitur. Sed obijcietur, ꝙ teneatur per talem promissionem, cum dicatur sub vigore præstiti iuramenti promittere obseruare futura statuta: quia idem iuramentum videtur manere.

Dicendum, quòd licet nunc sub vigore præstiti iuramenti promittat obseruare futurum statutum, tamẽ nó iurat. Iuramentum autem præteritum non potuit extendi nisi ad ea, de quibus tunc cogitatum est. Nunc ergo faciens contra istam promissionem, cum non sit iurata, nó est periurus. Et dato, quòd iste vellet nunc postquam iurauit, quòd iuramentum suum extendatur ad futura, nó potest extendi, nisi actualiter iuret: quia velle hoc facere non est facere cum sit liberum illud facere, scilicet, iurare si vellet. Promissio ergo obligat quia realiter illa fit iuramentum autem non obligat: quia nullum fit nunc, & illud, quod iam factum est non potest se extendere ad futura, de quibus non cogitatum est. Secus autẽ est, quãdo quis iurauit alicui facere quæcunque ille mandaret, & venire quocũque tempore ad vocationem eius. Nam quocunque tempore fuerit vocatus maximè si exprimatur pœna iuramenti præstiti, periurus erit si non venerit, eo quòd istud iuramentum de omnibus futuris generaliter factum est.

An coniuges, si iurauerint nunquam ab inuicem discedere, possint pro aliqua causa recedere
Quæst. CCCXII.

QVæritur, si coniuges iurauerant nunquam recedere ab inuicem, an iuramentum istud teneat.

Dicendum, quòd aut subest aliqua causa iusta recedẽdi, quæ sit necessaria, siue ad semper, siue ad tempus, aut nulla. Causa iusta potest esse duplex, scilicet, necessaria, aut voluntaria. Necessaria, vt si inueniatur aliquod impedimentum inter eos, quòd dirimat matrimonium, vtpote si erant consanguinei, vel affines, aut aliud simile. Voluntaria, vt si volunt ad religionem transire ex mutuo consensu. De primo dicendum, quòd nó tenet iuramentum: quia coguntur de iure separari, cum matrimonium non possit esse inter eos, & non possunt ipsi per iuramentum suum obligare se contra legem: quia illud esset tollere legem, & esset tunc iuramẽtum vinculum iniquitatis. Voluntaria autem causa est transire ad religionem, vt si ambo ex mutuo consensu transire velint. Vel si vnus non suspectus de incontinentia manere velit in sæculo, & alius de licentia eius transire velit ad religionem. Et dicendum, quòd non obstante iuramento possunt hoc facere. Nam si iurasset quis nunquam intrare religionem, non obstante isto iuramento, poterat intrare, vt ostensum est supra q. 355. immo melius faceret iurans faciendo contra iuramentum, & intrando religionem, quàm non intrare, vt seruet iuramentum, vt dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. art. 3. sub artic. 1. A fortiori ergo coniuges, qui non iurauerunt expressè nunquam intrare religionem, sed nunquam recedere abinuicem, poterunt ex communi consensu iurare non obstante iuramento, immo si iurassent eo animo nũquam recedere abinuicẽm, vt nunquam religionem intrarent, periuri erant hoc iurando: quia iurabant illud, per quod impediebatur maius bonum, siue via perfectionis. Si autem sit causa iusta temporalis, idest, per quam ad tempus separentur quantum ad thorum, vtpote, vt vacent orationi ad tempus, possunt non obstante iuramento hoc facere: quia alias iuramentum istud impediret maius bonum, cum abstinere ad tempus propter orationẽ sit quidam modus, vel via ad perfectionem. & Apostolus hoc suasit. 1. Corinth. 7. Sic ergo iuramentum de non recedendo ab inuicem non tollit, quin possint intrare reli-

A gionem. Sic dicitur extra de iure iura. c. Tua nos. in Glo. quòd isti non dicuntur frangere iuramentum: quia illud commutant in melius, extra de iure iuran. cap. Peruenit. & de voto. & voti redem. cap. Scripturæ: maximè quia istud iuramentum, cum sit generale, & recipere possit benignam interpretationem, scilicet, vt iuramento stante intelligatur, quòd coniuges non recederent abinuicem, scilicet, pro causa, pro qua recedendum non erat, & tamen pro causa, pro qua aliàs licitè poterant recedere, iuramento non facto, quòd nunc liceat eis recedere. Simile est extra de iure iuran. cap. Ad nostram, & cap. Quanto. Sic ergo benignè interpretatum est, sicut ibi dicitur de illo, qui iurauit in omni causa seruare ordinem iudiciarium, & tamen in notorijs non est semper seruandus ordo iuris: Et exponitur ibi iuramentum istud,

B quòd intelligatur iurasse seruare ordinem iuris in omnibus causis, scilicet, in omnibus illis, in quibus de iure seruandus est ordo iuris. Et idem est in illo, qui iurauit non mutare monetam patientis sui vsque ad certum tempus non formando aliam, erat tamen iam illa defraudata legitimo pondere, & ponitur ibi interpretatio iuramenti huius in c. Quanto. Sed quæritur cum iurauerint coniuges abinuicem nũquam recedere, an liceat alteri eorum petere separationem quantum ad thorum propter fornicationem ab altero commissam.

Dicendum est, quòd si ista fornicatio commissa erat, quando iuramentum præstitum est, non licet alteri eorũ alterum super hoc accusare, obstante iuramento. Si tamen post hoc committatur fornicatio, licebit petere diuortium: quia iuramentum non intelligitur de eis, quæ

C non cogitabantur, sed subintelligitur tacita conditio, scilicet, si in eodem statu manerent. Simile est extra de iure iuran. c. Quemadmodum, vbi qui iurauit, quando contraxit cum aliqua semper tenere eam in legitimam vxorem nó potest ei obijcere fornicationem, quam commisit ante hoc iuramentum, sed potest obijcere eam, quam postea commisit: quia aliàs sequeretur absurdum. vt ibi dicitur, scilicet, quòd obligaretur tenere eam in vxorem, etiam si fieret publicè meretrix,

An coniuges iurantes nunquam amplius petere debitum coniugale, possint de cætero debitum petere

D *Quæst. CCCXIII.*

QVæritur, si coniuges iurauerunt, quòd nunquam se repeterent, idest, nunquam peterent abinuicem debitum, an postea possint se repetere.

Dicendum, quòd aut coniuges sicut ex communi cõsensu iurauerunt se nũquam repetere, ita postea ex communi consensu volunt se repetere, & tunc possunt, licet in hoc dubitant aliqui, an propria auctoritate liceat eis contrauenire se repetendo, vel requiratur dispensatio in iuramento isto ab aliquo superiore.

Dicendum tamen est, quòd propria auctoritate possunt contrauenire: quia iuramentum fuit temerarium. Et patet temeritas: quia si isti animo perficiendi in melius iurassent se nunquam repetere, intrarẽt religionem ad obseruandam perpetuam castitatem, si autem manẽt

E in sæculo, apparet, quòd non ex deuotione, sed ex temeritate fecerunt. Sicut patet extra de iure iuran. c. Tua nos vbi mulier repetita a viro iurauit, quòd potius se faceret saracenam, quàm ad eum rediret. Et sic ex iracundia, vel temeritate quadam isti iurauerunt, & fecerunt contra Apostoli consilium. 1. Corin. 7. scilicet, quòd non fraudẽt se coniuges debito nisi ad tempus, vt orationi vacent. Et sic dicitur in alleg. cap. Tua nos. in glo. quòd istud iuramentum de non se repetendo fuit temerarium, & ideo non fuit obligatorium. 22. quæst. 4. cap. Inter cætera. Et dicitur ibi, quòd quidam dicunt esse imponendam pœnitentiam pro isto iuramento tanquam pro veniali; artic. eod. titu. cap. Varum, & 25. distin. §. criminis. Et tamen diffinitur ibi, quod ad minus vno anno pœnitere debent, quia pro iuramento temerario imponitur vnus annus pœnitentiæ: 22. quæst. 4. c. Qui sacramentu.

Et hoc satis rationabile est. Et tamen in d. c. Qui sacramento agitur de iuramento illo, quod erat temerarium, & etiam iniustum, & in nullo casu poterat bene obseruari, scilicet, quia iurauerat quidam, quòd nunquam rediret ad pacem cum aduersario suo. Et hoc erat contra charitatem, quòd tamen coniuges se abiurent potest esse in bonum, immo in melius, vt si velint continentiam perpetuam obseruare. Si autem alter eorum velit repetere alterum eo non consentiente debent admoneri, vt castitatem perpetuam ambo obseruent. Quam si volunt vouere manebunt separati. Si autem alter eorum non vult, cogitur alius ad eum redire per excommunicationis sententiam, extra de iureiuran. c. Tua nos.

An coniuges vouentes seruare perpetuam continentiam teneantur ad eam. Quaest. CCCXIIII.

QVæritur quid, si coniuges se abiurantes vouerunt seruare perpetuam continentiam.

Dicendum, quòd aut solemniter vouerunt, aut simpliciter. Si solemniter non possunt iam redire in idipsum, siue alter eorum petat, siue ambo consentiant: quia iam dirimitur matrimonium inter eos per votum solemne, & ideo peccant mortaliter, si se repetunt, etiam si non sequatur copula carnalis. Et tamen si se repetuerint, & carnaliter conuenerint adhuc cogendi sunt redire ad statum religionis: quia per votum solemne effecti sunt religiosi. Si autem votum sit simplex vtpote: quia ambo simul manentes in domo sua sine aliqua alia ceremonia iurauerũt seruare perpetuam castitatem. Et tunc dicendum, quòd adhuc matrimonium non est dissolutum, & ideo manet eis adinuicem ius petendi debitum, licet illud sit impeditum per iuramentum, & votum, & tamen si alter eorũ repetiuerit alterum antequam solemnizent votum, videtur, quòd teneatur ei reddere debitum, licet petens sit periurus, petitus tamen, reddere tenetur, cum adhuc obligatus maneat ad vinculum matrimonij. Simile apparet extra qui cleri. vel vou. c. Rursus, vbi vouens continentiã simpliciter non potest contrahere. Si tamen cõtrahat tenet matrimonium. Si ergo votum simplex, & iuramentum non potuit impedire contractum matrimonij, ne fieret, à fortiori non poterit rumpere contractum legitimum matrimonij, qui extabat antequam votum, & iuramẽtum fieret: quia difficilius est rumpi vinculum iam existẽs, quàm impediri, ne causetur: sic patet extra de iure iur. c. quemadmodum, vbi dicitur, ꝙ facilius repellitur mulier per exceptionem fornicationis, ne accipiatur in vxorem, licet iuratum ei esset, ꝙ acciperetur, quàm ꝙ postquam fuerit accepta per eandem exceptionem fornicationis repellatur, ergo iuramentum illud, & votum non solemnizatum non abstulit vinculum matrimonij, quod prius erat, & consequenter manebit ius petẽdi debitum, quod est inseparabile à matrimonio, licet per iuramentum fuerit impedimentum, s. quantum ad hoc, ꝙ non potest licitè exigi, & periurus est, qui repetit debitũ, & ideo poterunt non obstante iuramento redire ad copulam, & cohabitationem, sed periuri erunt.

An vir, & vxor conuenientes in continentia per certum tempus, infra ipsum tempus possit exigere debitum. Quaestio CCCXV.

QVæritur quid, si vir, & vxor ex communi consensu conuenerunt vsque ad certum tempus non petere debitum, vtpote: quia volunt vacare orationi, si ante tempus expletum alter eorum debitũ petat, an teneatur alius reddere.

Dicendum, quòd aut isti fecerunt simplicem compositionem non vallatam iuramento, aut interposuerunt iuramentum de faciẽdo hoc. Si non fuit iuramentum interpositum, aut ambo conueniunt, quòd ante tẽpus præfinitum debitum petant, & reddant, & tũc nemo eorum peccat: quia licet proposuerunt abstinere, vt vacarent orationi, tamen non fuit illud ex voto, nec interpositum est iuramentum, & ideo nulla ibi fuit obligatio, sed voluntas libera, & sic licet præfinierit tempus abstinen-

F di licebit eis quandocunque voluerint retrocedere: quia nulli inde fit præiudicium. Si autem alter eorum debitũ alio non cõsentiente, tenetur ille, cui petitur, reddere debitum: quia alius potest reuocare licẽtiam, quàm dedit, cum maneat semper sibi ius petendi. Videtur tamen malè agere, nisi fortè timens non posse vitare fornicationẽ hoc fecit, quia cum matrimonium principaliter nunc sit concessum ad vitandum fornicationem. 1. Corin. 7. licebit petere cuique coniugum debitum ad euitandam fornicationem, & propter hoc dicebat Apostolus ibidem, ꝙ si aliquando coniuges separarentur ad tempus, vt vacarent orationi, rursus redirent ad opus coniugale, ne tẽtaret eos Satanas propter incontinentiam suam, ergo qui putauit se posse certo tempore abstinere, & dedit licentiam alteri coniugi ad vacandum orationi, si ante illud
G tempus videat se non posse cõtinere, & propter infirmitatem carnis suæ timeat fornicationem, licet sibi repetere debitum, & alius coniunx tenetur reddere, maximè autem si putet illum esse lubricum, & facilem ad fornicationem. Si autem iuramentum inter eos præstitum est, dicendum est sicut supra, quòd factũ est temerarie: quia cum isti scirent se esse lubricos, non debuerunt sibi imponere iugum, ita vt non liceret eis redire ad opus carnis, quando eis videretur. Ideo iuramentum non tenet, & possunt redire propria auctoritate ad opus cõiugale. Et si alter eorum voluerit per sententiam excõmunicationis compelletur, extra de iure iuran. c. Tua nos. Imponetur tamen eis pœnitẽtia pro temerario periurio, vt supra dictum est. Et hoc verum est, siue ambo consentiant venire contra iuramentum, siue alter eorum tantum petat
H contra iuramentum sibi reddi debitum.

An iurans seruare statuta ecclesiæ, vel vniuersitatis, in quibus aliqua in contrarium inueniantur, teneatur ea seruare. Quaest. CCCXVI.

QVæritur, si quis iurauerit seruare omnia statuta alicuius ecclesiæ, vel vniuersitatis, & inueniantur aliqua contraria adinuicem inter ea, an teneatur illa seruare.

Dicendum, quòd aut illa possunt aliquo modo reduci ad concordiam, aut non: Si possunt, debet seruari vtrunque in casu suo. Si autem non possunt reduci ad concordiam, dicunt quidam, quòd debet seruari primum eorum, sicut fit in iuramentis contrarijs.

I Dicendum tamen, quòd non stat: quia secus est in iuramentis, quam in statutis: quia iuramentum primum si licitum sit, obligat. Et non potest tolli obligatio illius. In statutis autem, & omnibus iuribus generale est priora per posteriora corrigi, vel reuocari, seruabitur ergo secundum statutum tanquam per illud sit primum derogatum, hoc verum est, quando illa statuta sunt æqualis auctoritatis. Secus autem si inæqualis. Vt si vnum à Papa, & alterum ab Episcopo, vel ab inferioribus conditũ est. Nam tunc illud, quod est maioris auctoritatis tenet generaliter, & reuocatur per illud quodcunque statutũ contrarium, quod minoris auctoritatis est. Si autem sint æqualis auctoritatis, quærendum est, quod sit primum illorum, & tunc est derogatum illud. Si autem non inueniatur, quòd sit primum, nec secundum, debet attendi
K ordo scripturæ, & sic iudicabitur posterius, quod postremo loco est de elec. cap. penul. lib. 6. & de præbend. cap. Mandato.

De duobus iuramentis contrarijs, quod eorum est seruandum. Quaest. CCCXVII.

QVæritur, de duobus iuramentis contrarijs, quod illorum seruandum est.

Dicendum, quòd aut ambo sunt iuramenta, aut ambo sunt promissa simplicia sine iuramento, aut alterum est iuramentum, & alterum est simplex promissum. Si ambo sint simplicia promissa, non attinet ad præsens, cum ibi nullum sit iuramentum. Dici tamen potest, quòd aut ambo sunt illicita, aut ambo licita: aut alterum eorum licitum, & alterum illicitum. Si ambo sunt illicita neu- Respõdetur ad q̃sitũ quæstionis.

trum

trum seruandum est, si verò ambo sunt licita ex conditione materiæ, vt si quis promisit ire hodie ad certum locum, & postea promisit non ire ad illum, vtrumque secundum se licitum esse potest, quia est indifferens, & tamen iam secundum est factum illicitum, eo quòd est contrarium primo, quòd erat licitum, & ideo primum est obseruandum solum. Si autem alterum illorum sit licitū, et aliud illicitum seruandū est illud, quod licitum est: quia illicitum etiam si solum esset non deberet seruari. Si autē sint ambo iuramenta, aut primum est licitum, & honestum, & illud deberet seruari, & non secundum, quia secundum etiam si posset esse licitum secundum materiā, quia tamen est contrarium primo, quod est licitum, est per hoc illicitum, cùm non liceat alicui velle agere contra id, quod est obligatus agere, & tamen cum primum iuramentum fuerit licitum, obligabat, & secundū, quod B contra illud est, ad tollendum illud esset, quia contraria se tollunt, & ideo illud est iam illicitum, & non tenet, *sed primum seruandum est*, extra de iureiuta. c. Veniēs, c. Intellecto. Si autem primum sit illicitum, & secūdum sit licitum, secundum seruari debet, & non primum. Et tunc primum iuramentum debet esse ita illicitū, quod etiam si solum fuisset factum, non deberet obseruari, extra de iureiuran. c. Tua nos, & c. Ea te. Si autem alterum sit promissum, & alterum iuramentum potest distingui, an alterum sit licitum secundum materiam, & alterum illicitum. Nam siue iuramentum, siue promissum sit secundum se illicitum, etiam si solum esset, non deberet obseruari, & ideo non seruabitur, sed manebit illud, quod est licitum, siue sit promissum, siue iuramentum. Si autē ambo sint secundum materiam licita, aut primum ipso- C rum est iuramentum, aut promissum. Si primum est iuramentum, manifestum est, quòd ipsum obseruandum est, & non promissum, eo quòd ipsum inquantum est primū obligauit, & secundum per hoc, quòd erat contra illud, quod iam erat licitum, efficitur illicitum. Etiam quia iuramentum secundum, se est maioris obligationis, quàm promissum. Ideo etiam cæteris paribus iuramentum magis obligaret. Ipsum ergo debet seruari. Sic patet extra de iureiurand. cap. Tua nos, & cap. Ea te. Si autem promissum est primum, & est licitum, aut erit iuramentum, quod est secundum licitum secundum materiam, aut non, idest, quòd res iurata in se sit mala, & tunc solum promissum seruandum est, non obstante iuramento: quia etiam si iuramentum solum esset, vel etiam si primum fuisset, non deberet obseruari, quando illicitum est. Si au- D tem iuramentum secundum materiam sit licitum est diuersitas. Quia quidam dicunt, quòd iuramētum, licèt sit secundum, præualet simplici promissioni, & ideo est obseruandum, & de promisso debet fieri aliter satisfactio, & sic tenet Inno. Alij autem dicunt, quòd iuramentum nō debet teneri, sed simplex promissum, quod primum est, & sic tenet Host. istud videtur rationabilius, quia iuramentum videtur esse factum illicitum, quia erat contra promissum licitum, & ideo tanquam illicitum nō deberet iam obseruari iuramentum. Et apparet hoc: quia iuramentum non facit aliquam rem esse licitam, quæ aliàs non erat licita, sed solum ipsam rem, quæ licita erat magis confirmat, & tamen si essent duæ promissiones contrariæ, quæ non possent simul seruari, licet ambo essent licitæ secundum materiam, secunda tamen ex eo, quòd E erat contraria primæ, quæ fuit licita, est iam illicita: & non est seruanda. Ità in iuramentis, cum non potuerit secundum promissum fieri licitum, per confirmationem iuramenti, cum esset contra primū promissum simplex, quod erat licitum, non erit seruandum iuramentum, sed promissum. Etiam si deberet seruari iuramentum, & nō promissum præiudicaretur ei, cui promissum factum est sine culpa sua, cum aliàs illud promissum esset licitum: quia factum est primum, & secundum se licitum erat. Cum autem dicitur, quòd loco promissi debet satisfieri in alio, non stat: quia cùm promissum obligauerit, determinatè obligat ad id, quod expressum est, & non ad aliquid aliud, ideo non potest solui in aliquo alio. Simile est ff. si cert. pet. l. 2. Vbi dicitur, quòd aliud pro alio creditori meo solui non potest. Etiam non stat, quia aliquando

A esset impossibile, quòd satisfieret aliquo modo, nisi soluendo hoc, quod promissum est. Vt si quis promisit ducere aliquam in vxorem, si postea iurat ducere aliam, est iuramentum contrarium promisso, & non potest promissum solui, nisi ducendo in vxorem illam, quàm promisit. Nā non potest solui in pecunia: quia non est hoc reducibile ad pecuniam, vt si quis promitteret vni dare istū equū & postea iuraret alteri, quòd daret sibi illum equum, &c. non priori tūc repugnant promissum, & iuramentum, & poterat promissum solui in alio, scilicet, quòd loco equi illius daretur alius equus, vel pecunia: quia appreciabilis est. Et tamē in casu prædicto, scilicet, si quis promisit ducere aliquam in vxorem, & postea iurauit ducere aliam nō potest solui promissum in alio æquiualenti, quia non est res appreciabilis, sed oportet in se ipso seruari, & tunc non seruabitur iuramentum, vel oportet promissum omnino violari.

Aliqui autem dicunt dando viam mediam, scilicet, quòd quando potest iuramentum quod est secundum seruari sine manifesta læsione promissi, debet seruari iuramentum propter auctoritatem nominis Domini. Si autem non potest sine præiudicio illius seruari, non seruabitur: quia promissum primum, cùm fuerit licitū, obligauit, & iuramentum, quòd postea fuit præstitum, iam erat illicitum, eo quòd erat contra promissum licitū, & obligatorium. Et intelligendum est posse seruari iuramē- tum sine læsione promissi, nō quidē, quòd ambo possint stare, & seruari in suis terminis: quia tunc non essent contraria, sed dicitur obseruari sine læsione, quando ille, cui promissum est factum, potest habere aliud, quod sit æquale, vel maius, quàm sibi promissum, licet illud, quod promissum est sibi realiter non seruetur, vt si quis promisit dare illi certum equum, & postea iurauit illum equum dare alteri fuit contraria, & tamen ei, cui factum est promissum, potest satisfieri non soluendo istud promissum in se ipso, sed dando alium equum meliorem loco eius, vel pecuniam. Et illud videtur rationabiliter dictum, et de æquitate. De rigore tamen cum primum promissum fuerit licitum, & obligatorium, iuramentum, quod postea venit, non potest illud infirmare, sed in se ipso solui debebat, & iuramentum eo ipso, quod erat contra promissum licitum, efficiebatur illicitum, & non tenebat. Interpretando tamen benigne pro iuramento, vt vtrunque seruetur, quomodo potest, debet sic fieri, quando autem non potest promissum seruari, nisi in se ipso, & æquiualens non potest dari, seruabitur promissum: quia fuit primum, & non iuramentum, sicut in eo, qui promisit ducere aliquam in vxorem, & iurauit postea ducere aliā. Nam tunc: quia non potest dari aliquod æquiualens ipsi promisso, debet seruari in se ipso, & iuramentum non seruabitur.

Iuramentum factum contra promissum licitum non tenet.

An sciens aliquem esse periurum debeat illum denunciare. Quæst. CCCXVIII.

QVæritur, si aliquis scit, quòd aliquis est periurus, vel propinquus periurio, an debeat denunciare illum, vel si peccat tacendo, vel quid debet agere. Dicendum, quòd peccat si tacuerit: quia Leui. 5. dicitur: anima, quæ audierit vocem iurantis, testisque fuerit, aut conscius est, nisi indicauerit, portabit iniquitatem suam. Etiam quia si videat periurantem, vel periurio propinquum, & taceant, videtur consentire ei in periurio: quia non caret scrupulo societatis occultæ, qui manifesto facinori desinit obuiare, extra de homicidio, c. sicut dignū, et 86. dist. c. facientes Aliqui autem dicunt, quòd debet tacere: quia peccaret manifestando periurium illius: quia qui crimen occultum manifestat, non est erroris corrector, sed proditor, vt dicit Aug. 2. q. 1. ca. Si peccauit. Etiā quia si iste prodiderit periurium illius, fortè ille periurus punietur in corpore, vel occidetur a iudice, vel etiam à cognatis illius, contra quem volebat falsum iurare, vel falsum iurauit, vel etiā ipse reuelator periurij potest incurrere faciliter periculum mortis offendendo eum, contra quem reuelat periurium. Ideo Aug. dicit istam quæstionem esse perplexam, & difficilem, & tamen soluit ea dicens,

dicens, quòd ex quo Moyses non expressit in prędicta au ctoritate Leuitici, cui istud periurium iudicandum esset, sufficit, vt iste, qui hoc scit, iudicet talibus personis, quæ magis possint prodesse, quàm obesse periuro, siue eum corrigendo, siue Deum pro eo orando, sicut sunt sacerdotes, vel parentes honesti, & discreti.

Differt tamen in hoc: quia aut iste, cuius crimen denunciandum est, cōmisit realiter iam periurium, aut est propinquus ad committendum. Si est propinquus, debet reuelare prædictis personis, quæ possint prodesse, & non obesse. Sic tenet August. & habetur 22. q. 5. c. Hoc videtur. Si autem periurium sit iam commissum, non tenetur quilibet hoc denunciare, sed prælati tenentur ad hoc tam ecclesiastici, quā sæculares, & tenentur ex præcepto cæteri autem tenentur ex consilio, vt communiter Doctores dicunt. Sic tenet Raymundus in summa par. 1. tit. de iura. & periurio, quia tamē teneatur ad denunciationem criminum secundum regulam euangelicam, & cui, & quando, & an de omnibus criminibus, & multa alia dubia circa hoc declarabuntur, infra 18. vbi agitur de monitione fraterna.

An vnus possit remittere iuramentum sua causa factum, & similiter alter remittere sibi factum.
Quæst. CCCXIX.

QVæritur si aliqua vniuersitas, vel societas iurant aliquid se facturos, vel non facturos an possint inter se remittere sibi iuramenta. Dubium autem est: quia potest quilibet absoluere alium à iuramento, quod sibi præstitum est solum in fauorem suum.

Dicendum, quòd aut pertinet iuramentum ad cultum Dei, aut non, sed ad vtilitates temporales. Si primum nō potest remitti quibusdam per alios, vt si iurent omnes de communitate dicere certam orationem, vel facere ieiunium. Nam soli Deo acquiritur ista obligatio. Ideo ipsi de vniuersitate inter se nō possunt illam tollere, licet possent tollere aliquid, quod pertineret ad mutuam vtilitatem. Nunc verò quod ad Deum pertinet, remittere non possunt, etiam si in iuramento illo esset aliquid, quod ad eorum vtilitatem pertineret. Sed illam particulam, quæ in solum fauorem eorū est, remittere poterunt, vt si omnes de communitate iurauerunt, quòd simul irent vltra mare peregrinando in terram sanctam, non possunt remittere sibi ipsis ad inuicem iuramētum de non eundo in terram sanctam, possunt tamen remittere iuramētum, vt non cogātur ire simul, scilicet, quilibet potest remittere hoc alteri, scilicet, quilibet remittet omnibus, & omnis cuilibet, eo quod in fauorē cuiuslibet erat, quòd haberet societatem in via. Si autē non respicit iuramentum cultum Dei, sed aliqua commoda, vel incommoda temporalia, aut iurantes absque iuramento tenebantur facere id, quod iurauerunt, aut non; si tenebantur absque iuramento facere non possunt sibi remittere iuramentū: quia non possunt ipsi se absoluere inuicem ab eo, quod iam aliàs obligati erant. Vt si aliqua vniuersitas, vel collegium carnificum iuret non vēdere carnes infectas, vel corruptas pro sanis, vel si mercatores iurent, quòd non sophisticabunt merces suas, aut quòd non vendent eas carius propter terminum solutionis expectatū. Nam ad omnia ista ipso iure tenebantur, ideo nō possunt sibi remittere iuramenta. Si autem non tenebantur alias nisi iurarent; aut istud, quod iuratur spectat solum ad cōmodum, vel incommodum iurantium, aut non. Si primum possunt isti remittere sibi ipsis iuramentum, eo quòd est solum in fauorem eorum. Vt quia ista inter eos mutua sunt, vt si omnes carnifices iurarent inter se, quòd quando vnus non haberet pecuniam cæteri mutuare tenerentur ei: nam poterant ipsi omnes absoluere se ipsos ab hoc iuramento. Sic etiam si quis iurauit alteri dare librum, & alter dare ei equum, possunt sibi inuicem remittere iuramentum. Sic etiam si duo socij iurent de distribuendo inter se omnia lucra æqualiter, possunt sibi remittere iuramentum: quia propter ipsos solum est. Si autem iuramentum respicit commodum alienum, vel incommodū non possunt remittere isti sibi inuicem iuramētum: quia

F ex hoc iuramento ius quæsitum est alijs. Vt si carnifices iurent, quòd dabūt carnes pro certo pretio, vel aliqui artifices iurant, quòd dabunt merces tales, vel tales, & pro tanto, vel tanto pretio. In istis enim ius acquiritur eis in quorum vtilitatem iuratur, & ideo non possunt isti remittere sibi inuicem iuramentum. Totum autem fundamentum est in hoc; quia iuramenta pręstita a communitate, possunt esse in fauorem ipsorum de communitate. Et quia quilibet potest renunciare fauori suo, poterit cōmunitas remittere ista iuramenta in quantum quilibet de communitate remittat omnibus de cōmunitate obligationem iuramentorum quantum ad commoda, quæ venire possunt ex istis iuramentis. Si tamen non sint iuramenta in fauorem ipsorum de communitate, aut saltem non solum in fauorem ipsorum, sed aliquo modo G pertineant ad Deum, vel ad aliquos alios non possunt isti inuicem sibi remittere iuramenta.

Audistis, quia dictum est: Oculum pro oculo, dentem pro dente. Ego autem dico vobis, non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi & alteram. & ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuā tollere, dimitte ei & pallium. Et quicunque te angariauerit mille passus, vade cum illo, & alia duo. Qui autem petit a te, da ei, & volenti mutuare à te, ne auerteris.

Audistis, quia dictum est. Hic ponitur intellectus cuiusdam præcepti iudicialis, quod pertinet ad vindictam. Iudæi enim errabant circā appetitum vindictæ desiderantes H eam supra modum, & vindictam illam, quę in lege ponebatur, scilicet, oculum pro oculo, & c. putabant esse per se bonam, & ideo appetendam. Christus autem ostendit eis, quòd vindicta non sit secūdum se bona, nec appetenda nisi propter necessitatem, vel ordinem iustitię seruandum, vel correctionem malorum, & terrorem eorum, qui nondum mali sunt, vt mali non fiant. Et ideo quòd potius debebat quis iniurias remittere, & tolerare, quam vindictam petere. Vnde dicitur. *Audistis quia dictum est*, subintelligitur antiquis, quia istud etiam dictum fuit antiquis, sicut omnia pręcedentia: quia istud scriptum fuit in lege Moysi, quæ data fuit antiquissimis Iudæorum oculum pro oculo, *dentem pro dente*. Ista est retributio pęnalis, scilicet, quòd quis tantum malum patiatur, quantum intulit. Et ideo dicitur, oculum pro ocu- I lo, quia significatur æqualitas pęnæ, & tamen non dabatur verè oculus pro oculo, vt dicetur infra q. 322. sed ponitur ad significandum æqualitatem pęnæ. Quasi dicat. Antiquis dictum est oculum pro oculo, idest, quòd poterant pro iniurijs appetere vindictam vsque ad æqualitatem. Nam propriè vindicta consistit in ęqualitate pęnæ, retribuere autem plus de pęna, quam susceptum est de iniuria non pertinet ad vindictam, sed ad punitionem absolutè. Vnde irati, qui vindictam appetunt postquam putant æqualiter intulisse de pęna, quantum susceperunt, non irascuntur amplius, nec infligunt pęnas, licet possent, vt dicit Arist. 2. Rhetn. & ostensum est supra quæst. 134. *Ego autem dico vobis, non resistere malo*, idest, dico, quòd non debetis vindictam appetere, sed etiam non resistere inferentibus vobis mala. Et ponit Christus K perfectum gradum patientiæ, quia non dixit, quòd remitteremus iniurias nobis inflictas non appetendo vindictam, sed quòd non resisteremus malo, idest, quòd si quis vellet nos percutere, quòd permitteremus. Et hoc est magis, quam remittere iniuriam: quia potest aliquis remittere iniuriam iam sibi factam, & tamen si quis velit ampliorem inferre, resistet ei ne inferat. Christus autem dicit, quòd etiam non resistamus malo, idest, homini iniusto, qui iniustè nobis damna, aut iniurias infert. *Sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe ei, & alteram.* Declarat per exemplū perfectam patientiam, scilicet, non esse resistendum malo, sed quòd dispositi simus ad tolerandum malū nō resistendo inferenti. Et hoc est, quòd si quis percusserit hominem in vna maxilla, non repercutiat eum, nec etiam defendat se, vt amplius non percutiatur, sed præbeat al-

teram

teram maxillam, ac si diceret aduersario. Si non est tibi satis in hac maxilla percussisse, sed placet adhuc in alia percutere, ecce illam, percute, vt vis, non resistam. Iste est gradus maximus patientiæ, cum sit magis paratus tolerans ad patiendum, quam inferens ad nocendum. *Et qui vult tecum in iudicio contendere.* Intelligitur dupliciter vno modo, quòd per hoc Christus hortatur nos ad pacem. Nam hortatus fuerat supra ad patientiam dicens: si quis percusserit, &c. hic autem ad pacem hortatur. Et quia pax turbatur inter homines per litigia, quæ in iudicijs fiunt, hortatur non esse litigandum. Et quia non est in potestate nostra non litigare, si velimus res nostras defendere, cum iniqui petant sæpe, quod suum non est, oportebit litigare, vel res possessas perdere. Et quia non est alius modus, quo quis omnino euadat litigia nisi cedendo, scilicet, vt id, quod à nobis in iudicio petendum erat, sine litigio concedamus, dixit Christus, quòd si quis vult tollere tunicam, dimittatur ei etiam pallium. Quasi dicat, vt non sit aliqua occasio litigandi non solum, id quod petit aduersarius relinquendum est sibi, sed etiam id, quod petere potest. Et dicitur. *Et tunicam tuam tollere.* Est intelligēdum, quòd ante litigium iste sciat quid aduersarius petere vult ab eo. Et tunc sine lite concedat: quia Christus non vult, quòd expectet quis, vt in lite ista petantur ab eo: quia qui incipiunt litigare, nō tenēt perfectam pacem. *Da ei & pallium.* Quasi dicat, non solum des ei tunicam, quam petit, sed etiam pallium, quod cōiunctum est tunicæ da illi. Hoc autem dicitur: quia fortè iste, qui nunc petebat tunicam, si illa sola fuerit sibi data, peteret postea pallium, quod coniunctum est, & sic maneret adhuc litigandi occasio, quæ paci repugnat. Vt autem non solum lis, sed etiam litis occasio auferatur, dandum est etiam pallium, vt iam non maneat aduersario occasio ad plus petendum. Et sic maneat in pace iste, a quo tunica petebatur. Et per hoc innuitur, quòd danda sunt non solum quæ petuntur, sed etiam omnia similia, vel adhærentia illis. Vt petito vno, & dato non restet adhuc quæstio de alio. Et ad hoc oportebat omnia dari, quæ possidentur, vt nihil maneret, quod peti posset, quia alias iniquitas aduersariorum semper adhuc aliquid petere poterit.

Alio modo potest intelligi, quòd ista sententia sit cōtinuata cum præcedenti, scilicet, quòd tam hic, quàm ibi hortemur ad patientiam. Est autem patientia in malorū toleratione. Malum autem pœnæ, quod toleramus est duplex. Quia quoddam pertinet ad damnum, & alterum ad iniuriam. Est enim iniuria in persona, damnum autem in rebus. Vtrunque vero Christus hortatur nos tolerare. Ideo de iniurijs dixit: Si quis te percusserit in maxillam dextram. De damnis autem dixit hic: Si quis autem vult a te tollere tunicam, dimitte ei, & pallium. Et hoc siue iudicialiter petatur, siue violenter auferatur. Et hoc conuenit litteræ Luc. 6. Qui percutit te in maxilla, præbe ei, & alteram, & ab eo, qui aufert tibi vestimentū, etiam tunicam noli prohibere. Quasi dicat, si voluerit etiam tunicam tollere, noli prohibere defendendo, sed permitte ei auferre, quod voluerit, & vterque sensus cōuenit litteræ siue pro pace, siue patientia intelligatur. *Et quicunque te angariauerit mille passus, vade cum illo, & alia duo*, i. Vade alia duo millia, & sic si ille voluit mille, tu autem dabis tria millia, quia superaddis duo millia. Aliqui intelligunt angariare, idest, conducere pro pretio. Et innuitur superabundans iustitia. Nam illud, ad quod quis conducitur, facere tenetur, quòd autem superaddat pertinet ad perfectionem, & superabūdantem iustitiam. Et istud dicunt Christum suadere nobis; quia consilia sunt de iustitia superabundanti.

Sed dicendum, quòd isti ignorant linguam Latinam: quia angariare non est conducere, sed compellere: quia angariare, & cogere, vel compellere ad idem pertinent. Sic dicitur infra 27. quòd inuenerunt hominem nomine Simonem Cireneum, & hunc angariauerunt, vt tolleret Crucem eius, idest, compulerunt portare Crucem Christi: quia fortè Christus secundum corpus iam deficiebat viribus propter magnitudinem, & diuturnitatem tormentorum, & non poterat portare Crucem suam: ideo

A angariauerunt, idest, compulerunt Simonem Cireneum portare illam. Maximè quia accipiendo angariare pro conducere non pertinet ad propositum, cùm hic agitur de perfectione patientiæ in tolerando aduersa. Quod tamen quis agat plusquam ex conuentione agere obligatur non pertinet ad patientiam, sed ad quandam supererogationem iustitiæ. Accipimus ergo angariare, idest, cō pellere, scilicet. Si quis angariauerit, idest cōpulerit aliquem ire secum per mille passus vadat cū eo etiam alia duo millia, vt in hoc perfecta patientia ostendatur, quæ non solum tolerat mala, quæ inferuntur, sed etiam ea, quæ inferri possent, tolerare parata est. Et tunc cōcordat ista sententia cum duobus superioribus, s. Si quis percusserit te, &c. Nam in vna toleramus plus de iniuria, vel parati sumus tolerare, quàm inferre velit aduersarius, &
B in alia plus de damno, quam inferat, s. non solum tunicam, quæ petitur dimittendo. Ita hic de iniuria compulsionis plus parati sumus tolerare, quàm nobis inferatur. *Qui petit à te, da ei.* Potest intelligi hic esse cōsilium, vel admonitio quantum ad liberalitatem, scilicet, quòd simus liberales ad omnes, & ideo quòd quidquid petatur a nobis, quòd demus. *Et volenti mutuari a te, ne auertaris.* Idest. Si aliquis vult accipere a te mutuum, non auertas faciem tuam ab illo, s. nolendo mutuari. Iste enim est modus eorum, qui nolunt concedere ea, quæ petuntur, s. auertunt faciem suam, vel obturant aures, ne exaudiāt, iuxta illud, qui obturat aures suas ad clamorem pauperis, ipse clamabit, & nō exaudietur. 1. Ioan. 3. vel dicitur, ne auertatis, idest, ne irascaris ei: quia petit a te.

Alio modo posset intelligi, quod ista littera pertineret
C ad superiorem sententiam, s. quia supra dicebantur de violentijs, iniurijs, & damnis. Et quia damnum potest alicui irrogari dupliciter, s. petendo ab eo iniuste in iuditio, quod non debētur, aut illud sine iuditio tollendo, ponitur tolerantia pro vtroque modo. Nam de damno, quod fit in iuditio dictum est supra, quòd qui petit à te tunicam, & vult iuditio contendere, da ei & pallium. De damno autem, quod fit extra iudicium dicitur, qui petit a te da ei, idest. Si aliquis vult accipere à te rem tuā, non prohibeas, sed potius tu da ei, & non peccabit tam grauiter. Et hoc innuitur. Luc. 6. vbi ponitur ista littera, & dicitur: Omni petenti te tribue, & qui aufert, quæ tua sunt, ne repetas. Magis tamen conuenit isti litteræ, quòd intelligatur de spontanea datione. Hoc autem fit dupliciter. Vno modo, quòd quis donet nihil inde recepturus,
D Alio modo, quòd det vnū pro altero, sicut est in mutuo. Primum innuitur, cum dicitur. *Qui petit à te, da ei*, s. da simpliciter ipsam rei proprietatem nihil inde expectando, quòd est donare. Vel da vsum rei ad tempus aliquod nihil pro illo petendo, quòd est accommodare, vel precariū concedere.

Secundum innuitur cùm dicitur. *Et volenti mutuari à te, ne auertaris.* Quod pertinet ad mutuum, vbi datur res pro re simili. Vt si datur panis, vel vinum, & postea simile redditur. Et etiam hoc pertinet ad opera misericordiæ, & liberalis communicationis, scilicet, quod quis mutuet alteri non habenti expectando ab eo recipere æquale alio tempore, quando habuerit, & est modus contractus: quia hic nihil donatur.

E *Ad quid posuit Christus hic: Oculum pro oculo. Quæst. CCCXX.*

QVæritur circa hoc, quòd hic Christus dicit oculum pro oculo, ad quid posuit istud.

Dicendum, quòd istud factum est ad tollendum opinionem erroneam Iudæorum circa vindictam, quam non solum licitam, sed etiam appetendam esse putabāt, vt dictum est. Christus autem ostendit melius esse iniuriam remittere, & etiam tolerare, quam vindictam petere, eo quòd Deus non concedebat Iudæis petitionem vindictæ tanquam bonam, sed quasi necessariam propter imperfectionem suam, sicut erat de libello repudij infra 19. Nunc autem nihil erat permittendum, quod secundum se esset illicitum. Ioan. dixit Christus iam non esse appetendam vindictam, vt daretur oculus pro oculo,

lo, dens pro dente, sed remissio iniuriarum, & patientia erat necessaria.

Quare Christus posuit potius de hac vindicta remittenda, quàm de alijs in lege positis. Quaest. CCCXXI.

QVaeritur, quare Christus dixit hic oculũ pro oculo, & nõ vetuit aliam vindictam, quae permittebatur in lege. Nam si quis occideret alterum à casu, nihil intẽdens, & etiam non praecedente culpa permittebatur cognatis occisi interficere occisorem, si inuenirent eum extra vrbem refugij antequam illuc perueniret. Vel si postea egrederetur de illa. Num. 36. & Deuter. 19. Nam ista videtur esse peior vindicta, quàm oculum pro oculo.

Dicendum, quòd Christus dans legem perfectam voluit prohibere omnia mala. Et quia aliqua mala in lege veteri permittebantur propter imperfectionem Iudaeorum, tetigit hic multa eorum. Circa vindictam autẽ poterat esse duplex error. Vnus si quis vellet vindictam indebitam, idest de eo, qui malum non meruit. Alius error si quis vindictam iustam non iusto animo appeteret. Primus est valde grauius error. Et iste erat permissus in lege propter magnam imperfectionem Iudaeorum, scilicet, quòd aliquando possent impunè occidere innocentes. Vt si quis occideret alium casu, nihil mali suspicatus, aut praecogitans Vt si quis cum alio iuit in syluam, qui eius inimicus nunquam fuerat, & cum caederẽt ambo ligna ferrum egressum de manubrio vnius percussit, & occidit alterum. Erat enim iste innocens, & licebat ei fugere in vrbem refugij, & non occidebatur, Exo. 21. Si tamẽ antequam illuc perueniret, vel postquam peruenisset inueniret eum aliquis cognatus occisi extra vrbem poterat eum occidere impunè: Num. 36. & Deuteron. 19. Istud autem erat ita malum, quòd nec etiam leges humanae illud permittunt: Christus ergo non curauit hoc tangere quia videbatur ita clare malũ, & propter solam imperfectionem eorum promissum, quòd non oportebat contra illud aliquid dici. Vel fortè, quia vetuit hic id, quod minus malum erat, scilicet, iustam vindictam malo animo appetere. A fortiori ergo vetitum videbatur occidere aliquem iniustè propter iram. Secũdus error erat vindictam malo animo appetere. Lex enim iusta posuit paenam contra passi, scilicet, oculum pro oculo, & istud in se iustum erat, & non erat permissio sicut dare libellum repudij, vel vsuras. Et tamen desiderare, quòd inferatur ista paena delinquenti solum, vt satisfiat irae nostrae malum est. Quia lex non instituit paenam ad hunc finem. Velle autem paenam aliter, quàm lex vult, malum est 23. 2. quaest. 5. c. Odia, & c. Cum minister. & c. lex aeterna Christus ergo vetuit desiderare, quòd detur oculus pro oculo, & dens pro dente, scilicet, appetendo ad hunc finem: quia vindicta in se non est bona, nec debet illam aliquis appetere absolutè Deut. 33. Mihi vindictam, & ego retribuam. Legem tamen istam Christus non vetuit quia adhuc lex de contra passo in multis locis est. Hanc ergo vindictam, siue vindictae desiderium Christus prohibere volens dixit: audistis quia dictum est, &c. Et quia istud erat valde minus malum, quàm appetere vindictam iniustam, scilicet, occidere velle innocentem, vel nocere ei: non expressit Christus aliquid de ista vindicta, sed solum de illa: oculum pro oculo: quia illa prohibita manifestè erat ista prohibita.

Quomodo intelligendum sit hoc, scilicet, oculum pro oculo. Quaest. CCCXXII.

QVaeritur circa hoc, scilicet, oculum pro oculo, quomodo intelligendum sit.

Dicendum, quòd Deus saepe iussit istam paenam infligi, vt Exo. 21. & Leuit. 28. & Deuter. 19. Pro quo sciendum, quòd Deus volebat istam paenam infligi, vt quilibet pateretur malum, quod fecerat. Et quia malum infertur alicui iniustè dupliciter, scilicet, extra iudicium per inimicum, vel per eum, qui vt inimicus agit, & in iudicio per falsum testem: quia cum causa pendeat ex de-
F positione testium, cum in ore duorum, vel trium testium sit omne verbum, idest determinatio omnis dubij. Deu. 19. & Ioan. 8. si testis falsè deponit condemnabitur innocens per verbum eius. Ideo ita testis falsus infligit paenam innocẽti, sicut si extra iudicium eum hostiliter percuteret. Et ob hoc ista paena talionis, vel contrapassi, scilicet, oculum pro oculo infligitur hosti, & falso testi. De hoste, idest, de percutiente patet Exo. 21. scilicet. Reddet animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dẽte, manum pro manu, pedem pro pede, adustionem pro adustione, vulnus pro vulnere, liuorem pro liuore. Et Leuit. 24. dicitur: Qui irrogauerit maculam cuilibet ciuium suorum, sicut fecit, sic fiet ei, fracturam pro fractura, oculum pro oculo, dentem pro dente restituet. Qualem inflixerit maculam, talem sustinere cogetur. Ali-
G quando autem testi infligebatur, vt si falsum diceret in causa criminali. Deuter. 19. scilicet. Si falsum testem inuenerint dixisse contra fratrem suum mendacium reddent ei sicut fratri suo facere cogitauit. Non misereberis eis, sed animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges. Sed est dubium, an ista sic fieri debebant, scilicet [illegible] quis erueret alicui oculum, quòd erueretur oculus eius, & ita de caeteris. Dicit Rabbi Salomon. quòd non fiebat sic, sed ista aestimabantur in pecunia. Et dicebatur dari oculus pro oculo, quando taxabatur quantum damnum erat, & iniuria excussio oculi respectu personae, cui hoc factum erat, & quòd tantum de pecunia daretur. Iosephus dicit medio modo, scilicet, quòd inspicienda erat volũtas eius qui passus fuerat. Et [illegible]ellet, quòd erueretur oculus nocẽtis
H eruebatur. Si autem potius vellet pecuniam, dabatur pecunia secundum taxationem iudicum.

Alij dicunt, quòd non erat inspicienda voluntas patientis, sed quòd in quibusdam istorum debebat necessario obseruari lex contrapassi, in quibus poterat bene obseruari. In alijs autem non obseruabatur, sed infligebatur alia paena, quae putaretur esse aequalis ei, quam nocens intulerat. Cum enim dicitur: anima pro anima, dicunt intelligendum esse ad litteram: quia si quis iniustè occidebat alium non erat alia paena danda, nisi quòd occideretur, & non poterat mutari in pecuniam. Nume. 26. Non accipietis pretium ab eo, qui reus est sanguinis, statim, & ipse morietur. Et iterum dicitur: ne polluatis terram habitationis vestrae, quae insontium cruore maculatur, nec aliter expiari potest, nisi per eius sanguinem, qui
I alterius sanguinem fuderit In quibusdam alijs non poterat hoc seruari, vt si quis percuteret alterum in capite, & esset propinquus morti, si deberet percussori inferri alia percussio aequalis fortè moreretur recipiendo illam: quia qui percussit casu non intendebat infligere vulnus determinati nocumenti, accidit autem quòd esset tantum, vel tantum. Si autem quis postea ab intentione vellit aequale vulnus infligere non poterit prorsus aequale facere: quia vt aequale faciat, fortè occidet: quia non est in potestate hominis vulnerantis, quòd sequatur inde tanta, vel tanta laesio, & sic si quis vellet interdum reddere vulnus aequale, mortem induceret, & tamen vulnus pro vulnere reddendum est, & non mors pro vulnere. Ideo videtur quòd in quibusdam non infligebatur realiter vulnus pro vulnere, sed aestimatio aliqua, vel saltem infere-
K batur aliqua paena corporalis, & tamen non talis qualis illa, quam nocẽs intulerat. Et patet maximè: quia si quis rixatus cum proximo percuteret eũ lapide, vel pugno, & non moreretur, sed iaceret in lecto, percussor non occidebatur, sed dicitur, quòd innocens erat, idest, nulla paena ei infligebatur, ita tamen, vt operas eius, & impensas in medicos restituat. Exo. 21.

Dicendum, quòd non apparet clarè, an semper redderetur paena talionis, vel in pecuniã mutaretur, vel alia paena non similis infligeretur, littera tamen satis videtur innuere, quòd paena inferenda erat semper similis, scilicet, oculum pro oculo. Exo. 22. & Leuit. 28. Cum autem obijcitur, quòd sequeretur ex hoc periculum: quia fortè sequeretur mors volendo infligere vulnus solum.

Dicendum, quòd non est incõueniens: quia iste, qui vulnus intulit, fuit in culpa, quod ergo lex volens inferre ei

vulnus

vulnus æquale mortem inferat, cum tamen hoc non intendat, ipsi reo imputandum est, qui meruit hoc sibi infligi, per quod possit mors sequi. Simile enim videmus, quòd interdum lex humana vult alicui pro crimine manum, vel pedem amputare & non vult inferre mortem & tamen ex amputatione ista sequitur interdum mors, & tamen propter hoc non desistitur, quin similis pœna infligatur eis, qui tali crimine rei sunt, licet eos lex morte dignos non iudicet. Hoc autem verum est, nisi fortè iniuriam passus voluerit recompensari iniuriam in pecunia. Nam tunc æstimabatur illa, & sic est citra mortè iudex æstimabit quantum debeat dari, & non stabitur æstimationi partis. Si verò mors alicuius secuta est occisor reddet quantum fuerit postulatus ad æstimationem eorum, ad quos pro iniuria accusatio pertinet. Velut si quis rixatus cum altero percussit mulierem prægnantě, & fecerit abortiuum, si istud erat formam, reddet iste percussor quantum petierit maritus mulieris. Sic etiam si bos cornupeta occideret virum, vel mulierem, si dominus fuit in culpa, occidetur bos, & etiam dominus. Si autem fuerit petitum pretium pro hoc homicidio ab eis, qui accusare possunt, tenebitur dare reus quantumcunque fuerit ab eo petitum. Si autě pretium illi noluerint, occidetur ille, cuius bos cornupeta erat. Exod. 21. Et sic in potestate passi iniuriam erat, quòd infligeretur pœna talionis, vel æstimaretur in pecunia.

Ad aliud de eo, qui percussit alterum lapide, vel pugno dici potest vno modo secundum quosdam, quòd pœna impensarum, & operarum perditarum non erat sola, sed etiam super hanc pena talionis. Dixit tamen lex, quòd iste esset innocens, idest, quòd non reputaretur reus mortis, sed solum talionem, qui ex lege generaliter inerat, pateretur, & insuper impensas in medicos, & operas perditas solueret. Aliter potest dici, quòd iste non soluebat nisi impensas, & operas perditas, quia percussus fuit etiam in culpa. Nam ambo rixabantur, & ideo satis erat sibi solui impensas, & operas. Si autem iste inuasisset non rixantem lapide, vel pugno, non solum tenebatur ad impensas, & operas, sed etiam ad talionem, & ideo notâter dicitur, si rixati fuerint viri. Quasi dicat in nõ rixantibus alia pœna erat. Si tamen quis velit dicere, quòd contrapassum, siue talio erat pœna generalis, nisi in casibus illis, in quibus specialiter disponebatur aliter per legem, rectè dictum erit, & hoc etiam concedimus. De hoc dictum est Exo. 24. & Leuit.

Quare Deus posuit in lege pœnam talionis, & an esset simpliciter iusta. Quæst. CCCXXIII.

Quæritur, quare Deus posuit pœnam talionis in lege: & an erat simpliciter iusta.

Ad primum dicendum, quòd Deus volebat iustam legem ponere, vel quæ iusta videretur. Est autě iustitia æqualitas quædam, vt videtur 5. Ethic. Et propter hoc homines vadunt ad iudicem tanquam ad quendam adæquatorem, vel commensuratorem, vt ibidem dicitur. Talio autem est æqualitas quædam secundum rem: ideo videtur pertinere valde ad iustitiam talionem infligi peccantibus. Et dato, quòd non esset simpliciter iusta pœna talionis, tamen Iudæis, qui adhuc erant rudes, circa legislationem iusta videbatur. Et hoc sufficiebat ad hoc, quòd Deus talem legem imponeret. Nam in omnibus aliis legibus non obseruauit Deus id, quod simpliciter erat iustum, sed id, quod conueniebat Iudæis, & videbatur eis rectum. Omnibus tamen viris rudibus, videtur valde iustum contra passum, siue talio, ideo conueniebat Iudæis talis lex.

Ad secundum dicendum, quòd aliqui putant legem talionis, siue contrapassi, quod idem est, esse simpliciter iustam, & sic apud antiquos contendebatur, quod esset iusta, vt tangit Arist. 5. Ethic. dicüt enim quidam simpliciter iustum esse contrapassum, & ciuitatem per hoc manere, idest, conseruari in bona habitudine inferendo talem pœnam delinquentibus. Et ista est sufficiens probatio, quòd lex politica sit bona, quia nõ ordinatur, nisi ad bonum statum, & felicitatem politicā. Illa est ergo melior lex politica, per quam ciuitas manet in meliori statu. Si igitur per cõtrapassum conseruatur ciuitas, lex cõtrapassi iusta est, & sic dicunt Radamantum dicere rectā fieri vindictā si quis patiatur ea, quæ fecit. Sic etiam Pythagorici determinant, vt dicitur 5. Ethi. Erat tamen Radamātus iudex iustissimus, & propter hoc apud Gentiles poetica fictio posuit eum esse vnum de tribus iudicibus animarum apud inferos, & sic tanquam famosum allegat eum Arist.

Dicendum, quòd non est contrapassum simpliciter iustum, idest, semper iustum quantum ad omnes causas, & quantum ad omnes personas, licet contingat esse aliquādo iustum. Sic dicit Arist. 5. Ethic. quòd contrapassum in multis locis dissonat. Et subdit exemplum, puta, si principatū habens percussit, non oportet repercuti, & si principem percussit quis, non percuti oportet solum, sed & puniri, idest, occidi. Vnde dicit, quòd ciuitas non permanet, idest, non cõseruatur status politicus per contrapassum, scilicet, quòd fiant eadem & æqualia, quæ recepta sunt, sed quòd fiant proportionalia. Nam sicut dixit, percutiens regem non suscipit æquale si percutiatur, sed minus et infligi, quàm ipse inflixerit. Et ratio est, quia quando lex dat aliquas puniones proiliaris vulneribus, vel aliis non respicit iniuriam, & damnum, quæ sequuntur ex percussionibus, vel quę inferuntur simul cum percussionibus. Quod patet, quia si quis iustè percusserit alium tā graue vulnus poterit infligere, sicut si iniustè percussisset, & tamen iustè percutiens non punitur aliqualiter secundum legem, eo quod non facit iniuriam aliquam, sicut percutiens alterum defendendo se: ergo iniuria respicitur, & non vulnus. Etiam in eo, qui iniustè percussit, consideratur maioritas, & minoritas iniuriæ, & non vulneris. Et si quis ex insidijs, & sine causa percussit alterum magis punitur pro æquali percussione, quàm qui rixando apertè alterum percussit. Non ergo consideratur vulnus, sed iniuria. Si ergo infligendo æqualia vulnera æquales iniuriæ, vel pœnæ infligantur, erit contrapassum iustum, cum verò infligendo ista æqualia nō sunt æquales pœnæ, non erit contrapassum iustum, cum iustitia sit æqualitas quædam, 5. Ethic. oportet autem ad æqualitatem reduci duos, scilicet agentem, & patientem, vt quantum vnus de malo accepit, tantum alius accipiat. Vnde cum rex percutit rusticum, iniuriam quidem infert si iniustè percutit, parua tamen est iniuria propter duo, scilicet, quia ille, qui recipit non poterat recipere magnam iniuriam, cum sit persona paruæ dignitatis: iniuria tamē secundum quantitatem accipientium suscipiunt magnitudinem, vel paruitatem: quia res recipitur in aliquo secundum conditionem recipientis.

Secundò ista iniuria est parua: quia ille, qui eam intulit, magnus erat, & quanto qui infert est maior, tanto iniuria est minor. Ratio est, quia iniuria ortum habet ex contemptu. Tanta enim iniuria alicui infligitur, quantus contemptus fit. Vbi autem non est contemptus non est iniuria, sed pœna, vt dicitur secūdo Rhetoricorū. & c. ira. Et tamen quando quis percutitur à magno, parum contemnitur: quia ille ex eminentia status sui faciliter de facto ista facere potest, cum potentioribus pares esse non possumus. Parua ergo iniuria erit, quia paruus contemptus est.

Si autem rusticus è contrario regem percussit, iniuria valde magna est. Primo quidem, quia ille, cui irrogatur, magnus est, & à magnitudine suscipiens mensuratur magnitudo iniuriæ. Sic dicitur secundo Rhetoricorum, quòd irascitur aliquis propter magnitudinem, vel excellentiam, scilicet, quòd quanto aliquis excellentior est, tanto facilius irascitur, eo quòd tanto iniustius contemnitur. Nam non potest esse cõtemptus enim, nisi magnus: quia magnum est, quod in eo contemnitur. Et quia rex improportionabilior, vel quasi rusticum excedita quālis percussio regi illata est improportionabilis iniuria, vel quasi iniuriæ susceptæ, cum rusticus à rege percutetur. Etiam hoc est, quia qui percutit regem, non facit iniuriam soli regi, sed etiam toti communitati: quia rex communicat communitati, cui præest: æquale autem in quantitate inflictum communitati valde malus est, quā si in-

si inferatur personæ priuatæ. Quia sicut bonũ commune melius, & diuinius est bono priuato, primo Ethicorum, cap. 2. ita etiam malum commune est maius malo priuato. Iniuria tamen irrogata communitati est malum commune, idest, communitatis, ergo est maius malum, quam si irrogetur personæ priuatæ. Ita ista iniuria est valde magna, quia ille, qui eam intulit est paruæ dignitatis, & quanto inferens est minor, tanto iniuria est maior. Sicut quanto patiens maior est, tanto magis augmétatur iniuria. Rusticus autem dignitatis paruæ est, ideo percutiendo, magnam iniuriam infert. Vnde fit, quòd cum rex percusserit rusticum, parua iniuria fit. Si autem rusticus regem repercusserit, grauissima iniuria erit. Ad hoc tamen, quòd iustitia sit, debet esse quædam æqualitas: ergo si tantum rusticus regem repercusserit, quãtum ab eo percussus est, iniuria fiet regi: quia maius patitur, quàm intulit. Nam paruam iniuriam intulit, & magnã suscipit. Necesse est ergo, quod ad hoc quòd rectè fiat, quòd tanta sit iniuria, vel pęna quam rex tolerat, quanta fuit illa, quàm rustico intulit: ergo necesse est, quòd aliquid valde minus secundum quantitatem rex patiatur ad hoc, quòd solum recipiat tantam iniuriam, quantam rustico intulit.

Vnde repugnat omni legi, quòd rex percutiens rusticum debeat æqualiter repercuti. Repugnat etiam rationi, & Deo, qui est auctor rationis, & iuris. Ideo non solũ in exteriori foro, idest, in contentioso, & publico rex nõ debet pati quantum intulit, sed etiam nec in foro conscientiæ hoc debet fieri. Si enim rex publicè percusserit rusticum non debet publicè repercuti: nec etiam in foro conscientiæ, si rex confiteatur, & velit satisfacere plenè pro peccato commisso in rusticum, non deberet ei imponi quòd repercuteretur si percusserat: quia hoc manifestè esset maiorem ei valde pęnam imponere, quàm intulisset. Sicut si quis rapuisset alicui decem denarios, & iuberetur ei restituere viginti millia. Debet ergo imponi minus regi, quàm intulerit, non quidem de iniuria, vel de pęna: quia non satisfaceret plenè, nisi tanta pęna sibi inferatur, quantam ipse intulit. Sed minus de quantitate exterioris punitionis infligi debet: quia minor pęna in rege causat maiorem iniuriam in eo, quàm magna pęna causat in rustico. Patet ergo, quod contrapassum, siue talio, non est simpliciter iustum, sed oportet reduci ad alterum modum æqualitatis.

Vnde dicendum generaliter, vel regulariter, quòd contrapassum circa distributiuam iustitiam non dicit ęqualitatem, ideo non est simpliciter iustũ, nisi aliquando fiat per accidens. quòd contrapassum conueniat distributioni. Ratio est, quia in iustitia distributiua quæritur mediũ, vel æqualitas non rei, sed rationis, vel dignitatis, vt dicitur 5. Ethic. Et ideo ibi quæritur æqualitas Geometrica, & nõ Arithmetica, scilicet æqualitas proportionis, quæ est Geometrica, & non æqualitas quantitatis, quæ est Arithmetica. Sed contrapassum dicit æqualitatẽ Arithmeticam, quæ est æqualitas rei, & non proportionis, vel dignitatis. Ideo rarissimum est quòd in iustitia distributiua conueniat contrapassum. De iustitia autem commutatiua dicendum est, quod contrapassum magis applicatur ad eam, quàm ad distributiuam, & tamen non conuenit semper contrapassum in commutatiua. Vt patet in exemplo dato de rege percutiente rusticum, & repercusso ab eodem: quia ibi est commutatio per contrapassum, & tamen non est iustum, quòd autem contrapassum conueniat aliqualiter iustitiæ commutatiuæ, magis quam distributiuæ est manifestum, quia in commutatiua attenditur medium rei, & non rationis, idest, æqualitas in re, in qua fit commutatio, & nõ æqualitas secundum rationem. Et sic fit iustitia secundum æqualitatem Arithmeticam, & tamen non conuenit ibi semper cõtrapassum, licèt videatur conuenire in superficie: quia cõtrapassum dicit, vt aliquis eadem, vel tanta patiatur, vel quanta intulit. Iustitia autem secundum æqualitatem est. Et sic videtur, quòd cùm aliquis tale, & tantum patitur, quãtum intulerit, sit iustum commutatiuum: hoc autem est contrapassum, sed in hoc errant illi, qui ponunt contrapassum esse simpliciter iustum ad pauca attendentes, quo-

F niam in commutatiua iustitia attenditur æqualitas ista, quæ non est in ipsa re, quæ est est percuti, vel percutere, sed in damno, vel iniuria inde secutis. Ista autem nõ sunt æqualia, quamquam percussiones æquales sint, vel ipsę res, quæ exterius inflictæ sunt: quòd autem non debeat considerari æqualitas secundum res i[illegible]tas, sed secũdum iniuriam, vel damnum, patet quia quando quis se percussum conqueritur, ideo dicit malum fuisse sibi inflictum, quoniam iniuria inflicta est, & non quia percussio, quia alias de se ipso conquereretur, si ipse se percuteret, & tamen non conqueritur: quia non potest sibi ipsi iniustum facere, 5. Ethic. Ideò ad hoc, quòd æquetur patiens agenti, oportet vt in eo æquetur, in quo dicit sibi malum inflictum esse, scilicet, in iniuria. Nam si æquarentur secundũ rem, idest, secundum quantitatem percussionis, & non G secundum quantitatem iniuriæ adhuc conquerendum maneret isti, qui passus est. Diceret enim maiorem fuisse sibi illatam iniuriam, quàm postea fuerit irrogata ei, qui sibi intulit, & sic semper maneret iniustum, cùm consistat iustitia in quadam æqualitate.

Dicendum ergo, quòd ipsa percussio, & quodcunque illatum ab extra per accidens est ad ipsam æquationem agentis, & patientis. Iniuria autem est id, in quo per se æqualitas, quàm iustitia requirit facienda est. Et idem dicendum est de damno, quia non consideratur æqualitas in re, quæ contra aliquem facta est, sed in damno, quòd ex ablatione, vel destructione illius rei secutũ est: quia si ex ablatione eiusdem rei in aliquo sequatur magnum damnum directè, in alio autẽ ex ablatione eiusdem paruum damnum sequatur non sunt æqualiter ista H æstimanda, ideo ad hoc quòd isti ęquentur non considerabit iudex ipsam rem ablatã æqualem, quia ista est per accidens, sed damni illationem. Et secundum hanc fiet æqualitas, & sic est error in hoc ipsorum, qui putãt contrapassum esse iustum, quia putant, quòd æqualitas sit in re illata, siue sit percussio, siue ablatio rerum. Sed falsum est, quia solum est, id in quo fit æqualitas, iniuria, & dãnum. Si autem contingat, vt cùm æquantur res exteriores, iniuriç & damna æquentur, conueniet ibi cõtrapassum, & erit ibi iustum simpliciter, si tamẽ æquatis rebus extra iniuria, & damnum non sint adhuc æqualia, contrapassum non erit iustũ. Vnde dicendum, quòd contrapassum solum habet locum in iustitia cõmutatiua, quando personæ, & merita personarum sunt totaliter æqualia inter se, quia tunc æquatis rebus extra æquabuntur iniu- I riæ, & damna, & erit ibi iustũ simpliciter. Si tamen personæ, & merita non sunt inter se æquales, sed res exteriores æquantur, non fiet æqualitas in damno, nec in iniuria, immo necesse est, quòd quandocunque fuerint res æquatæ nunquam damnum; & iniuria sint æquales, vt patet in exemplo dato de rege, & rustico. Ex his ergo apparet, quando contrapassum est iustum, & quando iniustum.

Inter Iudæos autem contrapassum erat lex iusta, eo quòd erat inter personas æquales, scilicet, inter priuatas personas. Tales autem quamquam habeant in alterutrũ aliquam excellentiam in virtute, vel diuitiarum magnitudine, & similibus rebus, quæ solent facere differẽtiam inter homines, non sunt tamen simpliciter inæquales, ideo lex contrapassi venit inter eas. Principatus autem, K vel potestas dominatiua facit inęqualitatem simpliciter, scilicet. vt nõ sit æqualis dominus subdito, vel iudex eis, quos iudicat, aut prælatus eis, quibus præest, ideo cum inter istos æqualitas facienda fuerit, non debet poni contrapassum: quia nun erit iustum inter eos. Iudæi autem quia erant æquales, vt communiter inter se conueniebat eis contrapassum.

Alia causa est: quia omnes reputant iustitiam consistere in quadam æqualitate, & hoc verum est. Ideo necesse est, quòd singulis gentibus illud putetur iustum, quod putatur æquale. Et quia non omnes iudicant eodẽ modo de æqualitate, non putabitur idem esse iustum omnibus, & quia Iudæi à principio tãquam inexperti legum nesciebant attẽdere æqualitatem in iniuria, & damno, quæ quodammodo mensurantur in intellectu iudicabãt æqualitatem in percussione, & rebus exterioribus, quia

istæ

istæ cognoscuntur sensu, & cognitio sensus est communior, & prior, quàm cognitio intellectus. Et ob hoc non solum apud Iudæos, sed etiam apud omnes gẽtes ab antiquo contrapassum putatum est simpliciter iustum. Sic enim Radamantus legislator famosus, sic etiam Pythagorici putauerunt, vt dicit Arist. 5. Ethic. putabant ergo Iudæi æqualitatem esse in rebus extra, & ideo cõtrapassum esse simpliciter iustum. Et ob hoc Deus, qui dedit eis leges, vt ipsis conuenirent dedit eis contrapassum in legem. Nunc verò contrapassum non reputatur simpliciter iustum, sed attenditur ad damnum, & iniuriam, & per ista fit æqualitas.

An vindicta possit esse iusta, vel fieri debeat. Quæst. CCCXXIIII.

QVoniam autem agitur hic de contrapasso, secundũ quòd Iudæi desiderabant istam pœnam in vindictam eorum, qui sibi nocuerant, est dubium, an vindicta possit esse iusta, vel fieri debeat.

Dicunt quidam, quòd nunquã sit vindicta iusta: quia peccat, qui vsurpat sibi diuinam potestatem. Et tamẽ vindictam retribuere ad Deum pertinet. Deuteron. 32. & ad Roma. 12. Mihi vindictam, & ego retribuam, ergo vindicta semper est illicita.

Item ille, de quo vindictam sumimus, non toleratur à nobis, mali tamen tolerandi sunt, quia super illud Canticorum 2. Sicut lilium inter spinas, dicit Glo. Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit: ergo vindicta non est sumenda de malis, & consequenter de nullo: quia de bonis vindicta nulla sumenda est: quia non habent quid in eis vindicetur.

Item vindicta fit per pœnas, quæ timorem seruilem incutiunt, lex autem Christi non est lex timoris, sed amoris, ad Rom. 9. ergo saltem in statu legis Christi, idest, inter eos, qui istam legem tenent, & ab eis vindicta nulla exercenda est.

Item ille dicitur se vindicare, qui iniurias suas vlciscitur. Et tamen iudici non videtur hoc etiam licere, scilicet, punire delinquentes in se: quia dicit Chrysostomus super Matthæum. Discamus Christi exemplo nostras iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec vsque ad auditum sufferre. Ergo etiam in iudice vindicta non est licita.

Dicendum, quòd vindicta, idest, vindictæ desiderium potest esse interdum licitum. Dicit enim vindicta animum retributionis, scilicet, quòd quis desideret ei, qui sibi malum intulit, vel alijs, quæ pertinent aliquo modo ad ipsum malum inferre, vel gaudeat saltem quando illud per aliquem fuerit illatum, aliàs autem vindicta nõ est. Vt si quis passus est iniuriam ab aliquo, & illi pœna reddatur pro illa iniuria ab aliquo alio, sed iste, qui passus est, non desiderauit illam pœnam, nec gaudet in illa aliquo modo, quando infertur, non dicitur habere, vel suscipere vindictam. Istud autem desiderium, vel gaudium de malo alterius semper consideratur, vt iustum, scilicet, inquãtũ ille, qui nocuit, putatur iniustè nocuisse, siue iustè, siue iniustè nocuerit. Si autem sine consideratione iustitiæ quis desideret, vel gaudeat in malo alterius, non dicitur vindicta, vel vindictæ desiderium, sed appetitus pœnæ, vel mali alterius. Quod patet: quia ille, qui nunquam læsus est, vel non putat se fuisse læsum non potest vindictã appetere, & sic vindicta retributio quædam est, sed retributio ad iustitiam pertinet: ideo vindicta sub ratione iusti appetitur, licet ille, qui appetit sæpe iniustum appetit, vt quia vult vindictam de eo, quod nõ oportet, vel plus, quàm oportet. Et sic de alijs circũstantijs. Ista autem vindicta aliquando est licita: quia non possumus a Deo expectare nisi quod bonum, & licitum est. Sancti tamen expectant vindictam à Deo de hostibus. Luc. 18. Deus faciet vindictam electorum clamantium ad se die, ac nocte: ergo vindicta non est mala.

Item quia sancti non petunt nisi iustum, & tamen sancti vindictam petunt. Apocal. 6. Vsquequo Domine non vindicas sanguinem nostrum, de his, qui habitant terram? ergo est licita vindicta.

A Item sancti non gaudent nisi de bono: quia charitas non gaudet super iniquitate, 1. Corint. 13. sed iusti gaudent operibus iustitiæ, 2. Ethic. sancti tamen gaudent de vindicta. Psal. 58. lætabitur iustus, cum viderit vindictã, & lauabit manus suas in sanguine peccatoris.

Considerandum autem, quòd vindicta non semper bona, nec semper mala est. Est enim vindicta inflictio cuiusdam mali pœnæ, & pertinet ad animũ, scilicet, quòd sumens vindictam debet considerare pœnam illam, quæ infertur, vel gaudere in ea, vt dictum est. Esse autem vindictam licitam, vel illicitam pertinet ad animam: quia si animus vindicantis se feratur principaliter ad malum eius, de quo se vindicat, & ibi quiescit, est omnino illicita vindicta. Quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, quia omnes homines

B diligere debemus, nec aliquis excusatur ab hac dilectione. Sicut ergo non excusaretur aliquis à peccato per hoc, quòd odit odientem se, ita non excusatur si malum velit inferre ei, qui sibi malum intulit: quia non debet quis velle peccare in alterũ, licet ille prius peccauit in ipsum: quia hoc est vinci à malo. Et tamen Apostolus ad Rom. 12. hortatur, quod non vincamur à malo, sed vincamus malum in bono. Vinci est de statu commoueri. Quando quis ergo mutat statum mentis, vt propter iniurias inflictas velit iniurias inferre vincitur à malo, scilicet, ab illo, qui iniurias infert. Hoc autem non debet fieri. Vincere autem malum in bono est, quòd quis per bonum opus moueat malum hominem de statu mentis suæ, scilicet, quia malus desiderat nocere. Si ergo bonus tolerando mala, quæ infert malus, & è contrario benefaciens ei

C moueat animum ipsius ad bonum volendum, dicitur vincere malum in bono: quia mouet eum ad se, idest, ad bonum, & nõ mouetur ipse ad malum, vt malus efficiatur. Qui ergo malũ desiderat alteri, & in hoc malo quiescit, peccat sic vindictam volendo. Si autem intentio vindicandi feratur principaliter ad aliquod bonũ, ad quod peruenitur per pœnam peccantis, scilicet, ad emendationem ipsius, vel saltem ad cohibitionem eius, ne amplius peccet, & ad quietem aliorum ad conseruationem iustitiæ, & Dei honorem, potest esse desiderium vindictæ licitum, obseruatis his, & alijs debitis circumstantijs.

Sed obijcietur, quòd vindicta nunquam possit esse illicita ex parte animi, idest, finis, vel desiderij: quia vindicta appetitur sub ratione iusti, vt dictum est, & ob hoc quando quis putat sibi satisfactum esse, scilicet, quòd in-

D ferens mala tanta passus est, quanta intulit, non irascitur amplius, vt patet secundo Rhetoricorum. c. de ira. & c. de mansuetudine.

Dicendum, quòd appetitus vindictę propriè sumptus pertinet ad iratos, & ideo ira dicitur appetitus vindictæ, vel appetitus contrarij doloris, primo de Anima, & desideratur sub ratione iusti retributionis. Odium autẽ pertinet ad inimicos, & per illud vult aliquis malum alteri non sub ratione iusti retributionis, sed sub ratione disconuenientis, & mali. Et ob hoc, odium semper malum est, ira autem, quæ ad vindictam est, non est semper mala, vt ostensum est supra quæst. 138. & quæst. 139. Potest tamẽ qui vindictam appetit peccare: quia vindictam appetit pro eo, quòd non oportet. Vt si quis putet sibi iniuriam factam, vbi non est, & de hoc vindictam desideret. Vel

E quia putat iniuriam maiorem esse, quàm sit, & ideo maiorem pœnam vult inferre, & sic de alijs circumstantijs. Nam licet moueatur ad vindictam sub ratione iusti, peccat tamen quia non appetit iustum, sed decipitur per falsam imaginationem, sicut in omnibus alijs peccatis est quædam deceptio, & ignorantia: quia omnis malus est ignorans 3. Ethic. & tamen præter hæc adhuc in ipso desiderio vindictæ ex parte desiderij, & finis eius potest esse peccatum, vt dictum est, scilicet, si solum vult inferre malum alteri, vt ipse gaudeat in hoc malo. Et quando obijcitur, quòd vindictæ desiderium est sub ratione iusti, dicendum, quòd istud est quantum ad mensuram retributionis, non tamen quantum ad finem, vel intentionem retribuentis, scilicet, quia qui vindictam appetit nõ appetit maius malum inferre, quàm sibi irrogatum est. Et quia æqualitas pertinet ad iustitiam, vindicta videtur

ture esse sub ratione iusti. Non tamen est intentio, vel finis vindicandi se ipsa iustitia, idest, non desiderat inferre pœnam ei, qui sibi intulit pœnam, quia iustum est illam inferre, sed inferendo illam delectatur, & cessat tristitia eius, quam ante hec patiebatur propter malum sibi inflictum. Sic patet 4. Ethic. cap de mansuetudine, scilicet, quod amari retinent iram, quies autem fit, cum retribuerint. Punitio enim quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens. Quo non facto graue habent, idest, sustinent quandam grauem tristitiam, si non poterint retribuere. Et dicitur hoc de iratis, quorum proprium est vindictam appetere, ergo appetitus vindictæ non est ad finem iustitiæ, sed ad finem tollendi tristitiæ, & inducendi delectationem contrariam, ita dicitur 2. Rhetoricorum, cap. de ira, quòd ira est appetitus cum tristitia, & 7. Ethicorum, cap. 8. dicitur, quod omnis iratus agit tristatus, idest cum tristitia. Et sic appetitus vindictæ ex parte sui potest esse illicitus, quòd non fieret, si esset sub ratione iusti, idest, desiderium iustitiæ solum moueret ad appetẽdum vindictam. Vnde quando appetit quis vindictam propter iustitiam, licita est, scilicet, vt corrigatur peccans, vel vt status publicus non perturbetur, non punitis vitijs, vel propter honorem Dei, vt dictum est. Desiderat autem vindictam ad hoc, quòd delectetur, pœnas inferens in eo, quòd patitur suscipiens non est iustitia, licet solum velit, quòd inferatur tanta pœna illi, quantam ipse passus est. Erit igitur iustitia ex parte materiæ, sed non ex parte finis vel intentionis. Cum autem dicitur, quod odium non est sub ratione iusti, ira autem est sub ratione iusti, dicendum, quòd odium nullo modo considerat iustum, nec ex parte materiæ, nec ex parte finis: quia odiens non infert malum, ex eo, quòd ipse suscepit: cum aliquando oderimus eos, qui nullum malum nobis fecerũt, sed infert malum in quantum malum est. Etiam non est mensura aliqua in malo, quod infert odiẽs: quia iratus postquam putauerit se intulisse quantum receperat de malo, placatur, & non vult vltra pœnam inferre, odiens autem nunquam placatur, sed quantumcunque malum intulerit semper vult plus inferre. Sic dicitur 2. Rhetoricorum. c. de amore, & odio, quòd iratus si multa fiant placabitur, odiens autem nunquam placabitur, nec miseretur, idest, si multas pœnas intulerit iratus ei, qui irascitur, postea miseretur, odiens autem nunquam miseretur, etiam si multas pœnas intulerit. Apparet ergo quòd vindictæ desiderium aliquando sit licitum, & aliquando non.

Ad primum dicendum, quòd ille, qui exercet vindictam in malos secundum conditionem status sui, & ordinis, idest, quia iudex non vsurpat sibi, quod ad Deum pertinet, sed potius vtitur potestate sibi a Deo concessa, ad Roma. 13. principes non sunt timore boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? bonum fac, & habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum, si autem malè feceris time: nõ enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est vindex in iram. idest iudex est ad vindicandum inferendo iram, idest, pœnam malis. Accipitur tamẽ vindicta largè pro pœna: quia vindicta non est nisi illius, qui malum passus est, quando retribuit pro hoc malo. Iudex autem quãdo punit reum: non dicitur vindictam agere, nisi accipiatur respectu illius, qui læsus est, scilicet, quòd iste reus læsit aliquem, & pro illa læsione iudex punit eum. Et sic dicitur vindicare illum, qui prius passus est malum. Et sic dicitur Apoc. 6. Quousque nõ vindicas Domine sanguinem nostrum? Tunc tamen iudex solum est minister vindictæ, sed vindictam non capit ipse, sed ille, pro quo vindicatur in istum reum. Quando tamen de vindicta propriè, quæritur de illa, quam quis appetit pro malis sibi inflictis.

Ad secundum dicendum, quòd mali tolerantur a bonis in hoc, quòd ab eis illatas sibi iniurias patienter sustinent, sicut oportet. Non tamen debent eos tolerare, vt sustineant iniurias Dei, & proximorum, quas illi faciũt. Dicit enim Chrysost. super Matthæum, quòd in iniurijs proprijs esse quempiam patiẽtem laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare est impium. Quando tamen aliquis vindictam desiderat, non vt gaudeat in pœna, quæ

F infertur iniurianti, sed vt ille corrigatur. Vel vt proximi non vexentur, & vt Deus honoretur, nõ vult vindictam de iniurijs proprijs, sed de iniurijs Dei vel proximi.

Ad tertium dicendum, quod lex Christi est lex amoris, ideo illis, qui ex amore operantur bonum, qui soli pertinent ad Christum, & Euangelium, nõ est timor incutiendus per pœnas, & sic non est vindicta de illis sumenda. Illis tamen, qui non ex amore mouentur, est incutiendus timor. Et isti non pertinent ad Christum, nec statum noui testamenti, nec sunt de Ecclesia nisi numero, merito autem extra illam sunt, & ideo vindicta sumenda est de eis. Nec repugnat hoc dignitati noui testamenti: quia non sunt isti verè de nouo testamento, sed extra illud sunt, & contra tales sunt leges pœnales: quia contra iustos nulla lex posita est, sed peccatoribus scele-

G ratis, & contaminatis, 1. ad Tim. 1.

Ad quartum dicẽdum, quòd iniuria, quæ infertur alicui, interdum redundat in proximum, interdũ in Deum aliquando vero ad ipsum solum pertinet. Si in Deum redundet, licèt homini iniuriam vindicare: quia iam nõ suam, sed Dei iniuriam vindicat. Sic Elisæus pueris irridentibus eum, maledixit, & occisi sunt. 42. a duobus vrsis. 4. Regum 2. Elias quoque super quinquagenarios duos ignem de cælo vocauit, & combusti sunt, 4. Regũ 1. Volebant enim eum iniuriam trahere ad regem, quod erat in dedecus Dei, eo quòd Elias prænunciauerat mortem Ochoziæ regis ex parte Dei, & forte Ochozias volebat eum punire. Sic etiam quando fit iniuria alicui prælato, potest illam vindicare interdum excommunicando eos, qui intulerunt illam, sicut Siluester Papa excom-

H uit eos, qui miserunt eum in exilium. Et hoc quia iniuria prælati non solum est sua, sed magis est Ecclesiæ, vel Dei. Sic etiam iniuria principis est iniuria omnium subditorum. Ideo licet ei vindictam petere inquantum per hoc vindicat iniuriam aliorum. Si autem iniuria solum pertineat ad eum, cui infertur, & non redundat in alios maximè in Deum, debet eam tollerare patienter si expediat. Si autem vult petere vindictam non vt gaudeat de pœna, quæ infligitur aduersario, sed propter correctionem illius, vel bonum publicum, aut honorem Dei licitum est, non est tamen intelligendum, quòd aliquando liceat alia intentione appetere vindictam: quia semper esset alias illicita. Sed distinguitur, quando redundat in iniuriam Dei, vel proximi, vel quando est propria. Quia in primis duobus casibus, non solum est licitum vindi-

I ctam petere, sed etiam est necessarium, & nõ potest quis remittere iniuriam illam. Quando autem est iniuria propria, idest, quæ non redundat in alium, non est necessarium vindictam petere, sed est permissum intentione recta. Melius tamen est quòd quis remittat totaliter iniuriam propriam, quam quod bona intentione vindictam petat, nisi fortè ex remissione iniuriarum sequeretur manifestè multiplicatio malorum, & scandalum, & ipse inferens efficeretur deterior: quia tunc contra charitatem esset iniurias remittere, sed bona intentione erat vindicta petenda. Si tamen hoc non apparet, vel saltem dubium est, laudabilius est remittere, quàm petere. Hoc verum est in eis, qui petere possunt. Secus autẽ in illis, qui nullo modo sunt sui iuris. Vt monacho non licet petere vindictam de iniuria sibi illata à laico, licèt monasterio

K competat agere saltem ciuiliter, vel denunciare, quia totum monasterium est sui iuris, monachus autem non. De his S. Thom. 2. 2. q. 108. art. 1.

An ponenda sit aliqua virtus specialis circa vindictam. Quæst. CCCXXV.

QVæritur, an circa vindictam sit ponenda aliqua virtus specialis, secundum quam sit appetitus, & executio vindictæ.

Dicunt quidam, quòd non: quia sicut remunerantur boni pro his, quæ bene agunt, sic puniũtur mali pro his, quæ malè agunt. Remuneratio tamen bonorũ non pertinet ad aliquam specialem virtutem, sed est ipsius iustitiæ commutatiuæ actus: ergo eadem ratione vindicatio non debet poni, quod sit actus alicuius specialis virtutis.

tem

Item ad illum actum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes, sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum: ergo non debet poni aliqua virtus specialis, cuius vindicatio sit actus.

Item cuilibet virtuti opponitur aliquod speciale vitium. 2. Ethic. & tamen vindicationi non videtur opponi aliquod speciale vitium: ergo non erit virtus aliqua specialis, cuius ipsa sit actus.

Dicendum, quòd vindicatio habet virtutem specialem, cuius actus est. Nam vbicunque datur inclinatio distincta ad aliquod bonum, oportet dari virtutem distinctam correspondentem illi inclinationi. Nam virtutes sunt in nobis naturaliter quantum ad inclinationem, sed nunquam habent complementum suum, nisi per assuefactionem 2. Ethic. cap. 1. & complentur etiam per prudentiam: quia aliàs inclinationes bonæ naturales essent magis nociuæ, quàm vtiles non habẽtes directiuum, sicut accidit corpori fortiter moto sine lumine. Nam grauius offendit, quàm si debiliter moueatur. 6. Ethic. cap. vltimo. Est tamen inclinatio quædam naturalis ad vindicãdum, quæ est distincta ab alijs inclinationibus, quia vindicare est impedimenta remouere, & istud pertinet ad vim irascibilem specialiter. Nam sicut natura dedit inclinationem ad prosequendum bonum animalibus, ita dedit inclinationem ad remouendum impedimenta, quæ distrahunt ab illo bono. Et propter hoc datæ sunt duæ vires, scilicet, concupiscibilis ad bonum appetẽdum & prosequendum, & ipso habito fruendum, irascibilis autem ad repellendum nocumenta in illo bono obstantia. Et ad hoc pertinet iniurias vindicare, scilicet, per hoc quòd quis se defendit contra iniuriãtem, ne iniurias inferat. Vel iniurias iam illatas vlciscitur non quidem intentione nocendi, sed intentione remouendi impedimẽta, vt scilicet, non sit locus ipsi iniurianti vltra iniuriam inferre. Et sic Tullius ponit vindicationem actum virtutis distinctæ in Retorica sua dicens, quòd vindicatio est, per quam vis, aut iniuria, & omnino quidquid obscurum est, & ignominiosum defendendo, aut vlciscendo propulsatur. Et sic est virtus distincta pro vindicatione. Est tamen innominata, quia multa in moralibus innominata sunt.

Sed obijcietur, quòd non sit aliqua virtus specialis, nisi mansuetudo, quia mansuetudo est circa iras. 4. Ethic. vindicta autem ad iram propriè pertinet, cum sit ira appetitus contrarij doloris, quod idem est, quod appetitus vindictæ. 1. de Anima, ergo mansuetudo diriget circa vindicationem.

Dicendum, quòd in aliquo consonat ista virtus cum mansuetudine, quia mansuetus aliquando sustinet iram remittendo iniuriam, aliquando autem punit, & est vindicatiuus, non tamen concordat omnino cum vindicatione, quia virtus vindicatiua solum est ad vindicãdum, & non ad remittendum. Ideo non est idem, quod mansuetudo, maximè. quia mansuetudo licet interdum puniat, & interdum remittat, magis se habet ad remittendum, quàm ad puniendum. Quod significat nomen suum, quia mansuetudo placationem quandam, & misericordiam significat. Etiam patet quia 4. Ethico. dicitur quòd licet mansuetudo habeat duo vitia opposita sibi, scilicet, iracundiam, & irascibilitatem, magis tamen opponitur sibi iracundia, & magis in ea peccatur. Et propter hoc alterum extremum innominatum est, quia rarum est, & pauci in eo delinquunt, magis ergo declinat mansuetudo ad remittere iniuriam, quam ad punire. Etiam mansuetudo solum est circa iras, vindicatio tamẽ potest esse vbi nulla ira sit. Vt si quis cognoscat iniuriam factam esse, quæ debeat vindicari, & tamen nondum insurrexit ira, erit ibi vindicatio sine ira, & tamen mansuetudo non potest esse sine ira.

Aliqui dicunt, quòd vindicatio pertineat ad fortitudinem, quia per eam fortia facimus.

Dicendum, quòd non sunt idem, quia fortitudo est virtus, qua quis bene se habet circa terribilia, siue in aggrediendo, siue in sustinendo, vt patet 3. Ethic. vindicaA tio autem non est in sustinendo aliquid, sed solum in inferendo pęnas. Etiam quia vindicatio, licet sit circa aliquid arduum, non tamen est de ratione sua, quòd sit circa terribile. Hoc enim habet proprium fortitudo, quòd ad terribilia sit, ergo non sunt eadem virtus. Etiam quia fortitudo non consistit propriè in agendo aliquid, vel in patiendo, sed in hoc, quòd homo habeat animum imperterritũ, ne moueatur propter dura, & terribilia, quia ista sunt, quæ impediunt hominem ab agendo, vel sustinendo, & tunc qui imperterritus est aget ea, quæ agenda fuerint, vel sustinebit quæ sustinenda fuerint, nõ impediente timore. Vindicatio autem directè est ad agendum inferendo pęnas, ergo fortitudo non est virtus vindicationis, licet præsupponatur ad vindicationem, quia qui debet vindicare iniurias, oportet, quòd non timeat
B aduersarium, alioquin non audebit resistere iniurianti, nec resouere pro iniurijs iam susceptis. Est ergo virtus quædam per se ad vindicandum distincta ab alijs.

Ad primum dicendum, quòd recompensatio bonorum operum non pertinet semper ad iustitiam commutatiuam, sed solum in debitis legalibus, idest, quando aliqui communicant in commutando inter se aliqua, ex quibus oritur legalis obligatio, vt in contractibus, scilicet, emptione, venditione, locato, conducto, deposito, commodato, mutuo, precario, & sic de cæteris. Nam ex istis oritur obligatio legalis, & contra non benè se habentes in istis competit actio ex lege humana, & ideo bene se habere in eis pertinet ad iustitiam commutatiuam. Sunt autem aliqua debita moralia, quæ
C oriuntur ex beneficio exhibito. Vt si quis donat aliquid alteri. Nam in talibus non insurgit aliqua obligatio legalis.

Vnde si non retribuant, non potest agi contra eos ex lege, sed est ibi debitum morale, quia recta ratio dictat, & morum honestas, quòd retribuat benefactoribus liberaliter dantibus sine contractu. Et ob hoc 8. Ethicor. capit. 13. quòd fiunt querelæ inter amicos, quando dissimiliter communicant, scilicet, quibusdam communicantibus moraliter, idest, liberaliter dantibus, alijs verò legaliter communicantibus, idest, solum volentibus retribuere id, quod obligati sunt ex lege.

Quòd ergo quis retribuat moraliter pro beneficijs receptis, non pertinet ad virtutem iustitiæ commutatiuæ, sed ad quandam virtutem, quæ vocatur gratia, idest, per
D quam gratis donatur, scilicet, non ex obligatione legali, licet sit ibi obligatio moralis, vel naturalis. Ita etiam est in punitione malorum: quia secundum, quòd punitio peccatorum pertinet ad statum republicæ actus punitionis, vel vindicationis pertinet ad iustitiam commutatiuam, vel ad distributiuam. Et tamen secundum, quòd pertinet ad aliquam personam singularem propulsantem iniuriam, quæ fit, vel iniuriam iam factam puniente, siue realiter in casu, in quo licitum fuerit, vel petendo à iudice vindictam fieri pertinet ad virtutem vindicationis, scilicet, inquantum bene se habet quis in vindicando.

Ad secundum dicendum, quòd fortitudo non est virtus vindicationis, vt dictum est supra. Disponit tamen ad virtutem vindicationis auferendo timorem periculi
E imminẽtis in vindicatione. Zelus etiam disponit ad vindicationem inquantum importat quendam feruorem amoris, & amor est prima radix vindicationes. Nam ex eo, quòd quis amat Deum, & proximum iniurias illis inflictas reputat esse suas, & vult vindicare illas tanquam suas sicut dixit Elias 3. Regum 19. Zelo zelatus sum pro Deo Israel. Sacerdotes tuos occiderunt, & altaria tua suffoderunt. In quo innuebat, quòd propter istas iniurias Deo illatas ipse occidit Prophetas Baal, & Prophetas Lucorum, 3. Regum 18. Et in hoc apparet, quòd vindicatio sit actus virtutis, quia zelus pertinet ad charitatem, & quælibet virtus habet radicem a charitate quantum ad actum suum. Sic dicit Gregorius in quadam homilia, quòd nihil viriditatis habet ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis. Non est tamẽ virtutis vindicatiua ipse zelus, vel cha-

ritas, licet ex illa ortum habeat, sicut cuiuslibet virtutis actus procedit à radice charitatis, & tamen charitas nõ est nisi vna virtus, à qua omnes aliæ distinctæ sunt, & actus eius ab actibus omnium aliarum, licet ergo præsupponat virtus vindicatiua fortitudinem tanquam remouentem impedimenta, & zelum tanquam incitantem ad vindicandum, tamen ipsa non est fortitudo, nec zelus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus vindicatiua est virtus specialis, & habet vitia duo opposita, vnum per excessum, scilicet, vitium crudelitatis, vel sæuitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud est vitium, quod consistit in defectu. Sicut cum aliquis est minus remissus in vindicando. Vnde dicitur Prouerbio. 13. Qui parcit virgæ, odit filium suum. Virtus autem vindicationis consistit in hoc, vt homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando obseruet. Et in hoc apparet istam virtutem differre a fortitudine, quia extrema opponuntur habitu medio. Quando ergo extrema sunt inter se differẽtia: necesse est habitus medios, quibus opponuntur differre, extrema autem in fortitudine sunt audacia, & timiditas, vt patet 3. Ethic. c. de fortitudine Extrema autem in mansuetudine sunt iracundia, & irascibilitas 4. Ethicor. cap. de mansuetudine. Extrema verò circa vindicationem sunt crudelitas, & remissio quædam. Ista autem differunt ab illis quatuor extremis: ergo virtus ista differt a fortitudine, & mansuetudine. De his Sanctus Thom. 2. 2. quæstio. 108. artic. 2.

An virtus vindicatiua debeat inferre tales pænas, quales apud homines sunt consueta.

Quæst. CCCXXXI.

QVæritur, cum virtus vindicatiua sit inferendo pęnas, an debeat tales pęnas inferre, quales apud homines consuetæ sunt.

Dicunt quidam, quòd non: quia occisio est consueta apud homines, & tamen non conuenit virtuti: quia occisio est quædam eradicatio hominis de terra. Christus tamen mandauit infra 13. quòd zizania non eradicaretur, & per ipsam significantur filij nequam, idest, peccatores, vt dicit Glo. ergo etiam peccatores non sunt occidendi.

Item omnes peccantes mortaliter eadem pęna digni videntur, quia eodem modo peccant, scilicet, mortaliter. Et tamen aliqui eorum occiduntur: ergo omnes deberent occidi, quod falsum est: ergo nullus peccator occidendus est.

Item videtur, quòd sit inconueniens puniri aliquem manifeste pro peccato, quia cùm quis publicè punitur pro peccato, ex hoc peccatum eius publicum fit, quod videtur esse nociuum multitudini, quæ ex exemplo peccati occasionem sumit peccandi: ergo non est alicui pęna publicè infligenda, siue mors, siue aliqua alia.

Dicendum, quòd vindicta, quæ competit virtuti debet consistere in his pęnis, quæ vulgariter inferuntur, quia ea, quæ à Deo fiunt, & nobis fieri iubentur, sunt regula, & mensura operationum nostrarum. Et tamen in sacra scriptura ponuntur istæ pęnæ, quibus leges humanæ vtuntur: ergo licitum est eis vti, & ad virtutem pertinebit inferre vindictam per istas. Patet, quia occisio ponitur aliquando in lege Moysi, scilicet, lapidatio. Sic Dominus bonis cornupeta lapidatur Exod. 21. & mulier adultera cum adultero, & etiam mulier, quæ menstruam patiens permittit se ab aliquo cognosci. Leu. 20. & blasph. Leuit. 24. & pertinaces, atque contumaces filij aduersus parentes. Deuter. 21. & idolatræ. Deuteronom. 17. Comburuntur aliqui sicut, quando tota ciuitas est idolatrarum, ardet ciuitas, & si qui in ea viui inueniuntur, licèt prius debent omnia iumentia, quæ inuenta fuerint, occidi gladio. Deuteron. 13. filia autem Sacerdotis, si in domo patris fornicabatur, cremabatur. Leuitic. 21. Aliqui suspenduntur, sicut illi, qui faciunt quęcunque alia pec-

F cata digna morte, vt furtum, homicidium, & similia. Deuteron. 21. Aliqui autem gladio occiduntur, scilicet, quando est multitudo idolatrarum. Deuteronom. 13. Aliquando autem erant verbera non ad mortem, vt pro aliqua causa leui fustigabantur peccantes, sicut ille, qui cognoscens sponsam suam dicebat: non inueni eam virginem, si parentes puellæ expanso vestimento ostenderent signa virginitatis, verberabatur sponsus, scilicet, flagellabatur: Deuter. 22. & ita in quibuscunque criminibus, cum esset quis reus, & non mereretur mortem. fustigabatur secundum conditionem delicti. Ita tamen, quòd nũquam reciperet aliquis vna vice vltra quadraginta flagella: Deuteron. 25. Ideo quando Iudæi volebant aliquem sæpe flagellare nunquam perueniebant ad quadraginta flagella, & tunc poterant repetere alia

G vice flagella, sic fuit in beato Paulo. Vnde dicit ipse 2. Corinth. 11. à Iudæis quinquies quadragenas vna minus accepi.

Aliquando autem puniebatur quis exilio, sicut illi, qui occidebant aliquos casualiter, si volebant mortem euadere, cogebantur manere exules in vrbibus refugij vsque ad mortem sacerdotis summi, qui viueret, dum accideret illa mors: Num. 36. Et interim non licebat eis muros vrbium ingredi, alioquin cognatis occisi licebat istos impunè occidere. eo. c. Erat etiã pęna seruitutis in lege, vt si quis furaretur, & non haberet vnde solueret, vendebatur. Exod. 22. Erant etiam pęnæ pecuniariæ in lege, vt si quis cognosceret puellam virginem seducendo eam, cogebatur ipsam dotare. Exod. 22. & hoc si in vrbe eam cognosceret, si autem extra vrbem, dabat in

H super quinquaginta siclos patri puellæ: Deuteron. 22. Qui etiam verberabat alium, & non moriebatur soluebat impensas in medicos, & operas perditas restituebat. Exod. 21. Et ita sæpe percussiones, & occisiones redimebantur pecunia. eod. cap. Istæ autem sunt pęnæ ferè omnes, quæ sunt in lege humana, ideo licitæ sunt pęnæ istæ ad inferendum vindictam secundum eas, cum Deus tales pęnas imposuerit. Si autem aliquæ aliæ sunt secundum legem humanam etiam illæ licitæ sunt, quia vel sunt similes istis, vel reducuntur ad eas.

Pro quo sciendum, quòd cum pęnæ sint ad incutiendum timorem conueniunt pro illis: qui ad bonum non amore, sed timore mouentur, & vindicta inquãtum est virtuosa tendit ad cohibitionem malorum, ideo debet esse per pęnas. Qui autem non cohibentur amore virtu-

I tis a malo, cohiberi possunt per pęnas inquãtum per eas tollitur ipsis aliquod bonum, quod plus amant, quam illa bona, quæ peccando adipiscuntur. Quia si bonum, quo priuaretur peccans propter peccatum esset minus, quam illud, quod peccando adipisci intendit, nullus vnquam cohiberetur a malo. Velut si quis adulter puniretur in decem denarijs pro adulterio non cessaret propter istam pęnam ab adulterio. Et quia ea bona, quæ peccantes interdum per peccatum desiderant adipisci reputantur ab eis valde magna, necesse est, quòd illa bona, quibus priuari possint per pęnam sint valde magna. Non possunt autem esse maiora, quàm quod sint omnia bona ipsorum. Tunc enim nullum vitium erit, per quod tantum bonum possint adipisci quantum perdere possint per pęnas eis infligendas à lege. Ideo sic sufficien-

K ter poterunt cohiberi homines a peccatis, nisi omnino velint insanire, sicut bestiæ contemnentes omnia, vt adipiscantur, quod per peccatum se adepturos putant. Contra tales enim nulla lex sufficit, sicut & bestijs nulla lex proficit. Sunt autem omnia bona humana in præsenti, vel maxima eorum vita incolumitatis corporis libertas sui, & bona exteriora, vt diuitiæ, honor, & gloria, & natalis patria. Hæc autem omnia peccantibus per legem auferuntur. Vnde dicit August. 21. de Ciuitate Dei, & Isido. lib. Etymologiarum octo esse genera pœnarum, sicut Tullius scribit in legibus, scilicet. Mors, per quam tollitur vita, verbera, & talio, per quæ tollitur incolumitas corporis, seruitus, & vincula, per quæ tollitur libertas, exilium, per quod quis perdit patriam, damnum, per quod quis perdit diuitias, ignominia per quam perditur gloria, & honor.

honor. Ad istà genera pęnarum reducuntur omnia pęnalia quæcunque excogitari possint. Ista omnia in lege Deus posuit, vt patet ex exemplis suprapositis. Nam licet ibi non ponatur ignominia tanquá distincta ab alijs, tamen ad illa pertinet, maximè quia Deus posuit priuationem honoris pro pęna in lege, sicut de Heli summo Sacerdote prędixit, quòd posteritas sua priuaretur summo sacerdotio, & postea peterent se recipi inter minores sacerdotes. 1. Reg. 2. & postea executioni traditum est per Salomonem, qui priuauit Abiathar summo sacerdotio tradens eum in exilium. 3. Reg. 2. Erat autem Abiathar de domo Heli sacerdotis eo. c. Licitum est ergo vtendo vindicta inferre quæcunque genera istarum pęnarum secundum virtutem vindicationis.

Ad primum dicendum, quòd Deus prohibuit eradicari zizania, quando erant simul cum messe, & ex eorum eradicatione timebatur periculum eradicationis messis: ideo dixit, quòd sinerētur vtraque vsque ad messem, & ibi eradicarentur zizania, & cremarentur. Ita est de malis, quòd si aliquando non possunt eradicari sine periculo bonorum, tolerandi sunt propter bonos. Interdum tamen eorum eradicatio est sine periculo: immo cum magna vtilitate, & securitate bonorum, quæ per eorum mortem præstatur: ideo tunc eradicandi sunt mali per mortem.

Ad secundum dicendum, quòd omnes peccātes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem. quæ est secundum veritatem diuini iudicij. Hic tamē pęnæ sunt magis medicinales, quàm afflictiuæ, vel punitiuæ: ideo illis solis peccatis pęna mortis infligitur, quæ in grauem perniciem aliorum cedunt. Sicut enim quātum ad Deum est in futuro sæculo: quia quidam puniuntur, vt mundentur, scilicet, qui sustinent pęnam purgatoriam. Alij verò, vt crucientur, & pereāt, scilicet, qui sustinēt pęnam inferni. Prima enim est quasi medicinalis. Secunda est verè pęna. In vita autem ista quantumcunque aliqui mali sint pęnæ eorum nunquá inferuntur, vt punitiuæ: sed vt medicinales. Et sicut in medicina nunquam membra præsinduntur nisi quando nullo modò possunt viuere, vel quando vita eorum est toti corpori periculosa propter corruptionem, quæ inde deriuatur in alia membra: ita ergo licet quodlibet peccatum mortale mereretur hic pęnam corporalem: quia tamen aliqui peccantes adhuc sunt corrigibiles, & vita eorum non redūdat in perniciem manifestam aliorum hominum tolerantur, & non infligitur eis mors. Aliter potest dici, quòd Deus punit iustissimè peccatores post vitam pro quolibet mortali infligens mortem ęternam. Quæ pęna licet quantum ad extorsionem durationis sit æqualis, non est tamen æqualis quantum ad acerbitatem, & ideo secundum differentias quascunque peccatorum potest esse ibi differentia acerbitatis. Lex autem humana non potest omnino punire peccata iustè: quia non potest inuenire tot differentias pęnarum in acerbitate, quot sunt differentiæ peccatorum in magnitudine. Nam etiam si differentias pęnarum inuenire posset, differentiam tamen grauitatis in peccatis scire non posset, ideo lex humana punit aliqualiter iustè. sed non omnino, quia pro inæqualibus peccatis sæpissimè æquales pęnas tribuit, sicut omnibus adulteris eandem pœnam. Et tamen manifestum est, quòd non peccant omnes ęqualiter: quia raró contingit, quòd etiam in eodem peccato duo homines ęqualiter peccent. Quia vnus præuaricatur plures circumstantias, quàm alius, aut saltem ex peiori voluntate agit. Lex tamē humana omnia ista ęqualiter punit, quia non considerat ista particularia. Deus autem omnia hæc diligentissimè considerat, & punit, quem lex humana aliquo modo imitatur. Si tamen pro quolibet mortali lex humana mortem temporalem infligeret, sicut Deus pro quolibet mortali infligit æternam, valde iniustè. & inæqualiter puniret. Quia vltra mortem nihil potest lex humana si ergo pro quolibet mortali infligeret mortem omnia peccata æqualiter puniret. Deus autem vltra hoc quòd dat mortem æternam potest dare maiorem pęnam, s. faciendo illam pęnam acerbiorem, vel minus acerbam. Ideo si pro quolibet

A mortali inferat mortem æternam puniet inæqualiter secundum inæqualitatem peccatorum. Ideo iustè ab eo infertur mors æterna pro quolibet mortali, non tamen infert lex humana iustè mortem temporalem pro quolibet mortali.

Ad tertium dicendum, quòd licet ex pęna publica reddatur peccatum publicum, non est inconueniens peccantes publicè puniri, quia non innotescit culpa per se. Sed simul culpa, & pęna. Et si culpa incitat ad peccandum: pęna tamen, quam horremus magis voluntatem distrahit à peccato. Et sic melius est puniri peccantes publicè, quàm puniri in occulto, licet puniendo in occulto possent manere crimina in occulto, quia maior est timor incussus per pęnam, quàm pronitas ad peccandum incussa, vel causata per exemplum culpæ. Et hoc verum

B est, nisi forè homines nunquam scirent vitia, nisi per exempla eorum, qui puniuntur, nec haberent aliunde inclinationem ad ea. Et tamen etiam nullo exemplo peccati dato quilibet homo habet intra seipsum, per quod sufficienter ad omnia vitia inclinetur, s. passiones suas, & Dæmonem exterius suggerentem: ita vt exemplo non egeat ad quæcunque mala aggrediendum, nisi timor, aut verecundia cōhibeat. Ideo melius est peccantes puniri publicè, quam in occulto: quia plus bonum affert timor pęnæ, quam afferat de malu exemplum culpæ. De his S. Thomo. 2. 2. q. 108. art. 3.

An vindicta sit exercenda in illos, qui voluntariè non peccauerunt. Quæst. CCCXXVI.

C QVæritur, an vindicta sit exercēda in illos, qui sunt inuoluntarij, idest, qui non commiserunt aliquid voluntariè.

Dicunt quidam, quòd sic, quia ignorantia facit inuoluntarium. 3 Ethic. Et tamen videmus vindictam exercitam in eos, qui nihil voluntariè commiserunt, scilicet, in paruulis Sodomorum Gen. 19. etiam paruuli, qui perierunt cum Dathan, & Abiron. Nume. 6. Nam isti nihil sciebant de eo, quod commiserant patres, & tamen Deus exercuit vindictam in eos, ergo exercetur vindicta in voluntarios.

Item coactio maximè repugnat voluntati, quia ea, quæ quis coactus agit non dicitur agere, nec meretur laudem, aut vituperium, sicut si spiritus, idest, ventus hominem alicubi tulerit, vel homines Domini existentes.

D 3. Ethic. c. 1. & tamen si quis timore pęnæ coactus peccatum committit, non excusatur à pęna, sicut in eo, qui compellitur periurare 22. quæst. 5. cap. Qui compulsus, & si quis coactus: ergo exercetur vindicta super inuoluntarios.

Item dicit Ambrosius super Lucam, quòd nauicula, in qua erat Iudas turbabatur. Vnde & Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis demeritis. Sed Petrus nolebat peccatum Iudæ: ergo inuoluntarij puniuntur aliquando.

Dicendum, quòd licet regulariter pęna non detur, nisi voluntariè peccanti, & non detur vni pro peccato alterius, tamen secundum, quòd pęna potest accipi diuersimodè, potest etiam pęnam habere inuoluntarius, & etiam vnus pro alio. Pro quo sciendum quòd pęna po-

E test considerari dupliciter, s. per modum pęnæ, & per modum medicinæ. Primo modo pęna non debetur, nisi peccato inquantum per pęnam reparatur ęqualitas iustitiæ quantum ad hoc, quòd ille, qui peccando nimis secutus est voluntatem suam aliquid contra volūtatem suam patiatur. Et hoc est inquantum pęna secúdum se, non est bonum, sed solum est ad supplendum defectum boni inductum per culpam: quia per culpam receditur ab ordine iustitiæ, quod est quoddam malum. Pœna autem supplet istum defectum, & corrigit: quia quantum quis exiuit à rectitudine rationis per culpam, tanto ad eam redire cogitur per pęnam.

Nam peccans, vt desiderijs suis iniustè consentiret sibimet consentiendo plus, quàm deberet recessit à rectitudine rationis. Pęna autem habet rationem boni inquātum est ordinata à ratione per oppositū ad culpam,

scilicet, peccans in hoc peccauit, quòd de delectabili, & bono sibi accepit plus, quàm debebat consentiendo voluntati propriæ. Nunc autem de malo, & tristi patiatur magis, quàm vult, & magis, quam aliàs passurus erat, si non peccasset. Iste est enim modus, per quem iudex iustitiam facit inter litigantes reducendo eos, qui erant in extremo ad quandam æqualitatem. 5. Ethic. ex prædictis autem competit pęnæ, quòd ipsa sit ordinata à ratione, & quòd sit inuoluntaria, & sic pęna pro solo peccato est propriè. Et quia peccatum est voluntarium, pęna est inuoluntaria. Vbi autem non fuit recessus ab ordine rationis cõsentiendo proprijs desiderijs magis, quàm licebat; non est peccatum, nec est malum voluntarium. Ideo non potest ibi locum habere pęna propriè. Est ergo pęna sic solum in eos, qui voluntariè peccauerunt. Alio modo accipitur pęna inquantum est medicina quędam: quia accidit medicinæ esse pęnalem. Medicina autem non solum est sanatiua præteriti mali, sed etiam præseruatiua à malo futuro, & promotiua ad maius bonum sanitatis. Et ideo sicut alicui non habenti ægritudinem datur medicina pęnalis, vt præseruetur à futura ægritudine, vel vt perducatur ad perfectiorem statum sanitatis, ita etiam licet pęna pro peccato præterito danda erat regulariter, datur interdum ei, qui non habet aliquod peccatum de præterito, vt nullum incurrat de futuro, & etiam, vt perueniat per pęnas ad maiorem statum virtutis exercitando se in bono. Et hoc modo sæpe pęna infligitur sine culpa, licet non sine causa. Sicut medicina amara, & afflictiua sæpe datur non habenti ægritudinem, & tamen non sine causa, quia propter vtilitatem eius, cum datur, fit, vt dictum est. Sicut tamen medicina corporalis nunquam subtrahit maius bonum, vt promoueat minus bonum velut medicus non excæcat oculum aut nõ permittit illum excæcari, vt sanet calcaneum. Infert tamen nocumentum in minoribus, & minus vtilibus, vt præstet auxilium in melioribus. Ideo si necesse est lædi quædam membra propter id, quod bonum est alijs, permittit lædi minora propter vtilitatem meliorum. Ita autem medicina spiritualis facit. Et quia bona temporalia sunt minima bona, spiritualia autem sunt maxima, infert quandoque pœnam quandam. Spiritualis autem medicus, scilicet, Deus in bonis temporalibus: vt proficiat homo in spiritualibus. Et sic aliquando punitur homo sine culpa, vt si pęna inferatur ei, vt melior efficiatur. Omnes autem tales pęnæ erunt temporales, scilicet, in bonis possessis, vel in bonis corporis, quæ sunt parua bona. In bonis autem animæ nunquam inferetur pęna, nec in præsenti, nec in futuro, vt homo ad meliora eleuetur: quia ibi pęnæ non possunt esse medicinæ, sed magis sunt corruptiuæ: quia illud, quod est optimum, læditur, & ita nunquam punitur homo in bonis spiritualibus sine culpa, sicut sunt pęna animæ, vel subtractio gratiæ. Et ob hoc nullus punietur pro altero in bonis animæ, nec etiam punietur inuoluntariè agens: quia ille nõ peccat. Pęna igitur spiritualis, quæ est propriè pęna, nũquam datur, nisi pro peccato, & nunquam nisi cuilibet pro peccato suo. Pęna autem temporalis, quæ potest habere locum medicinæ potest dari sine peccato, scilicet, ad euitandum peccatum futurum, & ad inducendum meliorem statum. Et etiam potest dari vni pro peccato alterius inquantum pęna illa pro altero suscepta in temporalibus potest prodesse ad aliquod bonum spirituale, quod maius sit, quam malum, quod fit inferendo pęnam temporalem. Non est ergo inconueniens sic puniri eos, qui non peccauerunt, & qui nunquam fuerunt voluntarij in aliquo malo.

Ad primum dicendum, quòd isti paruuli sodomitarum, & etiam Dathan, & Abiron possunt cõsiderari inquãtum erant filij istorum, cum quibus, & propter quos perierunt, & quantum ad hoc dicetur, infra quæst. 330. scilicet, an filij puniantur pro patribus, aut inquantum erant ignorantes, & inuoluntarij, & tunc non erat inconueniens eos pati sine culpa: quia non passi sunt in spiritualibus, sed in corporalibus bonis, scilicet, in vita corporis, & ista passio fuit eis ad vtilitatem spiritualium bonorum: quia forte per hoc excusati sunt, vt postea non

F peccarent, & fierent mali sicut patres sui, & perirẽt tam in anima, quam in corpore. De hoc August. in epistola ad Auxentium, & habetur 1. quæst. 4. cap. Paruulos Sodomitarum.

Ad secundum dicendum, quòd aliquando potest esse quis simpliciter inuoluntarius, vt si sit coactus, & tunc nullo modo peccat: quia nihil agit boni, aut mali, sicut qui violenter portantur, & ita si virgo per violentiã multorum defloretur nihil de gloria virginitatis perdidit: quia nihil egit, sed passa est.

Aliquando est inuoluntarium mixtum, vt per timorem, & minas si quis ad malum inducatur. Tunc enim rectè malum agere dicitur: quia in potestate sua est agere, vel non agere. Quòd autem timore perdendi temporalia, vel corporalia bona agat, licet aliquo modo possit G alleuiare culpam tamen totaliter tollere non potest. Taliter ergo inuoluntarij benè puniuntur etiam spiritualiter: quia ipsi verè peccant, licet minus puniãtur, quam illi, qui omnino sponte peccant.

Ad tertium dicendum, quòd pro peccato Iudæ cæteri Apostoli turbabantur pęna quadam temporali, quæ eis vtilis poterat esse ad salutem. Spiritualis autem pęna non erat sicut dicit Ambro. vbi sup. & habetur 1. q. 4. c. Turbatur. scilicet.

Sed turbatio hæc non peccati coinquinatio, sed corporalis, persecutio intelligitur: quia meritis malorum non nunquam boni puniuntur a Deo. Et hoc fit ad eorum bonum. & hic specialiter factum est ad commendãdum vnitatẽ: quia pertinebãt omnes Apostoli ad vnum collegium, & sic pro peccato quorundam alij puniebã-H tur temporaliter, sicut in eodem corpore quędam membra patiuntur interdum pro alijs.

An vindicta exerceatur interdum super inanimata. Quæst. CCCXXVIII.

QVæritur, an vindicta exerceatur interdum super res inanimatas.

Dicendum, quòd vindicta fit per pęnas, vt ostensum est supra quæst. 326. pęna autem est afflictiua, ideo debet esse in sentiente. Inanimata autem sentire non possunt, ideo pęnã nullam habere possunt. Dicuntur tamen aliquando destrui, non quidem pro se, sed pro peccato eorum, quorum sunt, in quo non ipsa patiuntur, sed illi, quorum sunt: quia ista sunt bona ipsorum, idest, possessa I ab eis. Damnum ergo, quod infertur in eis, illorum est, inquantum subtrahendo eis ista, tollitur quædam pars boni vtilis ad vitam. Et hoc modo pro peccato possessorum ista inanimata interdum læduntur, ita vt videantur ipsa puniri. Sic enim thesauri Iericho anathematizati sunt 1. quæst. 4. c. Peccatò ciuium. Sic etiam possessiones Aegyptiorum grandine perierunt propter ipsorum peccata. ea. q. c. peccato Aegyptiorũ. Arca etiam Domini propter peccatũ Iudæorum ab hostibus capta est. 1. Reg. 5. & 1. q. 4. c. peccato Israelitarum. Nam licet esset Arca Domini, inquantum tamen pertinebat ad Israelitas, quia illa erat gloria ipsorum, capta est pro peccato eorum. Sic enim dixit Heli summus Sacerdos capta Arca. Translata est gloria Domini ab Israel, idest. Arca quæ erat gloria Domini. 1. Reg. 4. Sic etiam Deus condi-K tionem terrarum deteriorem reddit faciendo regiones aliquas steriles propter peccata habitantium in eis inquantum ex hoc ipsi læduntur: quia priuantur fructibus terræ. Psalm. 16. Posuit flumina in desertum, & exitus aquarum in sitim, terram fructiferam in salsuginem, propter malitiam habitantium in ea. Et hoc modo pœnæ in defectu temporalium, & maximè in terræ nascentibus infliguntur in sacra scriptura sæpissimè. Leuit. 26. & Deuteron. 18. & si homines emendentur, Deus reducet omnia ista ad prosperum statum. Malach. 3. & Deuteronom. 18. & Psalm. 106. Dicit tamen August. ad Auxentium, quòd temporalia bona aliquando læduntur propter possessores, & Gratianus. 1. quæst. 4. §. his ita respondetur, dicit, quòd insensibilia propter peccatum hominum execrantur, vel perduntur, non participatione peccati, sed causa sacramenti, vel dete-

detestatione peccati, vel flagello delinquentium, idest, propter pœnam possessorum, qui peccauerunt. De sacramento, idest, significatione ponitur exemplum in thesauris Iericho, & animalibus Amalecitarum. De criminis detestatione ponitur exemplum de pecunia Simonis, quæ pro peccato Symoniæ in detestationem eius pecunia in perditionem damnata est, s. pecunia tua tecum sit in perditione. Act. 8. De flagello delinquentium ponit exemplum in Arca Domini, quæ capta est propter peccatum Israelitarum. Vt communiter tamen iste modus tertius est, propter quem temporalia læduntur, vel pereunt, s. inquantum in eis puniuntur possidentes, quia priuantur eis.

An vindicta aliquando fiat super creaturas irrationales animatas. Quæst. CCCXXIX.

QVæritur, an aliquando vindicta pœnę fiat super res irrationales, animatas tamen, vt bruta.

Dicendum quòd ista ex eo, quòd sentiunt, magis sunt capacia pœnæ, quam res inanimatæ. Et tamen non competit eis pœna secundum, quòd pœna: quia pœna est pro peccato ad supplendum defectum ordinis inductum per culpam, bestiæ tamen peccare non possunt. Nam bestiæ non possunt esse incontinentes, nec intemperatę. 7. Ethic. c. 5. & 9. Et tamen si peccatum aliquid habere possent, istud esset maximè in cibo, & potu, & venereis: quia his actibus bestiæ participant, & pertinent ista ad temperantiam, & intemperantiam. 3. Ethic. c. de temperantia, & consequenter ad continentiam, & incontinentiam, quæ sunt circa eandem materiam, circa quam temperantia, & intemperantia. 7. Ethic. c. 10. Est ergo in bestijs affligi natura, & non pœna, & hoc est quando aliquę afflictiones eis competunt propter se. Interdum tamen bestiæ puniuntur propter nos, s. quia à nobis puniuntur, vel à Deo propter nos, & tunc dicimur etiam nos puniri inquantum bestiæ ad nos pertinent, & sunt quædam bona nostra, est tamen in eis quædam similitudo pœnæ propriè dictæ, sicut est in illis, quædam similitudo peccati. Vnde puniuntur dupliciter: vno modo quasi pro peccato suo, alio modo pro peccato possessoris. De primo vt si esset bos cornupeta, quem Dominus suus nesciebat esse cornupetam, & occideret virum, aut mulierem, lapidabatur bos. & non comedebantur carnes eius: Exo. 21. & hoc non erat pro peccato Domini: nam Dominus nesciebat vitium bouis. Si enim sciuisset, & non custodiuisset eum, occidebatur bos, & etiam Dominus, eo. c. Licet ergo bos occidendo hominem peccare non poterat, quia tamen erat iste actus similis peccato, occidebatur bos, velut si esset vir occidēs alium. Fiebat etiam propter periculum, scilicet, vt bos, qui hominem occiderat, non occideret iam alios. Ad hoc tamen sufficiebat, quòd occideretur quomodocunque, vt si iugularetur, & comederetur, quòd tamen lapidaretur, & non comederentur carnes eius, erat quædam similitudo pœnæ peccati, quia talis pœna erat homicidarum, vt patet ibi de Domino, qui non custodiuit bouem postquam cognouit vitium eius. Erat autem hoc, vt ostenderet Deus vitium homicidij esse valde detestabile, cùm ipsum adhuc in bestijs, quæ peccare non possunt, detestaretur. Sic ipse ostendit Gen. 9. dicens: Sanguinem animarum vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarum, & de manu hominis, idest, pro effusione sanguinis humani, ego puniam bestias, & etiam hominem. Et ista pœna conuenienter posita fuit, vt Deus significaret, quòd etiam bestias puniebat propter homicidium. Aliquando bestiæ puniuntur pro peccato, non quod faciunt, sed quod patiuntur, vel quod in eis exercetur. Et sic si quis coierit cum pecore, solus vir peccat, vel fœmina, si se pecori subiecerit. Et tamen tam homo, quam pecus occiditur: Leui. 20. Non tamen peccauit pecus, quia nescit, quid agat, sed propter detestationem peccati illius commissi in eo etiam ipsum occiditur, vt non maneat memoria illius sceleris: quia refricaretur memoria facti, si pecus maneret, quando videretur, & incitarentur videntes ad simile peccatum. Sic dicit August. super Leui. & habetur. 15. q. 1. c. Mulier. §.

Alph. Tost. super Matth.

Bruta puniuntur diuersimodè.

A Item pecora. Aliquando autem pœna exercetur in bestijs sine peccato, & similitudine peccati, & est solum in pœnam hominis possidentis, quia cum priuatur illis priuatur quoddam bono suo. Et sic animalia Aegyptiorum percussa sunt lapidibus, & grandine propter peccata ipsorum: Exo. 9. Et postea primogenita omnium peccatorum simul, & hominum ab angelo exterminatore occisa sunt. Exo. 11. & 12. & 1. q. 4. c. Peccato Aegyptiorum. Et sic etiam homines interdum puniunt pecora pro peccato Dominorum. Sic fuit de Saule quando voluit vocare omnes Israelitas, vt irent in bellum contra hostes Iabes. Nam occidit duos boues suos, & concidens in frusta misit per totam terram Israel, dicens. Qui non exierit, & secutus fuerit Saulem, sic fiet bobus eius. 1. Reg. 11. idest, concidentur in frusta. Et tamen illa erat pœna

B pro peccato illorum qui non irent ad bellum. Sic etiam pro peccato Amalecitarum pecora omnia sua iussa sunt occidi. 1. Reg. 15. Et quia saul reseruauit illa peccauit grauiter. e. c. & 1. quæst. 4 cap. Peccato Amalecitarum. Dicit tamen Gratianus. e. quæst. §. his ita respondetur, quod fuit factum hoc propter sacramentum, idest, significationem, quia Amalecitæ interpretantur lingentes sanguinem, & significant cupidos, & auaros & Dæmones. Israelitæ autem interpretantur viri videntes Deum, & significant multitudinem sanctorum, per animalia autem Amalecitarum signantur motus irrationabiles vitiorum, qui non debent transire in sortem sanctorum. Iste tamen est sensus mysticus. Scriptura tamen debet habere sensum literalem. Ideo fuit alia causa occisionis istorum animalium: maximè quia August. in Epistola

C ad Auxentium, & 1. quæst. 4. c. peccato Amalecitarum dicit, quod propter peccatum Amalecitarum animalia eorum iussa sunt interfici. Quia tamen sufficiebat propter peccatum Amalecitarum, quòd ipsi priuarētur animalibus illis, non erat necesse, quòd omnia occiderētur. Deus tamen districtè mandauit, vt occiderētur. Et quia Saul non occidit illa, punitus est, 1. Reg. 15. Oportet ergo esse aliam causam magis specialem, quare occidi iussa sunt, de qua dictum est eo. cap. Pecora quoque interdum cremantur, vel occiduntur gladio ad magnam detestationem peccati ipsius possidentis, & non in pœnam eius, sicut propter Achor, qui furatus est de anathemate Iericho combusti fuerunt boues, & asini, & omnia iumēta, & pecora eius Iosue. 7. Sic etiam in ciuitate, in qua idola colebantur iubebat Deus occidi omnes habitato-

D res, & omnia pecora, & iumenta, & quidquid ibi viuens erat, & postea omnia cremari. Deuterono. 13. Non tamē fiebat hoc in pœnam peccantium, quia illud esset si Domini non morerentur. Nam pœna esset eis carere bonis possessis. Quod autem, eis occisis, pecora eorum occidantur, non fit propter eorum pœnam, sed propter detestationem magnam peccati, vt putetur valde magnum peccatum fuisse, pro quo Deus non solum peccantes occidi fecit, sed etiam pecora eorum. & consumi igne omnia, quæ habebant. Et sic erant ista duo peccata valde detestabilia, scilicet, idolatria & furtum de anathemate. Apparet ergo quomodo pecora aliquando propter hominē puniuntur, propter seipsa autem non puniūtur: quia nec peccant, nec rationem de factis suis reddituræ sunt, quia rationabilia non sunt, vt Aug. dicit, & habetur 15. q. 1. §.

E Ex eo autem. Homines autē soli, quia rationabiles creati sunt de se, & de omnibus rebus, quas in vsum vitæ præsentis acceperunt, rationem reddituri sunt de eo, vt dicitur ibidem.

An aliquando exerceatur vindicta in filios propter patres. Quæst. CCCXXX.

QVæritur, an aliquando exerceatur vindicta pœnalis in filios propter patres.

Dicunt quidam, quòd fieri non debet: quia non est de homine, sicut de pecoribus. Nam pecora sunt propter hominem, homo autem non est propter alium hominem, sed omnes sunt immediatè propter Deum. Ideo nō debet vnus puniri pro alio. Sic dicitur Ezechielis 18.

Anima,quæ peccauerit, ipsa morietur, & filius non portabit iniquitatem patris, & pater non portabit iniquitatem filij. Et datur ibi causa, scilicet, omnes animæ meæ sunt. Vt anima patris,ita,& anima filij mea est. Quasi dicat. Aequaliter pertinet ad me anima filij sicut anima patris, & ideo non magis puniam vnam pro alia, quàm aliam pro alia. Item Deus vetuit hoc Deuteronomio 24. scilicet. Patres non occidentur pro filijs, nec filij pro patribus, sed vnusquisq; pro suo peccato morietur.

Dicendum, quòd aliquando filij puniuntur, & occiduntur pro patribus siue secundum legem Dei, siue secundum humanam. Nam Deus dixit,quòd puniebat peccata patrum in filios vsque in tertiam, & quartam generationem. Exod.20.& 34. & Nume.18. Etiam secundum legem humanam sæpe hoc inuenitur. Nam puniuntur filij hæreticorum pro peccato patrum: quia priuantur successione paterna, & publicantur bona eorum, extra de hæretico. capit. Vergentis. Secundò puniuntur filij pro peccato patris, qui commisit crimen læsæ maiestatis. Nam priuantur bonis reseruata eis vita ex misericordia. In capit. allegato vergentis, & 6.quæst.1.cap. Si quis cum militibus. Tertiò puniuntur filij pro coitu illicito patris. Nam non succedunt in honoribus filij illegitimi, nec promouentur ad ordines, nec beneficia obtinent sine dispensatione, extra de filijs præsbyterorum per totum, & extra qui filij,sint legitimi per totum. Quartò puniuntur seruitute filij clericorum geniti ab eis dum sunt in sacris. Nam secundum antiquos canones efficiebantur serui Ecclesiæ. Nunc autem beneficia non obtinent, maximè in Ecclesijs,in quibus patres eorum proximè administrauerunt. Extra de fili.præsbyter.cap.

Ad pœnitentiam, & capit. præsentium, & cap. Conquerente, & cap. veniens, & quasi per totum. Quintò priuantur filij honoribus vsque ad quartam generationem propter delicta parentum, scilicet, si occiderint clericum Ecclesiæ suæ per se, vel per alium occidi fecerint,quia non possunt recipi in clericos beneficiatos in collegio clericorum eiusdem loci, cuius patres sui clericum aliquem occiderunt, extra de pœnis, capit. In quibusdam. Sextò priuantur aliquando honore ciuitatis filij propter patres. Vt si aliqui occiderunt Episcopum ciuitatis suæ, & hoc bis fecerint, ciuitas illa priuatur in æternum honore Episcopatus 25.quæst.2. capit.Ita nos. Et sic filij carebunt honore Episcopatus, idest, nunquam habebunt Episcopum in ciuitate sua propter peccata patrum. Et ita in alijs casibus interdum. Ad hæc tamen considerandum, quòd pœna infligenda filijs pro patribus, aut infligitur per Deum, aut per hominem, si per hominem, aut illa est pœna temporalium rerum, aut spiritualium, aut est pœna corporis, si primo modo filij puniuntur pro patribus, vt patet in casibus supra positis: quia ibi filij priuantur interdum iure successionis in bonis temporalibus, & interdum honoribus, & interdum amissione libertatis.

Alia est pœna spiritualis, sicut excommunicatio, depositio, degradatio, suspensio, interdictum, priuatio à iure ostendendi, priuatio ab ordinibus, idest, à iure suscipiendi ordines. Excommunicatio autem nunquam infertur in vnum propter alterum, nec in filium propter patrem, nec in subditum propter Dominum, nec in aliquem alterum. Et propter hoc excommunicatio nunquam infertur in communitatem, vel collegium, ne innocentes pro peccatoribus puniantur, extra de his, quæ fiunt à maiori parte capi.c. Quæsiuit. Depositio autem ab ordine, & degradatio, & suspensio sunt personales pœnæ, & nunquam infliguntur, nisi pro peccato personali. Ideo nunquam infliguntur filijs pro patribus, nec è contrario. Pœna autem interdicti sæpe infertur in filios pro patribus, & in quoscunque propter peccata aliorum, sicut pro peccato regis interdicitur terra eius, extra de spon.ca. Non est, & pro peccatis aliarum personarum interdicuntur loca, in quibus sunt.

Alia est pœna remotionis ab oblationibus, quia quod oblationes alicuius non recipiantur in Ecclesia

F est magnum dedecus eius, quia fit in detestationem nem ipsius: sicut merces prostibuli, & pretium canis non poterant offerri in domo Domini: Deuteronomi. vigesimotertio. Gentiles etiam non poterant offerre sacrificia.

Nam non recipiebantur de manu eorum oblationes pro sacrificijs, quia reputabantur contaminatæ. Leuitic. vigesimosecundo. Ita nunc est si oblationes alicuius non recipiantur in ecclesia: quia ex hoc videtur contemptibilis, & detestabilis, & tamen filij interdum pro patribus sic puniuntur, & tota familia pro Domino: quia si non recipiuntur oblationes eius pro aliquo delicto, etiam non recipiuntur oblationes familiæ decimoseptimo, quæstione quarta, capitulo. Miror.

G Alia est pœna non recipiendi ordines, & hæc infertur filijs,pro peccato patrum, scilicet, quia illegitimi non promouentur ad sacros, vt supra dictum est. Et istæ sunt pœnę spirituales: quia sunt respectu rerum spiritualium, scilicet pertinentium ad cultum Dei. Si autem sit pœna corporalis, scilicet, quòd debeat quis occidi, vel verberari, aut quomodocunque torqueri: dicendum, quòd regulariter non puniuntur filij pro patribus. Sic dicitur Deuteronomio vigesimoquarto non occidentur patres pro filij pro patribus. Aliquando tamen propter magnitudinem criminum, quæ non sunt specialiter contra aliquem hominem, sed contra totam rempublicam: siue totum statum patriæ interdum iudices occidunt peccantes, & filios eorum in detestationem tanti criminis, & etiam propter timorem, & suspensio-
H nem,ne filij imitentur peccata parentum. Et quia legislator considerat magis vtilitatem publicam, quàm alicuius particularis, interdum volet occidi vnum de re publica etiam, si sit innocens, vt per hoc consulatur saluti reipublicæ.

Si autem pęna per Deum infligatur, qualitercunque infligatur iusta est: quia ipse scit,quare hoc expediat: licet nos ignari altissimi consilij eius putemus aliquando pœnas infligi iniustè ab eo. Sic dicit Boetius de consolatione lib.4.prosa 5.scilicet. Sed tu quamuis causam tantæ dispositionis ignores, tamen quoniam bonus mundum rector temperat rectè fieri cuncta ne dubites. Maximè,quia quomodocunque Deus faciat, etiamsi nulla causa dispositionis occultè lateat,sed solum,quia vult sic facere,quidquid fecerit,iustum erit: quia non potest no-
I bis facere iniustum quidquid faciat. Nam non est iustū hominis ad possessionē suam 5. Ethic. Ideo siue destruat eam,siue colat,& conseruet,non facit ei iustum,nec iniustum. Et tamen omnia sunt possessio quædam Dei,quia ipse omnia condidit. Ideo siue destruat illa,siue conseruet,non facit illis iniustum. Et istam rationem inducit. Apostolus ad Roma.9.ostendans,quòd nemo potest cōqueri de diuina dispositione, qualiscunque sit circa eum dicens, quod vas non potest dicere figulo, cur me fecisti sic? Ita nec homo Deo. Quia tamen Deus nobiscum se habet secundum quandam regulam rationis tanquam inter eum,& nos iustum quoddam esset, potest dari regula aliqua de pęna, quæ infertur à Deo filijs pro patribus. Et dicendum,quòd illa,aut est ęterna, aut temporalis. Si æterna nunquam filijs pro patribos puniuntur nec
K è contrario,sed quilibet pro peccato suo. Et de hoc potest intelligi Ezech.18. Anima. quæ peccauerit ipsa morietur. Et vocatur hic pęna ęterna omnis pęna, quæ est post vitam istam,siue in æternum duret, vt gehenna, siue ad tempus, vt pęna purgatoria. Nam etiam in purgatorio non puniuntur filij pro patribus. Si autem sit pœna temporis infligenda, dicunt quidam, quòd soli filij paruuli puniuntur pro patribus, adulti non. Et de hoc intelligunt Ezech.18. Et tamen non est hoc totaliter verum: quia aliquando filij magni puniuntur pro peccans patrum, altoquin non possent puniri filij pro patribus vsq; in tertiam, & quartam generationē: quia paruuli gignere non possunt. Et sic nunquam posset puniri peccatum patrum in filios, nisi in prima generatione, scilicet, in solos filios, quando essent paruuli sub potestate patrum. Si autem in nepotes, & pronepotes punitur

peccatum

A peccatum patrum iam in filios adultos punitur: quia non gignerent, nisi adulti essent, & in nepotes pęna infertur mediantibus filijs, & tamen quando quis nepotes habet, filij eius adulti sunt.

Dicendum ergo, quòd isti filij, qui puniri debent pro peccatis patrum, aut sunt in præsentia eorum, siue in regionibus, in quibus patres possunt scire, quæ apud eos agnntur, aut sunt in locis, de quibus ad patres eorum cognitio nulla de eis peruenire potest. Si primo modo, filij puniuntur pro peccatis patrum: quia patres tristari tunc possunt de aduersitate filiorum. Et in tantum ista pęna tunc infligitur filijs pro patribus, inquantum patres de ea tristari, vt in filijs puniantur. Et sic redundet pęna in auctorem peccati. Si autem secundo modo, non puniuntur filij pro patribus: quia non possunt patres tristari de B malo filiorum, & quia filij puniuntur pro peccatis patrum, vt patres de hoc doleant, non punientur tunc, cum illi dolere, non possunt. Quando tamen patres possunt cognoscere mala, vel bona, quę filij habent, distinguẽdũ est: quia aut filij sunt citra quartã generationẽ, aut vltra. Si verò vltra, non puniuntur pro patribus: quia Deus dixit, ꝙ puniret peccata patrum in filios vsque in tertiam, & quartam generationem: ergo vltra non extendet punitionem: quia ꝙ sit restringẽda sunt. Si autẽ citra quartam generationem, aut pęna infligenda est mors, vel aliqua temporalis afflictio, vt in amissione rerũ, vel in labore corporis. Si isto secundo modo, dicendũ, ꝙ puniuntur filij pro patribus indifferenter, siue sint magni, siue parui, vt patet de mansione Israelitarum in deserto per annos quadraginta. Nam pro murmuratione patrũ manserunt ibi filij triginta octo annis. Nam secundo anno ab C exitu de Aegypto ingressuri erant in terram Chanaan, Numeri 14. & ibi declaratum est. Et quia murmurauerunt tunc, manserũt in deserto vsque ad finem anni quadragesimi. Et sic filij, qui nascerentur tempore istius murmurationis, vel omnes quotquot tunc erant paruuli, ita vt in ea non peccauerint per triginta octo annos, tolerauerunt labores deserti pro patribus suis. Et sic filij adulti puniuntur pro peccato patrum. Sic dicitur ibi: filij vestri portabunt fornicationem vestrarum, idest sustinebunt pęnam pro peccato vestro, quadraginta annis erunt vagi per desertum, donec consumentur cadauera vestra. Sic etiam fuit in captiuitate Babylonis, quæ durauit septuaginta annis 2. Paral. 36. & Iere. 36. Necesse ergo erat ibi Iudæos multos natos in Babylone, vel qui paruuli portati fuerant de Iudæa in Babylonem quando essent in D adulta ætate tolerare pęnam captiuitatis pro peccatis patrum, cum tanto tempore duraueri captiuitas.

Si autem pęna infligenda sit mors, aut illi, qui puniendi sunt, paruuli sunt, aut adulti. Si paruuli, interdum occiduntur pro peccatis patrum, vt in submersione Dathã, & Abiron: quia tam filij, quàm tota familia, & possessio aperta terra deuorata est. Nume. 16. ibi enim paruuli solum pro peccato patrũ occisi sunt. Nam adulti filij istorum, qui cum patribus perierunt nõ tam pro peccato patrum, sed pro suo perierũt: quia Moyses denunciauit omnibus, quòd recederent de tabernaculis illorum hominum. Qui autem noluerunt, culpa sua perierunt. Idem fuit in occisione primogenitorum Aegyptiorum Exo. 11. & 12. quia multi erant paruuli, qui nihil peccauerãt. Sic etiam in subuersione quatuor ciuitatum Sodomorum tã E paruuli, quàm magni perierunt. Sed magni pro delictis suis, paruuli autem pro peccatis parentum, nisi essent illi, in quibus erat iã aliqualis discretio, quia in eis ex praua consuetudine parentum malitia tam supplebat ętatẽ. Nam Gen. 19. dicitur quando introierunt duo angeli in domo Loth, quos Sodomitæ putauerunt viros, ꝙ conuenerunt omnis ciuitatis populus à puero vsque ad senem vallantes domum Loth. Et sic etiam paruuli erãt huic vitio dediti. Si autem filij fuerint adulti, aut repugnãt peccatis patrum, aut consentiunt. Si cõsentiunt, iam pro peccatis suis puniuntur: quia qui consentit malè agenti dignus est morte ad Rom. 1. Si autem non cõsentiant, sed totaliter dissentiant contrarium facientes, non puniuntur filij pro patrib. Et de hoc propriè intelligitur Ezech. 18. vbi dicitur, quòd si pater fecerit aliquod de peccatis, quæ continentur ibi, aut de alijs similibus, morietur. Et si filius nullum de illis egerit non morietur. Et rursus, si pater bonus genuerit filium latronem, homicidam, idolorum cultorem, & sic de cæteris criminibus pater viuet, & filius comportabit iniquitatem suam solus. Et intelliguntur omnia illa de morte corporali, quia de morte æterna nullus sciret, an puniatur pater pro filio, vel è contrario. Aut aliquis pro alio, quia status defunctorum nobis ignotus est. Et tamen Ezechielis 18. dicitur, quòd viuentes videntes patrem aliquem mortuum, qui peccauerat, & filios eius incolumes dicebant, quare non portant isti filij iniquitatem patris? ergo isti intelligebant de temporali punitione, & Deus loquens ea, quæ in capitulo habentur intelligebat de temporali morte. Vt patet cũ respondit his iuxta id quod interrogauerant dicens, scilicet. quia filius iudicium, & iustitiam operatus est & omnia præcepta mea custodiuit, vita viuet, & sic intelligitur de temporali morte, quam populus videre poterat. Est autem dubium de filijs Achor, qui lapidatus est propter furtum de anathemate Iericho, & filij eius, & filiæ cum eo perierunt Iosue 7. & non constat, an erant paruuli, an adulti. Si paruuli, manifestum est, quòd poterunt puniri pro peccato patris. Si autem erant adulti, erit difficile.

Aliqui tamen dicunt, quòd fortè filij consenserunt in furto patris, & ideo puniti sunt, sicut dictum est de filijs Dathan, & Abiron adultis. Non tamen potest stare: quia ibi erat peccatum publicum. cum Moyses admoneret omnes discedere à tabernaculis illorum hominum impiorum comminatus, quòd Deus mortem insolitam eis inferret. Nume. 16. Achor. tamen clam furatus est de anathemate, & nemo sciebat, sed ipse tenebat abscõditum in terra defossa: Iosue. 7. ideo non potuerunt filij cõsentire sibi. Si ergo aliqui magni fuerunt ibi, dicendum, quod factum est ad detestationem tanti criminis, quia pro magno crimine Deus habebat, quòd aliquis furaretur quidquam de eis, quæ anathematizata erant, quia illa anathematizabantur quãtum ad vsum hominum, & vt applicabantur ad cultum Dei, quia aurum, & argentum, ferrum, & æs in thesauros Domini separata sunt, Iosue 6.

Si autem dicatur de filijs Saulis, qui erant magni, & suspensi sunt omnes quotquot manserant præter Miphiboseth filium Ionathæ 2. Reg. 21. & isti erant adulti, & occisi sunt pro peccato Saulis, quia attriuerat Gabaonitas, responsum est eodem capite.

Quare filij puniuntur pro culpis parentum vsque ad quartam generationem, & non vltra.
Quæst. CCCXXXI.

SEd dicetur, quare filij puniuntur pro patribus vsque ad quartam generationem solum, cum retributio pro bonis patribus extendatur vsque in millia, Exo. 34.

Dicendum, quòd Deo proprium est misereri, punire autem non, & ideo facilis est ad miserendum. Vnde pro virtute vnius miseretur in millia, pro peccato autem vnius non punit, nisi vsque ad quartam generationem. Causa autem, quare specialiter vsque ad quartam generationem extenditur, videtur esse: quia cum Deus punit peccata patrum in filios, ideo eos punit, quia in illis punit patres. Nam cum filius sit de substantia patris, & diligatur ab eo in immensum dolebit pater de pęna filij, & ideo cum punietur filius pater in eo punietur, & sic est modus iste abundans ad puniendum, quando nõ sufficit homini pęna sua, sed etiam pęnam alterius tolerat: quia pęna illius sua est. Et quia patres non possunt puniri in filijs, nisi quando vident eos puniri, & rari sunt, qui videant vltra quartam generationem, ideo vsque ad illam solam puniũtur patres in filijs, idest peccata patrum in filijs. Sed obijcietur: quia etiam post mortem dolent homines de filijs, & alijs de posteritate sua, & curam habent de eis, etiam si ipsi maneant apud inferos, sicut patet Luc. 16. de diuite, qui apud inferos petiuit ab Abraham, vt mitteret Lazarũ ad quinque fratres suos, & annunciaret eis, ne ipsi irent in locum illum tormentorum.

Item mortuis accidit bonum, vel malum propter infortunia posterorum suorum, qui relinquuntur, vt ait Arist. 1. Ethic. c. Pro nepotum autem fortunas. Ergo vsque ad quaslibet generationes post mortem poterunt puniri peccata patrum in filios. Dicendum, quòd non puniuntur nisi vsque ad quartam, vt dictum est.

Ad primum dicendum, quòd licet mortui bona velint cognatis suis, quos hic reliquerunt, tamen nesciunt de statu eorum, si sunt apud inferos, nisi ex reuelatione, vel ex alijs modis communicationis animarum. Et istud est extraordinariũ, quia sic raro, de paucis rebus habent cognitionem, & ideo non possunt conuenienter puniri post mortem pro peccato eorum filij, ita vt ipsi puniantur in eis. Dum autem viuunt cognoscunt infortunia, & eufortunia propinquorum, & tunc gaudere, vel tristari possunt. Etiam potest dici, & melius, quòd dato, ꝙ mortui scirent omnia accidentia, quæ sunt apud viuentes, adhuc non tristarentur, nec gauderent de bonis, vel malis propinquorum, sicut quando viuebant: quia istæ affectiones sunt in homine ex inclinatione carnis, & sanguinis, quoniam cognatio ad carnem pertinet, & non ad animam: quia quantum ad animam omnes homines æqualiter cognati sunt, anima autem soluta à corpore non habet istas inclinationes. Ideo licet ex eo, quod est anima illius corporis, inclinetur ad illud, & consequenter habeat aliquam maiorem affectionem ad propinquã sibi secundum corpus, quàm ad alios; tamen nõ possunt omnino manere eædem affectiones, & æquales, quæ erant in corpore, & sic non dolebit, qui est apud inferos de infortunijs propinquorum, sicut doleret viuens, & similiter non gaudebit de eufortunijs eorum, sicut si viueret. Et patet hoc in Moyse, qui rogabat Dominũ, quòd permitteret eum transire in terram Chanaan vltra Iordanem, & Deus in pœnam dedit ei, quod de longè videret eam, & tamen non intraret in eam. Deuteronomij. 3. & 4. Si tamen maneret idem gaudium, & tristitia, & de eisdem rebus morientibus, & viuis non curasset Moyses, an in terram Chanaã intraret: quia post mortem sciret qualis erat terra illa, & experiretur illud gaudium, quod viuens habiturus erat. Non tamen putauit hoc Moyses, cum valde oraret Dominum super hoc, & postea quasi se infœlicem conquereretur: quia non permittebatur intrare in terram illam: Deuteronomij 4. Et Deus etiam ostendit, quòd dabat ei hoc in pœnam, non tamen esset ei vlla pœna, si mortuis maneret gaudendum, & tristandum de eisdem, de quibus viuentes tristantur, & gaudent: ergo non est idem gaudium, nec tristitia, nec de eisdem rebus. Et sic licet mortui nouerint, quæ aguntur hic apud suos prospera, aut aduersa, non gaudent, nec tristantur eo modo, quo ipsi viuentes tristarentur, aut gauderent.

Item patet hoc efficacius, quia etiam si mortui nouerint infortunia, & eufortunia viuentium, non gaudebũt, nec tristabuntur de illis, nisi valde remissè, vel fortè nullo modo: quia viuentes gaudent de prosperitatibus, & tristantur de aduersis, eo quòd reputant esse bona, vel mala. Qui tamen apud inferos sunt, vel in quocunque receptaculo alterius sæculi sciunt verè ista aduersa, & prospera temporalia, nõ esse bona, nec mala nisi per opinionem nostram, vera autem bona & mala esse post istã vitam: ideo tanquam de rebus nullius ponderis non curabunt de prosperis, vel aduersis, quæ fuerint hic apud suos, aut valde remissè, sicut nos parum aduertimus ad ea, quæ putamus esse in differentia ad bonum, vel ad malum. Non ergo tristantur mortui in seipsis de aduersitatibus viuentium: quia & paruam de his habebunt curam, sed solum de statu eorum inquantum disponuntur per bona, & mala, quæ hic faciunt ad futuram requiem vel pœnam. Et patet per ea, quæ petiuit diues existens apud inferos. Nam non respexit ad prospera, vel aduersa fratrum suorum in sæculo, sed ad statum eorum futurum petens, quòd annunciaretur eis, ne ipsi venirent in locum illum tormentorum. Non ergo puniuntur patres in filijs, nisi dum viuunt.

Item dato, quod mortui tristarentur de aduersis cognatorum suorum, sicut quando viuunt, adhuc non tri-
F starentur de aduersitatibus eorum, quæ sunt in 5. & 6. generatione, & vltra, eo quod istas generationes nemo videt. Licèt ergo apud inferos cognoscerent infortunia istorum, qui post mortem suam nascerentur parum ad eos aduerterent: quia cum nunquam eos viuentes viderint, non haberent vnde ad eos afficerentur, sicut ille qui natus est post mortem patris sui parum eum diligit, & parum de morte eius tristatur, quia nunquam agnouit aliquid, vnde diligeret ex affectione carnis. Nõ ergo tristarentur mortui apud inferos de aduersitatibus eorum, qui post mortem ipsorum nati sunt. Ideo vltra quartam generationem, quam homines videre possunt, non puniuntur peccata patrum in filios.

Alia causa esse potest, quia Deus punit peccata patrũ in filios, non solum vt patres puniantur in eis, sed etiam
G ad ostendendum seueritatem iustitiæ suæ, vt timeatur. Et quia memoria alicuius manet apud eos, qui viderũt eum, & cognouerunt gesta eius, post quartam tamen generationem nemo manet de his, qui viderunt istũ, cuius est quarta generatio. Cum ergo peccata patris puniuntur in filios vsque ad quartam generationem, licet pater moriatur, manent aliqui, qui viderunt ipsum, & recordantur de gestis eius, & illi poterunt scire quomodo pœnæ filiorum proueniant ex peccato patris, quia cognouerunt peccata eius. Si autem extenderetur pœna ad 7. & 8. generationem, & vltra, nemo tunc cognosceret illum cuius erat ista 8. generatio, & sic nesciretur, cur punirentur isti, & ideo non prodesset. Non ergo fuit conueniens peccata patrum puniri in filios, nisi vsque ad generationem quartam.

H Ad secundum dicendum, quòd Arist. non locutus est de malo, quod prouenit mortuis ex infortunijs viuentium, quasi ipsi illa sentiant, sed intelligit de malo, quod prouenit ex eis, secundum quòd habent esse in opinione nostra. Quia post mortem bona, aut mala realiter accidere mortuis nõ ausus est asserere Arist. Ex hoc apparet quot sunt personæ pro quarum peccatis puniuntur filij. Puniuntur enim tam pro peccatis matrum, quàm patrũ quia ambo vocantur patres, vel parentes: & ab vtroque descendunt filij. Sunt ergo quindecim personæ pro quarum peccatis puniri potest homo perueniendo vsque ad quartam generationem inclusiuè. Primò punitur quilibet pro peccato suo. Secundo pro patris sui. Tertiò pro peccato aui sui paterni. Quartò pro peccato auiæ suæ paternæ. Quinto pro peccato proaui sui paterni. Sextò
I pro peccato proauiæ suæ paternæ. Septimo pro peccato abaui paterni. Octauò pro peccato abauiæ suæ paternæ. Et hic consumatur linea patris in quarta generatione. Rursus incipiẽdo lineam maternam punitur homo pro peccato matris, & ista est nono loco. Decimo punitur filius pro peccato aui materni. Vndecimo pro peccato auiæ maternæ. Duodecimo pro peccato proaui materni. Tertiodecimo pro peccato proauiæ maternæ. Quartodecimo pro peccato abaui materni. Quintodecimo pro peccato abauiæ maternæ. Et hic consummatur quarta generatio ex parte matris, & sic puniũtur filij pro peccatis patrum. Quòd autem puniantur pro peccatis patrum non est iniustum, quando fit ab eo, qui omnia potest, & scit quid expediat nobis. Nam nunquam aliqui sic puniuntur, nisi ad maius bonum ipsorum: quia per
K hoc, si moriuntur in parua ætate, tollitur eis esse imitatores peccatorum paternorum, propter quæ perirẽt æternaliter: aut saltem grauius perirẽt: vt dicit sanctus Tho. secunda 2. q. 108. artic. 4. Si autem paruuli pereunt æternaliter: vtpote si sint filij infidelium tenendum est sine dubio, quòd Deus illos nouerat tales ex propria iniquitate futuros, quòd si superuiuerent deteriores fierent, & tandem damnarentur. Gratiam ergo fecit eis, quòd eos paruulos abstulit, ne grauius damnarentur.

Ad rationem in contrarium præcedenti. quæst. dicendum, quòd filij non sunt propter patres, sicut res possessa propter hominem. Quandiu tamen parui sunt quædam partes patrum sunt: vt dicitur. 5. Ethicorum, & sicut quãdo pars hois percutitur homo percutitur, ita qñ filius patitur, pater patitur. Ad puniendum ergo patres fuit conueniens modus punire peccata eorum in filios, vt sic patres

tre: non solum in seipsis, sed etiam in filijs puniantur. Et tamen adhuc filij parui non sunt ad patrem, sicut pecora respectu hominis, quia totum esse pecoris est propter hominem. Filius autem quamquam puniatur corporaliter propter patrem: tamen quantum ad animam, in qua est esse excellentius eius, non punitur pro patre. Cùm autem dicitur, quòd anima, quæ peccauerit, morietur, & filius non portabit iniquitatem patris, supra declaratum est, quòd non intelligatur de paruulis quantum ad pœnam temporalem, sed solum de adultis non consentientibus in peccatis patrum. Nam non occiduntur pro eis temporaliter.

An vendicandum sit peccatum multitudinis, vel parcendum ei. Quæst. CCCXXIII.

QVæritur, de pęna, quæ infertur multitudini, an vindicandum sit peccatum multitudinis, vel parcendum ei.

Quidam dicunt, quòd parcitur multitudini, vt innuitur extra de tempo. ord. c. Sanè, & extra de clerico excómunicato, c. Latores.

Dicendum, quòd peccata multitudinis aut considerãtur in iudicio Dei, aut in iudicio hominum. Si in iudicio Dei, aut dicitur de iudicio post vitam, aut de iudicio, siue pœna in vita. Si post vitam, dicendum, quòd Deus non magis parcit multitudini, quam vni homini, sed si omnes homines morerentur in peccato mortali omnes æternaliter perirent, quia regulam generalem posuit de omnibus, qui moriuntur sine charitate, quod ibunt in ignem æternum. Et ratio est, quia Deus non habet eandem causam cessandi à pęna multitudinis, quam habẽt iudices: quia iudices propter scandalum non puniunt peccatum multitudinis, & tamen respectu Dei nullum scandalum esse potest, quia nemo ei resistere potest. Vnde sicut puniet peccatum multitudinis, sicut peccatum vnius, ita nihil alleuiabit de pœna propter peccatu multitudinis. Et sic dicitur, quòd non minus ardebit, qui cũ multis ardebit. 2. q. 1. c. Multi, sed æqualiter ardebit, sicut si solus arderet. Si verò loquamur de pęna huius sæculi, dicendum quòd pęna Dei non est hic regularis, eo quod non punit hic omnia peccata, nec omnes peccantes, sed multa impunita relinquit, quia nũc est locus misericordiæ, & conceditur nobis illud tempus ad pœnitẽtiam, vt satisfaciamus de præteritis malis. Ad Roman. 2. An diuitias bonitatis eius, & longanimitatis, & patientiæ contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad pęnitentiam te adducit? Tu autem secundum duritiam tuam, & impęnitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ, & reuelationis iusti iudicij Dei, qui reddet vnicuiq; secundum opera eius. Et sic non est nunc tempus ordinarium pœnarum, sed in futuro. Ideo nunc non infligitur pœna pro omnibus delictis, & quando infligitur no semper infligitur iuxta quantitatem delictorum, sed vt communiter minor. Sunt ergo extraordinariæ punitiones. Et fortassis Deus nunc nulla peccata puniret reseruans omnia in futurum, nisi quia sequerentur inconuenientia, scilicet. Si mali non punirentur putarent homines, quòd Deus nullus esset, sicut dixit quidam, si Deus est, vnde mala? Quasi dicat, existente Deo, quomodo possunt mala accidere? vt ait Boetius de consula. lib. 1. prosa 4. Secũdum est, quia dato, quòd putarent aliqui esse Deum, crederet, quod non haberet cognitionem istorum actuum humanorum, sicut aliqui putant, quòd Deus nihil intelligat, nisi seipsum, ne intellectus eius vilescat, si aliqua alia intellexerit, vt multi Philosophi putauerunt.

Tertium, quia dato, quòd crederetur scire actus humanos: putaretur, quod non curaret de eis, an bene, vel male fierent: & ideo, quòd temerè, & sine rectore omnes actus humani fluitarent. Et ita est sententia omniũ, qui inciderunt in aliquas magnas calamitates. Sic enim Boetius, quasi turbatus conqueritur lib. 1. de conso. metro. 5. quòd cũ Deus regat omnia, solos humanos actus regere non curat. Et hoc quia videmus in eis res inordinatas, scilicet virtuosos deprimi, vitiosos autem exaltari, & prosperari in omnibus. De quo etiã viri sancti conA queruntur, sicut patet Psal. 72. Et Iob conqueritur de prosperitate impiorum Iob 21. Illud autem, locũ habet, Deo adhuc faciente aliqualem vindictam peccatorum: quanto magis hoc putaretur, si nulla peccata hic puniret? Quartum est propter regimẽ vniuersi. Quia, si Deus nulla peccata puniret, tanta esset hominum iniquitas, quòd status humanus non posset durare diu. Primò, quia quidam cohibentur à malis timore pœnarum: quia timent, quòd Deus puniet eos, si nocuerint proximis: quia hoc aliquando fieri vident. Si autem nullum à Deo vnquam puniri viderent, putarent nullam pęnam à Deo inferendam: ideo quilibet conaretur efficere malum, quod cogitaret. Secundò, quia multi nequissimi non timentes Deum conantur efficere pessima, quæ cederent in perniciem totius humani status conturbando omnia, & volendo sibi B subijcere. Deus autem puniendo peccata ipsorum impedit conatus suos tollendo eos de sæculo: quia si permitterentur viuere, & non impedirentur in actibus suis à Deo, cito totum statum humanum destruerent. Et tamen per hoc, quòd Deus punit eos pro præteritis, & impedit desideria eorum in futurum manet status humanus. Et patet, quia etiam Deo nunc puniente peccata nostra: quia non ita cito punit, sicut nos peccamus, audent homines facere peccata grauissima: quanto magis, si Deus nullos puniret hic pro peccatis omnia essent turbata in actibus humanis. Ecclesiastes 8. Etenim quia non profertur cito contra malos sententia absque vllo timore filij hominum perpetrant mala. Quintum, quia si non puniret Deus aliqua peccata hic, nulla esset nobis spes futuri boni, aut mali in alio sæculo: quia quod nũC quam videremus, nec in se, nec in similitudine sua non haberemus causam vllam sperandi. Quo dato, omnis diuinus cultus cessaret, & omnis Spes, & Fides: nihil hominibus expectantibus post hanc vitam: quia principium accedendi hominem ad Deum est, quòd credat eũ remuneratorem pro bonis & malis. Ad Hebr. 11. Fuit ergo valde necessarium propter hæc, & multa similia, quòd Deus puniret aliqua peccata in hoc sæculo: vt per hoc seipsum ostenderet, & bonis, quòd bonum habituri essent, & malis, quòd post hanc vitam deteriora sperare deberent. Deus ergo punit hic aliqua peccata, sed non omnia. Nam etiam per hoc dat nobis Spem de futuro bono: quia si omnia puniret hic sufficienter *cum nemo est, qui non peccet* omnes perirent, & non haberemus causam credendi, quod Deus diligeret nos, & reseruaret D nobis aliqua bona in futurum. Quia tamen aliquando punit, & aliquando non: & expectat peccantes ad pœnitentiam tolerãdo eos, habemus maximum signum, quòd ipse diligat nos, & aliqua bona nobis reseruet, quia alias frustra nos expectaret, delinquẽtes hortando semper ad bonum. Ecclesiastes 8. Attamen ex eo, quòd peccator cẽties facit malum, & per patientiam sustentatur ego cognoui, quòd erit bonum timentibus Deum, qui verentur faciem eius. Simile dicitur Isai. 30. scilicet Ideo expectat nos Deus noster, vt misereatur nostri. Ideo conueniens est aliqua peccata puniri hic à Deo, & tamen non omnia, nec sufficienter. Et sic non est hic locus ordinarius pœnarum Dei, sed in futuro sæculo. Et ideo non potest dari regula de modo, quo Deus punit peccatũ, multitudinis an omnino illud toleret, vel aliquando omniE no remittat propter multitudinem, vel saltem temperat aliquid de rigore per pęnas, quas videmus a Deo inferri hic, quia pęnę ab eo inflictæ nunc potius sunt medicinæ, quam pęnę propter causas supra positas. Ideo punit Deus quædam peccata, quæ iudicat expediens esse puniri ad ostensionem virtutis suæ, & conseruationem status humani. Plurima autem hic impunita relinquit. Et ideo tam peccata multitudinum, quàm personarum priuatarum interdum relinquuntur hic impunita, & consequenter peccata multitudinis aliquando puniendo totaliter: aliquando partim, & aliquando nihil. Et tamen potest dici, quòd circa peccatum multitudinis Deus puniendo se habet dupliciter. Aliquando per se ipsum punit. Aliquando puniri iubet.

Punitio peccatorum statũ hominum cõseruat.

De primo dicendum, quòd Deus sępe punit communitatem pro peccato, ita quòd omnes peccantes simul puniat:

ni hic principes immo in eis ostēdit potestatem suam, quia puniendo paruos non apparet potestas Domini, puniendo autem magnos apparet potestas. Sic dicitur Exo. 14. Glorificabor in Pharaone, & in seruis, idest, habebo magnam gloriam puniendi eos. Et ad hoc Deus permiserat Pharaonem propter peccata sua indurari, vt istud bonum haberetur ex sua induratione, scilicet, quia gloria Dei ostenderetur puniendo illum Exo. 6. & ad Ro 9. scilicet. In hoc excitaui te, vt ostendam in te virtutem meam, & annuncietur nomen meum in vniuersa terra. Et non solum puniuntur potentes a Deo, sed etiam grauius, quàm cæteri puniuntur, ex eo, quòd peccata eorum grauiora sunt. Sic dicitur Sapientiæ 6. quòd potentes potenter tormenta patientur. Et iterum dicitur, quòd potentioribus grauior instat cruciatio. Si autem loquamur de pęna, quæ infertur ab homine, siue à iure dicendum, quòd interdum princeps non punitur propter scandalum, eo quòd multos habet sibi fauentes, si tamē potest peccatū principis puniri sine scandalo multitudinis, puniendum est, aliàs autem tolerabitur. Et hoc verum est, nisi peccatum principis esset tale, quòd spiritualiter magis noceret multitudini, quàm scandalum, quod poterat sequi puniendo illud. Nam tunc puniendum est. Velut si princeps conaretur fideles sibi subditos conuertere ad ritum infidelium, vel si vellet subijcere gētem suam hostibus. Talia enim permittenda non sunt, sed potius cum quantocūque scandalo agantur princeps puniendus est, vel saltē cohibēdus, ne hoc facere possit. De hoc S. Tho. 2. 2. quæst. 108. artic. 1. In illis verò, quæ non important tale scandalum princeps interdum non punitur, sed puniuntur subditi eius. Sic patet extra de spon. ca. Non est nobis: vbi rege peccante, scilicet, tenente violenter vxores filiorum suorum subijcitur interdicto terra eius, in qua fuerint mulieres illæ, quandiu ibi manserint, & nō punitur rex in se. Si tamen esset aliquis inferior excommunicaretur. Idem etiam in Episcopis, quia aliquando pro delictis eorum subiecta terra eis subijcitur interdicto, extra de offi. deleg. cap. Sanè quia, & c. p. & g. per littera. Si tamen per tales pęnas non corriguntur principes: proceditur ad vlteriores, ita vt ipsimet puniantur. Defertur tamen principibus, & magnis viris aliquando circa pęnas aliquando propter scandalum, & aliquando propter dignitatem status: quia status per se honorādus est cum repræsentet Deum expressius in hoc, quòd præsunt, & etiam, quia omnis potestas à Deo est, & vocantur ministri Dei præsidentes ad Roma. 13.

An maiores pęnæ debeant infligi maioribus principibus peccantibus. Quæst. CCCXXXIIII.

QVæritur, quomodo puniendi fuerint principes, & qui sunt in magnis dignitatibus, vel statu, an propter dignitatem minores pęnæ eis debeant dari, vel maiores, aut in aliquo debet eis deferri.

Dicunt quidam, quòd nulla differentia facienda est: quia hoc pertinet ad acceptationem personarum, quæ peccatum est: Deuter. 1.

Item patet, quia e. cap. dicitur: ita magnum iudicabis, vt paruum: quia Domini iudicium est: ergo in nullo debet esse differentia.

Dicendum, quòd quantum ad quantitatem pęnarum pro peccatis non possumus loqui sic de iuditio Dei, sicut de humano. Nam Deus cognoscit singula peccata quantæ culpæ sint, & ideo non facit differētiam aliquam, sed quandocunque fuerint aliqua peccata æqualia, siue sint eiusdem speciei, vt duo adulteria, siue diuersam, vt adulterium, & furtum, siue personarum similium, siue dissimilium æqualiter punit. Si autem sint peccata inæqualia inæqualiter punit, siue sint personæ similes, siue dissimiles. Et sic si peccatū principis, & subditi sunt æqualia punientur æqualiter, nō habita cōsideratione ad differentiam status. Vocantur tamen æqualia non propter rem exteriorem, vt si vnus furatus est decem, & alius totidem, sed propter culpæ æqualitatem, vel inæqualitatē, quæ colligitur ex omnibus circumstantijs collatis in vnum. Et hoc est quantum ad pęnam futuri sæculi. Nam

A in præsēti Deus multa peccata omnino impunita dimittit: aliqua verò ex parte punit, & ex parte impunita relinquit. Et ideo secundum hoc non potest sciri, an peccatum principis, vel subditi magis puniatur, quia Deus hic interdum punit magis pro minori peccato, quàm pro maiori, licet pro nullo puniat magis quam ipsum peccatum meretur. Et apparet hoc, quia Deus nō intendit hic punire omnia, sed aliqua propter aliquas causas. Et quia interdum expedit quædam peccata minora puniri, vt potè, quia sunt publica, vel scandalosa, vel propter alias causas, & alia quæ maiora sunt, vt quia occulta, vel quia nō expedit puniri, relinquit impunita. A fortiori ergo continget pro peccato aliquo paruo infligi hic maiorem pęnam, quàm pro magno, & tamen non punietur etiam pro paruo plus quā meretur illud, quia puniri plus pro
B peccato, quam meretur, est simpliciter iniustum. Puniri autem minus non est iniustum, quia licet hic non puniatur, erit locus puniēdi in futuro. Et ideo per pęnas, quas Deus hic infert, non possumus iudicare quorum peccata Deus grauius punit. Apparet tamen grauitas culpę per pænam, quæ in futuro infertur, sed illam non cognoscimus.

Dicendum tamē, quòd in futuro cæteris paribus principes magis puniuntur, quam cæteri, quia peccata eorum sunt maiora, quia peccatum principis non solum est peccatum, sed etiam peccati exemplum, & remissio virtutis iudiciariæ, quia qui peccat non potest efficaciter alios arguere in eo, in quo peccat. Et tamen officium principis est punire malos. Nam datus est in pęnam malorum, & laudem bonorum, ad Romanos 13. par. pe. 2. Istud tamē
C cessat principe peccante: quia non corripit peccantes efficaciter. Ideo peccata principum maiora videntur peccatis aliorum. Et ideo grauius à Deo punientur in futuro sæculo, Sapientiæ 6. Potentes potenter tormenta patientur, & fortioribus fortior instat cruciatio.

Principes magis puniunt. q alij.

Si autem dicamus de pęna, quæ infligitur hic, aut loquimur de foro conscientiæ, vel contentioso. In foro cōscientiæ, quę ęqualia sunt ęqualiter punienda sunt. Quia ibi Deus est iudex, & non homo. Et ideo nec regi, nec alicui alteri deferendum est, sed pro maiori peccato maior pęnitentia imponenda est, nisi inquantum pęnitentia est arbitraria, & potest sacerdos imponere, quod voluerit. De pęni. dist. 1. cap. Mensuram. Non tamen debet attendere ad personam, sed ad peccatum. Et quantum ad hoc communiter in foro conscientiæ magis puniendi
D sunt principes, & omnes, qui sunt in dignitatibus, quia magis videntur contemnere. & quanto quis magis contemnit, magis peccat. 11. quæst. 3. §. Cum ergo. Quanto autem quis magis excellit, idest, est in maiori dignitate, vel statu, præsumitur tantum magis contemnere, & peccare. Ideo dicitur, quòd dignitas peccantis aggrauat delictum eius. Vnde ratione præsumptionis, etiam si nihil aliud constet in peccatis æqualibus quantum ad extra, maior debet imponi pęnitentia ei, qui est in dignitate, eo quòd ecclesia nescit conscientiam illius. Posset tamen aliquis rusticus peccans ex maiori contemptu peccare, quam princeps, & ex hac parte grauius esset peccatum eius, vt dicit Glo. extra de iure iur. c. Cum quidam. Est etiam peccatum eorum, qui sunt in dignitatibus grauius propter exemplum, ex eo, quòd cæteri sequuntur eos, sicut
E dicitur in allegato. c. Cum quidam, quòd in Episcopos, qui transgressi sunt iuramentum tanto grauius vindicandum est, quanto maiori præeminent dignitate, & eorum exemplo facilius alij poterunt ad similia prouocari. Si autem in foro contentioso, dicendum quod aut pęna imponitur procedendo contra aliquem, vt aliquid faciat, vel non faciat, vel puniendo eum pro peccato iam facto. Si primo modo, semper defertur principibus, & prælatis, quia non fit contra eos talis processus, sicut contra alios. Et hoc est propter honorem dignitatis, sicut si procedatur contra regem honestius proceditur. Sicut patet extra de spon. c. Non est nobis: vbi regi tenenti violenter vxores filiorum suorum non infertur immediate excommunicatio, sed subijcitur terra interdicto. Et tamen si esset aliquis sine dignitate admonitus immediatè excommunicaretur. Et sic dicitur extra de iudi. c. Nouit.

nit, scilicet. Sed forsan dicetur, quòd aliter cum regibus, & aliter cum alijs est agendum, quod licet videatur ibi dici in contrarium, tamen verum est. Nam in exhibenda iustitia, idest in hoc, quòd res debita soluatur, vel peccatum iam commissum puniatur, idem erit in regibus, & in alijs. Et tamen quantum ad modum perueniendi ad hoc nō erit idem processus, sed defertur dignitati. Quod etiam fit in Episcopis, vt patet extra de offic. deleg. c. Sanè & c. Pastoralis. Nam supponitur terra eorum interdicto, & non excommunicantur ipsi. Et hoc verum est à principio, quando nondum apparuit contumacia eorū. Si autem contumaces sint, puniuntur, sicut cæteri postquam hoc apparuit, vt ibidem colligitur. Si autem intelligatur de pœna inferenda pro peccato iam commisso, dicendum quòd sunt quędam peccata, quæ respectu maiorum sunt peccata, & non respectu minorum: vel saltem non ita propriè, sicut est delictum in milite vendere arma. sic etiam artem ludicram exercere, & pati se vendi. vt ff. de pœnis. l. quædam, & de iurisdictione omnium iudicum C. in l. magisterię. Etiā procurare negotia aliena delictum est in milite. C. locati, & conducti. l. milites, & in clerico esse tabernarium, & ebriosum peccatum est 35. dist. c. Ante omnia, & 44. dist. c. Nullus, & c. clerici, & extra de vita, & honesta. clerico. c. A crapula. & in clerico comam nutrire, & barbam. eo. ti. c. Clericus, & c. Clericis peregrinari etiam, & absentare se à beneficio suo requirente residentiam, sine licentia superioris, extra de clericis non residenti, ca. Ex tue, & per totum. Alia sunt delicta respectu minorum, & non maiorum: licèt maiores in eis aliquo modo possent delinquere, vt stare intra cancellos dum celebrantur diuina laicis peccatum est. extra de vita, & honestat. clerico. c. Vt laici. Etiam vel clericis ministrare in ordine, quem nō habent, peccatum est, extra de cleri. non ordi. ministr. c. 1. & per totū. Alia sunt vitia æqualiter communia maioribus, & minoribus, vt adulterium, furtum, periurium, dolus, auaritia, inuidia, & sic de cæteris similibus. In primo casu magis peccant maiores, quàm minores, & intelligendum est, quando peccatum possit conuenire maiori & minori, licèt maioribus propriè conueniat, sicut dimittere arma in bello, & fugere, delictum militis est, in quo magis punientur qui habent honorem in militia, quàm inferiores, & pedes subministrantes eis in bello. Et hoc modo in eis, quę competunt aliquibus propter excellentiam grauius peccant illi, qui maiores sunt, sicut prædicare verbum fidei pertinet ad prælatos, & non mentiri in fide. Quicunque tamen mentiatur in fide docendo, peccat: quia qui nescit, non debet docere: maximè in rebus periculosis. Et tamen grauius erit in prælato mentiri in fide, quàm in alijs prædicatoribus inferioribus. Si autem peccatū ita sit propriū maioribus, quòd nullo modo conueniat minoribus, non est ibi operatio magis, & minus peccandi, vt in milite est delictum res alienas procurare: in alijs autem non. Ideo non comparabuntur in eo, quòd peccent magis, & minus, sed miles solus peccat. Possunt tamen comparari, vt si quis, cui licet procuratorem esse, malè procuret, & miles, cui non licet procurare malè procuret, erit grauius peccatum militis: quia maius peccatum est in eo, quòd nullo modo est permissum peccare, quàm in eo, quod permissum est excedere aliquo modo. Sic dicit August. lib. de adulterinis coniugijs, & habetur 32. q. 7. c. Adulterij: quod in rebus ad vtendum cōcessis cum modus exceditur longè est tolerabilius, quàm in eis, quæ concessa non sunt, vnus, vel rarus excessus. In secundo casu semper peccant magis minores, quàm maiores, vt si non habens ordinē ministret in illo magis peccat, quàm si habens illum male ministret in eo. Et istud est generaliter in omnibus illis, quæ minoribus propter statum minorem non conueniunt, & conueniunt maioribus propter statum suum. E contrario autem quædam sunt prohibita maioribus propter statum suum, quæ nō sunt prohibita minoribus, & in illis magis peccant maiores, vt negotia sæcularia exercere prohibitum est clericis, & monachis, extra ne cle. vel mona. per totum. Etiam prohibentur postulare in iudicio, idest, habere officium aduocatorum, nisi in casibus certis: alijs autem non pro-

F hibentur. Ideo si clericus, vel monachus male negocietur, aut postulet magis peccat, quàm laicus æqualiter male negocians. In tertio casu refert, quia quædam sunt delicta communia omnibus, quæ tamen respectu maiorum dicuntur maiora, alia autē sunt delicta communia, quæ aliter se habent de primis. Vt si pater carnalis, vel spiritualis cognoscit filiam carnalem, vel spiritualem, & tunc magis peccat pater, quàm filia: licet ambobus sit peccatum commune: quia eandem habitudinem cognationis inter se habent. Si etiam si iudex inferat vim alicui, vel impressionem: magis peccat, quàm quicūque alius, licèt facere impressionem sit commune ad omnes. Et hoc quia indignum est, vt inde proueniant iniuriæ, vnde iura nascuntur, extra de accusat. Qualiter, & quando, & C. quod me. ca. ... per impressionem. Et sic stuprare G virginem commune est ad multos, & tamen si virgo, quæ est sub tutore, vel curatore ab ipso stupretur grauius punitur, quàm si ab aliquo alio. Nam deportatur, & bona eius publicantur. C. si quis eam, cuius tutor fuerit corruperit. l. vnica. Alij autem non puniuntur ita grauiter, vt ostensum est sup. q. 202. De secundis est sub distinguēdum, quia quædam sunt maiora ex persona minorum: alia autem non sunt maiora ex minoribus, nec maioribus, sed æqualia. De primis, vt si miles incusserit plagam duci suo, vel manus ingesserit. Nam licet quilibet hoc possit facere, & etiam dux in militem, magis peccat miles percutiendo ducem suum, quàm dux percutiendo militē. In alijs, quæ non sunt maiora ex maioribus, nec ex minoribus est subdistinguendum. Quia aut quæritur de pœna corporali imponenda, vel de pecuniaria. Si de H corporali semper defertur dignitati, quia minus punitur, ff. de incendio, ruina, & naufragio. l. pedibus, & ff. de pęnis, l. in seruorum, & C. de summa Trinit. l. nemo. Et hoc modo communiter puniuntur plus serui, quàm liberi propter minorem dignitatem 24. q. 1. c. Qui contra nisi fortè excusaretur metu Domini iubentis: quia tunc minus puniretur seruus, quàm lib. 20. 2. q. 5. c. Qui compulsus, vbi seruus periurium committens compulsus à Domino ieiunat tres quadragesimas, & legitimas ferias: liber autem Domino compulsus periurare ieiunat quadraginta dies in pane, & aqua, & septem sequentes annos: aliàs tamen serui magis puniuntur, quàm liberi, & maximè, si sint nobiles: quia nobilitati parcitur, extra de pœnis, c. vltimo, & 50. dist. c. contumaces, & 24. q. 1. ca. Qui contra pacem. Si autem sit pęna pecuniaria, aut est ordi- I naria, aut est mulcta, & extraordinaria. Si ordinaria defertur nobili, vel maiori in hoc, quod soluit pęnam. Pauper autem, & minor si non potest soluere punitur corporaliter. Et tamen etiam maior si non habet vnde solueret, vel si non solueret puniretur corporaliter. Si autē sit mulcta, siue extraordinaria: tunc punitur magis maior, quàm minor, quia maior tenetur mulcta in soluere, & diues, pauperi autem remittitur. ff. de oth. pignidis. l. Illicitas. §. vltimo. Et ista regula datur, extra de iniurijs. c. Cum quidam in gl. q̄ in pecuniaria pęna plus puniuntur maiores, quàm minores. In pęna autem corporali sępe puniuntur minores, & remittitur maioribus, idem 41. dist. c. non cogantur in gl.

Ad primum dicendum, quòd non est facienda acceptio personarum, quantum ad hoc, quod fiat iustitia de K quibusdam, & de alijs non, & tamen quantum ad modū faciendi iustitiam debet esse diuersitas: quia non debet esse idem modus procedendi contra omnes, nec etiam ęedem pœnæ, vel æquales debent infligi: quia istud esset iniustum, cū interdum in eadem re magis peccet vnus, quàm alius, & tamen pœnę debent esse maiores, vel minores secundum proportionem culpę. Sicut ergo contrapassum non est simpliciter iustum, vt ostensum est supra q. 323. quia ibi tantum quis patitur exterius, quantum egit, ita non erit iustum simpliciter, quod pro æqualibus rebus commissis externis debeant esse semper æquales pœnę cum ex æqualibus commissis non sequatur, quod sint æqualia peccata. Aliquando ergo pro eadem re magis punientur maiores, quàm minores, & aliquando è contrario secundum quòd interdum magis, & interdum minus peccant, in eadem re sicut supra declaratum est.

Ad secundum dicendum, quòd magnus iudicandus est A sicut paruus quantum ad hoc, quòd fiat de vtroque iustitia. Quia si de magno non fiat iustitia, quia magnus est, velut si à lege absolutus esset iniustum esset, modus tamen faciendi iustitiam, & pœnæ, quæ inferuntur vtriusque, non oportet, vt sint æquales.

An aliquando vnus pro alio debeat puniri.
Quæst. CCCXXXV.

QVæritur, an aliquando debeat vnus pro altero puniri. Dicunt quidam, quòd non: quia pœna pro peccato infligitur. Nemo tamen peccat pro alio, sed pro seipso, ergo pro peccato vnius nō debet alius puniri.

Item Ezechielis 18. dicitur: anima, quæ peccauerit, ipsa morietur: ergo non morietur vnus pro altero. B

Item si vnus pro peccato alterius puniretur non esset in potestate hominis, quòd saluaretur, hoc autem est inconueniens. Patet, quia etiam si quis bene viueret, posset pro peccato alterius condemnari.

Item iura volunt, quòd non puniatur vnus pro alio, etiam si sint personæ coniunctæ, in quibus maximè posset istud habere locum. Nam maritus pro vxore, & vxor pro marito, & filius pro patre, & è contrario non puniūtur extra de pig. c. Ex litteris, & C. ne vxor pro marito in rubro, & in nigro, & extra de purga. vulg. c. 2.

Dicendum, quòd licet sit regulare vnum non puniri pro alio, sed quemlibet pro se, cum peccata debeant tenere suos auctores, extra de his, quæ fi. à ma. par. ca. c. Quæsiuit. Interdum tamen vnus pro altero punitur, non tamen pœna æterna, sed alijs pœnis. Dicit enim, scilicet S. C Tho. 2. 1. q. 108. arti. 4. q̄ vnus homo nunquam punitur pro alio pœna spirituali. Quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber. Pœna autem temporali punitur vnus pro altero, eo quòd quantū ad esse temporale, vel corporale non est quilibet liber, sed aliquo modo dependet ab alijs. Et quia tripliciter potest se habere vnus ad alterum in quadam dependentia triplici ratione punitur vnus pro alio. Primò inquātum vnus homo est temporaliter res alterius, & ita temporaliter ipse punitur in pœnam illius, sicut filij secundū corpus sunt res patris, & seruus est res Domini. Secundò modo inquantum peccatum vnius deriuatur in alterū, vel per imitationem quandam, sicut peccata parentum puniuntur in filijs, quia filij imitantur patres, & serui peccata Dominorum, vt audacius peccent, vel per modum D meriti sicut peccata subditorum merentur prælatū peccatorem. Iob 34. Qui regnare facit hominem hypocritā propter peccata populi. An tamen prælati puniantur pro peccato subditorum, vel subditi pro peccato prælatorū, dicetur infra. q. 337. Tertiò fit ad commendandam vnitatem societatis humanæ, quia omnes homines sunt quodammodo vnum sicut participatione speciei plures homines sunt vnus homo. Et ideo sunt sicut vnum totum, & sicut totum habet partes, quarum quælibet est solicita de alijs, ita quilibet homo debet esse solicitus de alio, quia vnicuique mandauit Deus de proximo suo Ecclesiastico. 17. Ideo sicut malum vnius partis corporis redundat in alteram, ita & pœna pro peccato vnius hominis redundat in cæteros inquantum omnes tenentur esse solicitn de quolibet, ne peccet. Sic dicit Aug. de pecca E to Achor. Cum ergo videatur quædam negligentia cæterorum, cum vnus peccat, quem poterant prohibere, videntur ipsi peccare negligendo, & sic pro peccato illius puniuntur. Pro hoc tamen considerandum magis, quòd pœna, quæ infertur vni pro altero, aut est à Deo, aut ab homine, si à Deo potest inferri homini, quodcunque genus pœnæ, siue in damno rerum, siue in corporali afflictione, siue in morte, sicut filij pro patribus puniuntur, vt ostensum est supra q. 328. Puniuntur etiam interdum prælati pro subditis, & è contrario, vt infra dicetur, & quidam de communitate pro alijs. Ista tamen pœna semper est temporalis, quæ est in corpore, vel in rebus corporis. Aeternaliter autem nemo pro alio punitur, nec ēt in purgatorio, quia illa est pœna animæ. Et quilibet est liber quantum ad animam. Illi tamen, qui pro alijs puniuntur, interdum puniuntur pro peccatis, & interdum sine peccatis suis. Nam peccatum vnius dependet aliquādo à peccato alterius. Et quantum ad hoc etiam si quis puniatur pro peccato suo dicetur puniri pro peccato alterius. Et tamen verè pro suo puniuntur, & non pro peccato alterius. Sicut si filij imitentur patres in peccatis, dicuntur puniri pro peccatis eorum, & tamen puniuntur pro suis: quia ipsi verè peccauerunt, & iste est modus accipiendi largus.

Aliter punitur quis pro peccato alterius, quando ipse non peccauit in aliquo, sed alius, & tamen punitur pro eo. Sicut si paruulus filius alicuius puniatur pro peccato patris. Nam ipse non peccauit. Et tunc dicendum, quòd nullum iniustum sit ei à Deo, quia potest omnia, & vtitur eo tanquam possessione sua, & maximè, quia Deus facit ad bonum istorum, qui puniuntur, sicut fuit in paruulis Sodomorum, & in paruulis Dathan, & Abiron. Nam isti nihil peccauerant, & tamen cum patribus submersi sunt. Gene. 19. & Num. 16. Profuit autem hoc eis ad salutem animæ: quia si superuixissent successissent in vitijs paternis, sicut patet de pueris Sodomorum. Nam Gene. 19. dicitur, quòd intrantibus duobus Angelis in domum Loth, in specie virorum conuenerunt omnes viri ciuitatis à puero, vsque ad senem petentes educi viros foras, vt abuterentur eis. Si ergo paruuli, qui ante annos discretionis mortui sunt, superuixissent, successissent in vitijs paternis, & sic puniti fuissent æternaliter. Nunc verò morientes potuerunt saluari, vel saltem essent in lymbo paruulorum, vbi nihil paterentur. Misericorditer ergo cum eis actum est, quòd à Deo occisi fuerint, antequā peccarent. Sic dicit Aug. in Epistola ad Auxentium, & 1. q. 4. c. Paruulos, scilicet: Paruulos Sodomitarum non excusauit ignorantia, quin pro paterno scelere celestis igne consummerentur, sed hoc igne pœna illis diminuta est, quibus successio paterni sceleris est adempta. Et dicitur postea illud idem intelligendum est de paruulis, qui pro peccato Dathan, & Abiron viui descenderunt ad inferos. Melius ergo istis fuit, quòd non habentes peccatum morerentur pro peccato alieno, quàm vt posteà peccantes pro delictis proprijs punirentur, & perirent. Hoc. n. etiam viris sanctis præstatur in gratiam. Sap. 4. Placens Deo, & dilectus viuens inter peccatores trāslatus est, Raptus est, ne malitia mutaret intellectū eius, aut ne fictio deciperet animam illius. Placita enim erat Deo anima eius, propter hoc properauit educere illum de medio iniquitatum. Sic etiā fuit de paruulis Chananæorum: quia Deus iussit occidi illos Deut. 20. & profuit eis: quia si superuixissent, fuissent mali, sicut patres eorum. Nam Chananæi exercebant peccata multa, & grauia. Leui. 18. & malitia eorum erat peruersitas, quia filij semper imitabātur patres. Sap. 12. scilicet, iniqua est natio illorum, & naturalis malitia ipsorum. Et quoniam non poterat mutari cogitatio cordis illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio. Et loquitur ibi littera de Chananæis. Bonum ergo erat paruulis Chananæorum, quòd occiderentur ante annos discretionis, ne peccarent, & perirent.

Secundò prodest pœna taliter à Deo data ad alleuiationem peccatorum, quæ quis committit. Vt si quis ex pœna, quam patitur pro anno moriatur: cedit sibi in alleuiationem pœnarum debitarum sibi pro peccatis suis: sicut pro peccato Giezi, eius posteri leprosi facti sunt. 4. Reg. 5. & non moriebantur. Erat ergo sibi hoc ad alleuiationem. Hoc verum est, nisi ipsi posteri peccata patrū imitentur, pro quibus pœnæ illæ inflictæ sunt: quia tunc iam infligitur eis pœna pro peccatis suis: sicut Iudæi petiuerunt sanguinem Christi, idest, pœnam debitam pro iniusta effusione sanguinis Christi venire super se, & super filios suos infra 27. & ita venit, quia semper puniuntur. Quia tamen Iudæi imitantur nunc peccata patrum suorum: quia æquale odium habent ipsi contra Christum, sicut patres eorum. Iam pro peccatis suis puniuntur, & non oportet, quòd puniantur pro peccatis patrū. Simile etiam est de maledictione Chanaan, & posteritatis suæ. Gen. 9. Nam posteri sui fuerunt iniqui. Sap. 12. Et sic merebantur propter delicta sua pœnas, quas tolerabant,

rabant, etiam si nulla maledictio præcessisset. De his August. in Epistola ad Auxentiũ, & 1.q.4.c. Cham peccauit.

Tertiò fuit interdum, quia non possunt conuenienter quidam puniri, qui peccauerunt, nisi puniantur cum eis alij propter vnitatem, & simultatem vitæ, & sic cum vellet Deus, quòd Ionas à nautis proijceretur in mare pro peccato suo, conturbauit eos ponens in periculo naufragij: quia nunquam ipsi proiecissent Ionam in mare, nisi insurrexisset illa turbatio. Ionæ 1. Sic dicit Aug. vbi sup. q.4.c. Populus, scilicet. Sic nauicula Ionæ periclitatur, vt fugitiuus sorte deprehensus fluctibus immergeretur. Sic etiam fuit de Achor: quia fecit Deus in bello perire trigintasex viros: Iosue septimo, vt haberent causam Israelitæ quærendi à Deo cur hoc fieret, & inueniretur peccatum Achor. Et sic factum est, eo.c. Si autem non fuissent illi viri occisi, non fuisset aliqua occasio ad inueniẽdum peccatum Achor, & ad hoc, quòd seuerè vindicaretur à populo in eum; & ita in multis.

Considerandum etiam, quod cum Deus puniat morte aliquando vnum pro altero, & cęterę pœnę sint minores, quòd quamlibet aliam infert vni pro altero. Et ita lepra infligitur vni pro peccato alterius, vt in filijs Giezi, qui lepra percussi sunt propter patrem 4. Reg. 5. Aliquádo etiam seruitute, vt Chanaan maledicitur pro peccato patris sui Cham. Gen. 9. Et licet illa maledictio ab homine fuerit data Dei tamen voluntate data est, & confirmata, & ideo sic sequuta est. Ita est de omnibus alijs generibus pœnarum, quæ Deus infligit vni propter alterũ præter æternam, quam cuilibet pro se solo infligit, & vocamus æternam largè quancunque pęnam post vitã, etiam si sit breuis, vt purgatoriæ.

Si autem dicamus de pęnis datis ab homine, vel iure, dicendum, quòd est quædam pęna corporalis, & alia realis, & alia spiritualis. Corporalis est mors, aut verberatio. Et ista non infligitur vni propter alterum de iure, q̃a istæ sunt pęnę personales, licet à Deo inferatur.

Ratio differentiæ est, quia Deo licet agere quidquid voluerit de homine, eo quòd est possessio sua, & hominis ad possessionem suam non est iustum politicum, 5. Ethi. & tamen hominis ad hominem est iustum politicum: ideo non potest vnus agere contra alterum nisi id, quod recta ratio, & lex permittunt. Et tamen ista non permittunt aliquem occidi, aut verberari aliquem pro peccato alterius: ergo homo non poterit sic facere.

Alia causa est, quia Deus quidquid agat homini potest per illud deducere eum in meliorem statum. Vnde occidendo hominem deducit illum ad vitam æternam. Mors ergo, quæ à Deo infertur, cum possit esse via ad bonum, non erit illicitum, nec etiam malum respectu hominis, quod Deus puniet illum, vel occidat sine peccato. Non est tamen in potestate hominis deducere alium ad meliorem statum per mortem, & verbera, sed potius ad deteriorem, scilicet, ad non esse. Ideo non licet homini punire alterum corporaliter, nisi pro peccato eius cum per pęnam peccatum emendetur.

Pœna autem realis consistit in eis, quæ pertinent ad hominem, siue in bonis fortunæ, vt diuitijs, honore, laude, potentia, gloria, siue in bonis quibusdã naturalibus, sicut in libertate. In omnibus istis potest inferri pęna de iure vni propter alterum, vt patet in filijs hæreticorum, & filijs eorum, qui commiserunt crimen læsæ maiestatis. Nam priuantur bonis paternis, & omni honore, & fama, & gloria sæculi, sola vita eis reseruata, extra de hæret. c. Vergentis. Sic etiam filij illegitimi priuantur honore competente alijs hominibus: quia non admittuntur ad honores, nec ad beneficia, nec ad ordines. Etiã vnus redditur infamis pro peccato alterius, sic isti filij hæreticorum, & eorum, qui commiserunt crimen læsæ maiestatis. Incurrit etiam seruitutem vnus pro peccato alterius, vt filij præsbyterorum in sacerdotio geniti secundũ antiqua iura efficiebantur serui Ecclesiæ. De his sunt multa exempla 6.q.1.§. verum, & 15.q. vltima.c. Cum multæ, & extra de filijs præsbyterorum, ca. Literas, & quasi per totum, & extra de pęnis, c. In quibusdam, & c. Ad aures, & extra de purgatio. canoni. c. Accedens. Et fuerunt positi aliqui casus de hoc supra. q. 330. vbi puniuntur filij p

F patribus. Fit autem ista punitio de iure ad detestatiõnẽ criminis, vt ostendatur tam detestabile esse crimen, q̃ non solum committens, sed etiam qui ad eos pertinẽt puniri debeant. Et eadem ratio etiam in plurimum est, q̃n Deus punit filios pro patribus, vt in pęna Sodomitarũ, & Dathan, & Abiron Gen 19. & Num. 16. Sic etiam q̃n in aliqua ciuitate colebantur idola, ibi tam adulti, quàm etiam paruuli vnius diei occidendi erant, Deut. 13. scilicet. Vt omnes videntes tantam seueritatem fieri in punitione huius criminis fugerent illud tanquam grauissimum. Et patet, quòd fieret ad detestationem, & terrorẽ: quia etiam mortuis viris, & fœminis iubebantur occidi omnia iumenta, & pecora, & cremari quidquid in vrbe erat, ipsamque ciuitatem destrui, vt nullus habitaret in ea in æternum. Ista tamen non fiebant iam ad pęnam G idolatrarum, quia illi non poterant de hoc tristari, cum essent iam mortui, sed erat horror omnibus videntibus. Aliquando tamen paruuli, qui occidũtur, cum patribus occiduntur, quia non est modus ad liberandum eos, nisi per miraculum, sicut in paruulis Sodomorum, & Dathan, & Abiron: quia cum loca, in quibus ipsi manebãt aperirentur ad vorandum eos, non poterant paruuli, qui cum eis erant liberari, nisi per miraculum. Et non erat aliqua causa liberandi eos miraculose: quia nec ipsi hoc meruerant, nec petiuerunt, nec aliquis pro eis petiuit, q̃ liberarentur; ideo perierunt. Adulti tamen filij istorum, qui non consenserunt in peccato parentum liberati sunt per miraculum; sicut fuit in filijs Chore. Nam ipse perijt quia terra absorbuit eum, & filij eius, qui cum eo erant, manserunt pendentes in aere quousque terra conclusa H est, Num. 26. scilicet, grande miraculum factũ est, Chore pereunte, filij eius non perirent. Isti tamẽ liberati sunt propter merita, quia peccato patris expressè repugnabant. In paruulis tamen, quia nulla causa liberandi eos erat, & non poterant, nisi per miraculum liberari perierunt, cum patribus.

Alia est pœna spiritualis, vt excommunicatio, interdictum, suspensio, depositio, degradatio, priuatio ab oblationibus, inhabilitatio ad sacros ordines. Istæ vocantur pœnæ spirituales, quia ad iurisdictionem Ecclesiasticam pertinent. Excommunicatio tamen nunquam infligitur vni pro altero: quia est pœna personalis, sed cuiuslibet pro peccato suo, vt dicit Aug. & habetur 24.q.3.c. Si habes, & extra de his, quæ fi. a ma. par. ca. c. Quæsiuit. Suspẽsio, depositio, degradatio etiam sunt pœnæ personales, I & non infliguntur vni pro altero, sed solis peccantibus. Interdicti tamen pœna sępe punitur vnus pro altero, vt quando propter vnum peccantem locus totus subijcitur interdicto, quod maxime fit pro peccatis præsidentium, vt pro peccato regis, vel Episcopi ponitur interdictum in terra sua. extra de spon. c. non est nobis, & extra de offic. deleg. c. sanè, quia & c. p. & g. Pęna etiam priuationis à iure offerendi punitur vnus pro alio. scilicet, tota familia pro Domino, pro peccato alicuius iubet interdum, q̃ non recipiatur oblatio ab eo, nec à familia sua 17.q.4.ca. Minor. Pœna etiam inhabilitationis ad ordinem punitur vir pro peccato vxoris, vt si vxor alicuius adulterata est, etiam ipso nesciente, si postea cognoscit eam, non potest promoueri ad sacros ordines 34. di. c. Si laici. Sic ẽt, si filius obtinuit Ecclesiam per Simoniam parentum, etiã K ipso nesciente Ecclesiam perdit, quia non potest eam retinere, extra de Simo. c. De regularibus, & duobus, ca. sequentibus. Et in similibus casibus punitur quis de iure humano pro peccato alterius.

Ad primum dicendum, quòd nemo peccat prò alio, & tamen punitur quis pro alio, eo quod pœnæ non infliguntur semper vt pœnę, sed aliquando vt medicinæ curatiuæ, vel præseruatiuæ. Quando autem pœna ponitur propriè vt pœna, nunquam punitur vnus pro peccato alterius, sed quilibet pro suo, & tamen in casibus suprapositis, in quibus punitur vnus pro altero semper est pęna, vt medicina sicut in interdicto, scilicet, vt multi puniti, sine culpa cogant eum, qui peccauit, & pro cuius causa ponitur interdictum satisfacere, & cessare a peccato. Et ita in omnibus alijs casibus est aliqua causa quare pęna detur, & ex ea parte est medicina.

Aliter

Aliter potest dici, quòd potest aliquis peccare in peccato alterius, & punitur pro illo, quia inquantum aliquis pertinet ad alterum dicitur agere, quæ ille agit. Et quia filius est quædam pars patris 5. Ethi. censetur peccare, patre peccante, inquantum in illo est, vel inquantum illius est. Et sic punitur, quia aliquo modo peccatum est suum. Sic enim peccatum originale causatum est, quia peccante Adam, in quo erat tota natura humana, secundum rationem propagationis, dicuntur omnes peccasse, sicut dicit Adam ad Rom. 5. Omnes in Adam peccauerunt, id est, omnes erant in Adam, & existentes in eo peccauerūt peccato, quæ ipse peccauit.

Ad secundum dicendum, quòd intelligitur de morte æterna, & de morte temporali, quando infligitur alicui adulto, quia non infligitur nisi pro peccato suo.

Ad tertium dicendum, quòd intelligitur de pęna ęterna: quia damnari, vel saluari non est nisi post hanc vitā, & hoc non potest vnus per peccatum alterius sustinere, sed pro suo.

Ad quartum dicendum, quòd intelligitur etiam de pęna æterna, & de temporali, quæ est mors, aut verberatio vel excōmunicatio, & similes pęnę personales. Quædam tamen pęnę sunt, quæ possunt vni vel multis pro altero inferri.

An puniatur aliquando quis sine culpa.
Quæst. CCCXXXVI.

QVæritur, an puniatur aliquando quis sine culpa. Dicunt quidam quòd non, quia pęna, & culpa correspondet sibi, ergo nunquam iustè poterit pœna, nisi pro culpa inferri.

Dicendum, quòd ex præcedentibus apparet pęnā aliquando sine culpa inferri, cum puniatur vnus pro peccato alterius, & tamen vnus non peccat in peccato alterius. Est tamen regula, quod communiter non punitur quis sine culpa, nec de iure diuino, nec de humano, extra de consti. c. Cognoscentes, & 56. dist. Satis peruersum. Aliquando tamen in causis specialibus punitur quis sine culpa, nunquam tamen sine causa, vt exponitur in decretali. Quoniam falsam extra, vt lite non contesta. Et fit hoc aliquando in pęna inflicta à iure. De pęnis à Deo inflictis patet, vt in occisione paruulorum Sodomorum, & Dathan, & Abirō. Gen. 19. & Num. 56. & in paruulis Chananæorum Deut. 20. & in paruulis ciuitatum Israel, in quibus colebantur idola. Deut. 13. & in paruulis Madianitarū, Num. 31. & in paruulis Amalecitarū. 1. Reg. 15. & ita in multis alijs. Et in his videtur esse duæ causæ.

Vna propter detestationem criminis, alia propter peccatum parentum. Tertiò solet Deus punire aliquos, vt eos meliores efficiat, sicut in Iob.

Quarto punitur quis, vt innotescat gloria Dei in illo sicut in cæco nato: Ioan. 9. Nam dicitur, ꝙ non peccauit ipse, nec parentes eius, vt cæcus nasceretur, sed ostenderetur gloria Dei in eo. Et alij modi similes sunt sine culpa ex parte Dei. Quintò ad custodiam virtutum, vt in Paulo. 2. Cor. 12. Sextò ad purgationem, vt in Maria sorore Moysi. Num. 12. Sed ibi pœna fuit pro culpa. Septimò est, vt continuetur pœna præsens æterne, vt in Herode, Actu. 12. & etiā hic est pęna pro culpa. Ideo modi quinque præcedentes pertinent ad propositum, quia est in eis pœna sine culpa, licet non sine causa. Quinque modos istos communes ponit Beda in Homilia, & Magister 4. sent. dist. 15. Similiter iure humano punitur quis sine culpa in aliquibus casibus, scilicet, in sex, qui comprehenduntur his versibus.

Paupertas, odium, vitium, fauor, & scelus ordo,
Personas spolians, & loca iure suo.

De paupertate, vt duæ ecclesiæ vniuntur in vna, & fiat vnus Episcopatus, cum essent duo, & vna Ecclesia perdit honorem Episcopalem. 16. q. 1. c. Et temporis qualitas. Et similiter propter paupertatem duæ Ecclesiæ Parochiales vniuntur, vt habeant vnicum Sacerdotem, cum prius quælibet haberet proprium. 10. q. 3. c. vnico. De odio patet, vt si ciues alicuius vrbis occiderunt bis Episcopum suum priuatur ciuitas illa in ęternum iure Episco-

A patus, & vnitur alteri Episcopatui. Et hoc in odium ciuium, qui occiderunt episcopos, licet illi iam mortui sint 28. q. 2. c. Ita nos. Et simile extra de pœnis. c. Ad aures, & c. In quibusdam: vbi successores priuantur iure, quod habituri essent propter prædecessores in progenie sua. Sic etiam ordinatus sine titulo in odium ordinatoris non habet executionem ordinis 60. di. c. Neminem in tex. & gl. & institutio facta de clerico in ecclesia contempto patrono etiam de digno in odium Episcopi est irrita 16. q. 7. c. Decernimus, & sic punitur ordinatus propter solam culpam ordinatoris. De vitio patet, vt de clerico habente lepram. Nam non permittitur ministrare propter scandalum, & horrorem, extra de cle. debili. c. tua nos. De fauore patet in Ecclesia Constantinopolitana: quia in fauorem eius Patriarchatus primus, qui debebatur Alexā-

B driæ post Romanam, translatus est in Constantinopolitanam 22. dist. c. Renouantes, & extra de priui. ca. Antiqua. Et quandoque in fauorem religionis datur ecclesia secularis canonicis regularibus extra de eccle. ædifi. c. Ad audientiam tertio. De scelere patet 27. q. vlt. c. Multorū vbi priuantur aliqui iure suo propter scelera aliorū. Melius tamen dicetur, vt in occidentibus episcopum, quia ibi est scelus, & tunc odium manebit in exemplo de episcopo ordinante sine titulo, vel contempto patrono, vt dictum est.

De ordine patet: quia in fauorem ordinis priuatur Dominus seruo. Si enim seruus ordinatus est in sacris Dominus perdit ius, quod habebat in eo. 54. dist. ca. Frequens, & c. Ex antiquis, & ff. de operis liber. l. interdum, vbi ratione dignitatis amittit quis operas, quas habebat

C in liberta. quia indignum est, quòd libertas seruiat cum tantam dignitatem adepta sit, de his tangit Glo. extra de priuileg. cap. Antiqua.

Vltra istos sex casus etiam punitur quis interdum de iure humano sine culpa, licet possint reduci ad istos omnes alij casus, vt filius illegitimus priuatur honore, & iure successionis, & est inhabilis ad consequendum ecclesiasticum beneficium, & ordinem, extra de fil. præs. per totum, & extra qui fil. sint legi. per totum etiam, quando parentes sunt hæretici: filij priuantur omni successione paterna, & honore. Idem etiam quando patres commiserunt crimen lęsæ maiestatis: extra de hære. c. Vergentis, sed isti tres casus reducuntur ad odium, scilicet, quia in detestationem criminum paternorum hoc fit. Etiam priuatur familia iure offerendi sine culpa propter peccatū

D Domini 17. q. 4. ca. Miror. Etiam interdum terra, & puniuntur omnes, qui ibi sunt, pro peccato Domini, vel vnius, aut paucorum, pro quorum delicto terra interdicitur, extra de spon. c. Non est nobis. Isti tamen duo casus pertinent ad pęnam tanquam ad medicinam, vt per hoc ille, qui peccauit, cogatur satisfacere vexatus à multis, qui pro eo puniuntur.

Alio modo punitur quis sine culpa, vt in bigamo: qa contrahendo bis non peccauit, aut semel, cum vidua, & tamen nō promouetur ad ordines, & perdit per hoc priuilegium clericale: extra de bigamia, per totum. Istud autem est propter significationem matrimonij, quę non potest inueniri in bigamo, eo. ut. Debitum, in textu, & Glo. sic etiam si quis habens vxorem, quam duxerat vnicam, & virginem, & illa postea adulteratur etiam nesciē

E te marito, non potest ille promoueri ad sacros ordines, 34. dist. c. Si laici. Et ad idem pertinet: quia hic bigamia est, si postquam vxor adulterata est rursus cognoscatur a viro suo. Et similes casus possunt alij de iure colligi, in quibus aliqua causa subest puniendi aliquem, licet non culparum. Et simile est de eo, qui habetur suspectus de crimine, & non commisit illud, quia interdum ponitur ad torturam, vt veritas inueniatur. Sic etiam quando putatur, quòd aliqui sciant veritatem rei, licet non credantur ipsi commisisse malefactum, torquentur, vt veritas certius habeatur. Ista autem fiunt ex necessitate: quia si hæc non fiunt, non est modus inueniendi veritatem in multis criminibus, & multa committerētur, habita spe, quæ nunquam nota essent, nisi ille modus extorquendi veritatem esset. Est ergo bonum publicum, quod sic veritas inueniatur. Et quia quilibet homo est pars communitatis

nitatis alicuius, & lex vult potius bonum commune, quã priuatum, præeligit potius punire aliquam partem communitatis iniustè, quàm totum communitatis periclitari, si non detur locus inueniendi veritatem criminum. De ista autem necessitate humana, scilicet, quòd oportat malum agere, vel malũ pati conquetitur Aug. 19. de Ciuitate Dei: dicit tamen iustum esse innocentes torqueri, vt veritas inueniatur.

Considerandum vlterius, quòd solent assignari 5. causæ, quare Deus puniat homines in hac vita, quæ patent his versibus.

Vt probet, aut damnet, aut expiet, aut mereatur,
Vt pateat Christi gloria pœna datur.

De probatione, vt in Iob, & in Tobia. Nam ad probationem virtutum suarum puniti sunt, & sic etiam multi alij 45. dist. c. Disciplina, & c. Sunt namque.

Vt damnet, sicut fuit in Herode, quia pęna sua incępit hic, vt in æternum puniretur: quia cum permisisset se laudari, vt Deum, à Deo subito percussus est, & cito mortuus est. Act. 12. & 23. q. 4. c. Nabuchodonosor. Sic fuit in beato Paulo, cui datus est Angelus Satanæ ad colaphizandum eum, ne magnitudine reuelationum extolleretur 2. ad Corin. 12. & 23. q. 4. ca. Displicet. Vt mereatur, & ita etiam dicunt fuisse in Tobia: quia ad augmentum meriti profuit sibi pęna cæcitatis. Et illud est in multis, qui vt meliores efficiantur, puniuntur: quia virtus in infirmitate perficitur, idest, perfecta redditur per tolerantiam infirmitatum, & passionum. Vt pateat Christi gloria, sic fuit in cæco nato, Ioan. 19. quia gloria Dei manifestata est in illo, inquantum curatus est miraculosè. Si tamen non fuisset cæcus, non potuisset virtus Dei ostendi in illo sanando eum. Istos ponit Beda in Homil. licèt alijs verbis, vt dictum est. Multi ergo casus sunt, in quibus pœna sine culpa infligitur, & tamen semper est pro aliqua causa.

Ad argumentum dicendum, quòd pęna, quando accipitur propriè vt pęna semper corrispondet culpæ, & tamen in casibus præcedentibus non datur, vt pęna, sed vt medicina inquantum aliquid prodest.

An subditi interdum puniantur pro peccato prælati, vel econtrario. Quæst. CCCXXXVII.

QVæritur, an subditi puniantur interdum pro peccato prælati, vel è contrario. Dicunt quidam, quod non est iustum, quia distincta sunt merita, & demerita prælatorum, & subditorum: ideo pęnæ, & præmia debent distingui, sed pro bono opere vnius non præmiatur alius, sed ipse operans solus ergo etiam pro vnius peccato, scilicet, prælati non punientur subditi, nec è côtrario.

Dicendum, quòd aliquando puniuntur subditi pro peccatis prælatorum, & hoc tam à Deo, quàm à iure. A Deo patet, vt populus Israel punitus est peste propter peccatum Dauid numerantis illum 2. Reg. 24. & 1. Para. 21. De iure humano patet, vt quia aliquando peccante principe interdicitur terra eius: extra de spon. c. Non est vobis, & extra de offi. deleg. c. sanè quia, & c. p. & g. Considerandum tamen circa hoc, quòd prælati, & subditi sic se habent, quòd aliquãdo propter peccata prælati est peccatum in populo, & è contrario, & aliquando propter peccatum prælati dicitur puniri populus, & è contrario, & sic duo sunt consideranda. Primo si ex peccato vnius sequitur peccatum alterius. Secundò si ex peccato vnius sequitur pęna alterius. De primo dicit Aug. in Epistola ad Auxentium, & 1. q. 4. ca. Populus, scilicet aliquando pro meritis prælatorum deprauatur vita subditorum. Quod autem propter peccata populi sit peccatum in prælato, dicit Greg. in moralibus, quòd secundum merita subditorum disponitur vita rectorum. Quomodo autem ista vera sint, considerandum est, & dicendum, quod nõ quam propriè ex peccato subditorum sequitur peccatũ prælatorum, nec è contrario: quia tunc non esset in potestate hominis benè agere, vel malè, & tamen omne peccatum est voluntarium. Etiam sequeretur, quod nõ esset in potestate hominis saluari, vel condemnari: quia propter peccatum condemnatur quis.

F Si ergo ex peccato vnius posset sequi peccatum in altero, condemnaretur aliquis æternaliter etiam si nolet, & non esset in potestate sua euitare. Debent tamen ista intelligi aliter. Cùm enim dicitur, quòd secundum merita populorum disponitur vita rectorum: non est sensus, quòd si populus est malus, prælatus cogatur esse malus, vel Deus faciat eum esse malum, sed quod si populus est malus, Deus dat ei propter peccata sua malum rectorẽ. Sic dicitur Iob 34. Qui regnare facit hominem Hypocritam propter peccata populi. Et hoc propter duo, scilicet quia populus non meretur bonum rectorem, cuius meritis adiuuaretur à Deo, & proficeret in bono. Secundò, quia Deus dat malum rectorem malo populo, vt puniatur populus ab eo propter peccata sua etiam indebitè, & indirectè, vt si ille extorqueat bona ipsorum, vel opprimat eos, sicut fieret ab hostibus. Talis enim pęna est, quã mali malis inferunt, vel mali bonis, non vt emendent, sed vt torqueant, boni autem nunquam aliter puniunt bonos, aut malos, sed vt eos meliores faciant. Aliter potest intelligi, quòd propter peccatum subditorum peccẽt prælati, scilicet quia si populus bonus esset, etiam si prælatus in se non esset bonus, Deus non permitteret eũ malum fieri propter populi virtutem, vt non haberet bonus populus malum prælatum, & sic aliàs fortè Deus permissurus erat, quòd malus efficeretur prælatus propter demerita sua. Nunc autem si propter populum, vt nõ habeat malum prælatum, Deus non permittit eum deprauari, est bonus prælatus propter bonitatem populi. Si autem populus malus sit, permittet Deus prælatum effici malum inquantum hoc incidit in malum populi, vt exẽplificatum est. Et sic propter peccatũ populi dicitur malus effici prælatus. Aliter potest hoc intelligi, vt si fortè prælatus ad malum inclinabatur, & populus, qui poterat eum monere, non monuit, & ex hoc ipse peccauit, dicitur peccare propter peccatum populi, scilicet, quia populus peccauit non admonendo, nec prohibendo eum, quem poterat prohibere à peccato, & si prohibuisset, vel admonuisset, non peccasset. Vel potest intelligi, vt si populus peccet, & prælatus sequatur exemplum populi. Nam ex peccato multitudinis redditur prælatus ad peccandum facilior. Cum autem dicit Grego. quod secundum merita subditorum disponitur vita rectorum, istis modis potest intelligi. Et maximè in primo modo, quia ibi loquitur de rectore futuro, scilicet, quòd si populus malus est, Deus prouidet sibi de malo rectore, & patet, I quia Grego. dicit hoc super illud Iob. 34. Qui regnare facit hominem Hypocritam propter peccata populi, & nõ est sensus, quòd eum, qui iam regnat, Deus faciat esse Hypocritam, vel malum propter peccata populi, sed ꝙ facit, quòd ille, qui est Hypocrita, antequam regnet, accipiat regnum super populum illum, qui malus est. De prælato autem etiam dicẽdum, quod propter peccatum suum non sequitur peccatum in populo, sed est sensus, ꝙ si quis est malus, & prælatus efficitur, Deus dat sibi malum populum gubernandum, quod cædit ei in pęnam. Et hoc dupliciter: vno modo, quia mali subditi malè obedient prælato, & vexabunt eum tędijs, & iniurijs. Secundò, quia si populus esset bonus propter merita subditorum, Deus benefaceret ei. Nunc autem quia malus est, non meretur habere bonos subditos, quorum meritis K adiuuetur. Secundò dicitur peccare populus propter peccatum prælati, si prælatus exemplum peccandi populo tribuat, quia prælatus ponitur vt speculum, & lux subditorum, sicut dicitur supra in litera prælatis: Vos estis lux huius mundi, & 1. Pet. 5. dicitur. Non dominantes in clero, sed forma facti gregis, idest. Pater debet esse forma gregis. Et vocatur forma, idest, speculum, quia sicut in speculo sunt formæ, ad quas respiciendo, maculas nostras abstergimus, & vultus componimus, ita prælatus debet esse forma specularis, ad quam respicientes subditi vitam suam componant. Et propter hoc dicitur, Exod. 38. vt dicit Gregorius in quadam Homilia, quòd labrum æneum factum est de speculis mulierum, in quo sacerdotes lauarentur, idest, quod sacerdotes habebant mundare vitam suam, ita vt cæteri ad eos tanquam ad specula respicerent.

Si

Si autem prælati peccauerint, faciliter populus sequitur illos, quia eorum doctrina regitur, & ob hoc quando peccat prælatus, dicitur facere peccare populum, Leuitic. 4. scilicet. Si peccauerit summus Sacerdos delinquere faciens populum. Et maximè erit hoc quando prelatus non solum malè viuit, sed etiam malè docet: quia tunc populus sequens eius doctrinā necessariò peccabit.

Tertiò propter peccatum prælati sequitur peccatum populi, scilicet, ex peccato negligentiæ. Nam officium prælati est vigilare super gregem suum, & peccare volentes à peccando retrahere Actu. 20. Attendite vobis, & vniuerso gregi, in quo spiritus sanctus posuit vos Episcopos regere Ecclesiam Christi. Simile Ezechielis 3. et 33. Nam speculator positus est prælatus, & culpa pereuntium prius est sua. Nec habet excusationem si dicat: nesciui, quòd perirent oues: quia non potest esse pastoris excusatio, si lupus oues comedit, & pastor nescit, extra de regulis iuris, cap. quamuis debet ergo omnes sollicitè admonere nihil omittens, quo minus proponat omne consilium Dei, idest, legem eius Actu. 20. & 43. dist. capit. Ephesijs. Si autem admonere cessauerit, & corrigere, & populus peccauit, ideo prelatus negligendo admonitionem, & correctionem, ex peccato suo sequutum est peccatum populi occasionaliter.

Quartò peccat populus propter prælatum, quia populus sæpe virtute, & meritis prælati à Deo liberatur, ne incidat in mala. Si autem fuerit malus prælatus non poterit populus adiuuari meritis eius, & permitteretur à Deo peccare, quod non fieret, prælato existente bono. Et sic ex peccato suo sequatur peccatum populi occasionaliter. Et in isto 4. modo accipit Grego. cum dicit, quòd pro meritis prælatorum deprauatur vita subditorum, vt aliqui intelligunt. Melius tamen intelligitur, quòd accipiatur secundo modo, scilicet quando prælato peccante populus sequatur exemplum eius, & fauet sibi. Et patet, quia dicit; aliquando pro meritis prælatorum deprauatur vita subditorum, vt prælatis suis subditi fauentes cū eis simul corruant. 1. q. 4. c. populus.

Circa secundum dicendum, quòd nunquam verè punitur populus pro peccato prælati, nec è cōtrario saltem in punitione illa, quæ à Deo fit, sed quilibet pro peccato suo punitur. Quia tamen pro quolibet peccato correspōdet aliqua pęna, & prælatus dicitur aliquando peccare propter peccatum populi, & populus propter peccatum prælati, vt supra dictum est, dicetur puniri populus propter peccatum prælati, vel prælatus propter peccatum populi fit. Aliquando tamen peccante solo prælato, dicitur puniri populus propter peccatum eius, non quidem, quod puniatur, sed quia non expectetur, vt si aliquando populus peccauerit, & Deus non erat puniturus eum immediatè, sed expectaturus: si prælatus peccet, fortè non expectabitur populus, sed inferetur immediatè punitio inquantum illa pęna populi cedit in pęnam prælati: quia pereuntibus subditis, perit principatus. Subditi ergo pro peccato suo solo puniuntur, & tamen hoc, quòd eis non differt pœnam, prouenit eis ex peccato prælati. Nec in hoc fit eis aliqua iniuria, quia cum peccauissent, debebatur eis pœna, quòd autem differretur ex Dei beneficio proueniebat, quòd autem non differatur, non est facere eis iniuriam, sed est non præstare beneficium, quia nemo tenetur alteri beneficiu pręstare: nam si teneretur, iam nō esset beneficiū, sed debitum. Quamdiu ergo beneficium est, non est debitum, & sic non facit iniuriā, qui præstare illud non vult.

Ad rationem in contrarium cum dicebatur de Dauid, pro cuius peccato populus punitus est, dicunt quidam, quod populus peccauit in hoc, quia persuasit regi facere numerationem, vel saltem consentit ei, & sic puniebātur iam pro peccato suo. Dicendum, quod non stat, quia potius Ioab, & principes exercitus restiterunt Dauid rogando, ne hoc faceret, quia reputaretur in peccatum. Et dicitur, quòd sermo regis magis præualuit: quàm sermo Ioab, & principum. 2. Reg. 24. & 1. Paralipo. 21. etiā ipse Dauid significauit, quòd populus non peccauerat, sed ipse, dicens: Ego sum, qui peccaui: ego iniquè egi; isti oues sūt, qui fecerunt, eo. c. ergo pro peccato regis pu-

A niebantur, & non peccauerant ipsi in hoc, vel saltem puniebantur pro aliquo alio peccato, quod ipsi fecerant, & non quasi consensisset in peccatum regis, Item patet hoc magis: quia si punirentur pro peccato regis quasi ipsi consensissent huic numerationi, cum sit maius facere peccatum, quam consentire ei, quando non est operatio cum consensu: videtur, quòd Dauid, quia magis peccauerat magis puniri debuisset: & tamen populus percussus est peste, & Dauid non: ergo non fuit populus percussus pro peccato Dauid, vel pro peccato suo, quasi cōsenserit populus in numeratione, sed pro alijs quibus alijs peccatis, quæ populus fecerat ante hoc, & puniēdus erat, fortè tamen Deus dilaturus erat pęnam ad aliud tēpus, si non peccasset Dauid. Nunc tamen, quia peccauit Dauid, punitus est populus, vt in vna punitione essent duæ

B pœnæ, scilicet populus puniretur pro peccato suo, & Dauid puniretur in hoc, quòd populus puniebatur: quia mors populi erat pęna principis, eo, quòd in multitudine populi est dignitas regis, & in paucitate plebis ignominia est principis: Prouer. 14. Et punitus est propriè Dauid in eo, in quo peccauit, quia peccauerat, eo quòd gloriabatur in multitudine populi, & propter hoc illum numerauerat: Deus autem diminuit populum, vt in hoc tristaretur. Sic dicit Aug. in Epistola ad Auxentium, & 1. q. 4. c. Dauid, scilicet Dauid populum numerauit: quo peccato gladius Domini deseuit in populum, sed in lata gente gloria regis est, in diminutione plebis contritio principis. Quòd ergo de numerositate gentis superbiuit iure in eius diminutione punitus est. Hoc autem facit Deus sępe ita ordinans, vt in eadem pęna duos pu-

C niat, scilicet vnum, quia patitur, & alium, quia ex pœna illius affligitur, vt si quis spem suam habeat in aliquo, quia ab eo recipit temporalia bona, si ille peccauerit, & occidatur à Deo duorum peccata in eius morte puniuntur, scilicet eius, qui moritur, & illius, qui temporali cōmodo, quod ab isto percipiebat, defraudatur, & in isto modo maximè puniuntur personæ illæ, quæ inter se habent aliquam habitudinem, vt cognati, & amici, prælati, & subditi. Sic dicit Aug. eadem Epistola, & 1. q. 4. cap. Populus, scilicet populus, qui peccato Achor, & filiorum Heli in manibus hostiū traditus est signat subditos corporaliter flagellari, vt inter ipsa eorum flagella etiam prælatorum peccata feriantur. Sicut Achor sorte deprehensus lapidibus obrutus est. Sic & nauicula Ionæ periclitatur, vt fugitiuus sorte deprehensus fluctibus immer-

D geretur. Ad secundum dicendum, quòd illa non est specialis pęna, qua puniantur subditi pro prælatis pro peccatō aliarum personarum singularium sępe interdictū ponitur in loco super illos, quibus non præsunt isti peccantes, quia interdictum non est pęna directa, sed est quoddam incitatiuum ad hoc, quòd populus, vel communitas cogant cito istos peccantes satisfacere pro peccato. Pęna tamen personali nunquam punietur quisquā de subditis pro prælato, nec è contrariu. Et ideo nunquā ponitur sententia excommunicationis super communitatem, vel populum pro peccatō singularium. Et etiam ipsa communitas peccasset, quia in communitate possūt esse aliqui innocentes, qui puniri non debent pro nocentibus, extra de his, quæ fiunt a maio. par. ca. c. Quæsiuit. Interdictū aūt nō est directè pęna personalis: quia pęna

E ponitur super locū, & nō super psonas. Nā si interdici debēt personæ nunquā hoc fiet, nisi in eis, qui peccauerūt. Innocentes aūt nunquā interdicentur psonaliter, sed locus, in quo sunt. Et sic licet eis alibi diuina audire, & ob hoc excōicatio, qa singulos ligat psonaliter nō pōt infligi nisi peccātib. interdictū aūt pōt infligi etiā innocētibus.

An liceat homini resistere sibi vim inferre volenti. Quæst. CCCCXXXVIII.

Queritur, quia dicitur non resistere malo, an liceat homini resistere malo, i. homini malo volenti malū inferre, s. iniuriā, vel furtū, aut rapinā. Dicēdum, q. litera videtur hoc prohibere, & tamē non prohibet: quia aliàs esset simpliciter illicitum, & tamen aliquando fuit non solum licitum, sed etiam necessarium, vtpote quan-

do mandabatur alicui à Deo, ergo non est illicitum resistere malo. Item non solum non est illicitum, immo videtur esse necessarium, & opus charitatis: quia si non resistatur malis, dabitur eis occasio ad deteriora, præstare tamen alicui occasionem ad peccandum est peccatum, ergo malis resistendum est. Dicendum, quòd resistere malis, aut iubetur alicui expressè à Deo, aut non. Si iubetur, tunc non solum est licitum resistere, sed etiam vindicare puniendo pro malis præteritis, immo si quis non faciat hoc, peccat, patet in bellis, quæ Deus mandabat facere Israelitis, vt pugnare contra Chananæos. Deute. 20. Et contra Madianitas. Num. 25. & 31. & contra Amalecitas. Deuteronom. 26. Etiam non faciendo hoc Iudæi peccabant, vt patet quando Saul pugnauit contra Amalecitas, & non occidit regem, nec pecora. Nam propter hoc Deus iratus est, & abstulit sibi regnum 1. Regū. 15. & 1. Paralipo. 10. Sic etiam quando Iudæi nolebant delere Chananæos Deus comminabatur eis, quòd inferret ipsis omnia mala, quæ cogitauerat Chananæis inferre. Num. 34. & Iosue 23. Si autem nō iubebat Deus expressè, aut inspirabat illud, aut non. Si primo modo, resistendum erat, & vindicandum. Sic patet in Elia, cui Deus inspirauit, quòd percuteret duos quinquagenarios principes cum exercitu suo. 4. Reg. 1. & venit super eos ignis de cœlo orante Elia. Sic etiam fuit de Elisæo qui orauit cōtra pueros maledicens eis ex diuina inspiratione: quia irridebant eum, & duo vrsi de sylua egressi occiderunt quadraginta duos de eis. 4. Reg. 2. Si autem non est specialis Dei reuelatio, aut competit alicui ex officio illud facere, vtpote, quia est persona publica, aut est priuata, cui non competit ex officio, si primo modo, dicendum, quòd nō solum licet, immo etiam est necessarium, sic est de rege, cui competit regni gubernatio, & defensio ab inuasione hostium. Vnde hostes inuadentes regnum suum non solum licet impedire resistendo eis, sed etiam punire vindicando in eos iniurias, & damna, quæ intulerunt. Et si nō agat, peccat, quia obmittit ea, quæ competunt sibi ex officio, sic dicit Hieron. super Ierem. & 23. quæstio, 5. capi. Regum est. Sic etiam ad omnes iudices pertinet resistere malis, vt mala non faciant, & punire eos occidendo, & verberando, quod ad laicos iudices pertinet. Et in hoc ministri Dei sunt. 23. quæst. 5. cap. Qui malos, & ca. Homicidas, & c. Sunt quædam. Et cum pertineat ad omnes, maximè tamen ad reges: quia rex debet furta cohibere adulteria punire, & impios de terra perdere, parricidas, & periuros non sinere viuere, vt ait Cyprianus. 23. quæst. 5. cap. Lex debet. Et quando sic faciunt reges merentur apud Dominum, & Deus conseruat regnum in progenie eorum in longinquum. Hieron. 22. & 23. q. 5. cap. Regum est. Cæteri etiam iudices, & executores iustitiæ consequuntur a Domino per istam executionem misericordiam magnam, & multiplicantur bona eorū. Deuterono. 13. & 23. quæst. 5. cap. Si audieris. Et sicut iudices licitè hoc faciunt, ita etiam ministri eorum obediēdo sibi, vt ait August. in quæstionibus. Exod. & 23. q. 5. c. Cum minister, & sicut dux belli gerens bellum iustum benefacit, ita & milites sui occidentes quos dux iusserit, non peccant. 23. q. 5. c. Miles. Ad iudices etiam ecclesiasticos pertinet resistere malis quandiu potest fieri sine sanguinis effusione. Et tunc æqualiter pertinet ad iudices ecclesiasticos, & sæculares mala cohibere. 23. quæst. 5. cap. Leges omnes: quando tamen aliqui nō possunt corrigi per ecclesiam dicunt corrigi per iudicem sæcularē, e. quæst. c. Inceituosi, & c. De liguribus, & maximè quādo vindicta sanguinis inferenda est: quia ecclesia hoc facere non debet, sed principes sæculi hoc faciunt. eo. q. cap. Sunt quædam: & quando ecclesia opprimitur requirat sæcularem potestatem, vt eam defendat. e. q. c. Administratores. Istis autem non est dictum, quòd non resistant malis, cum ad officium suum pertineat, sicut dicit August. lib. de sermone Domini. Quis mente sobrius regibus dicat, non ad vos pertinet quis velit esse, siue religiosus, siue sacrilegus. Quibus dici non potest: non ad vos pertineat in regno vestro quis velit pudicus esse, vel impudicus. Et dicit ibi, quod ad eos pertinet pp publicam vtilitatem: quia multi ad bonum trahuntur

F potius pęna, quàm doctrina, & ideo isti non prohibentur per hoc dictum Christi resistere malis, vt dicit Aug. ibidem, scilicet. Nec tamen hic ea vindicta prohibetur, quæ ad correctionem valet. Ipsa enim pertinet ad misericordiam, nec impedit illud propositum, quo quisq; paratus est ab eo, quem correctum esse vult, plura pruferre. Requiritur tamen, vt ille vindicet, cui rerum ordine potestas data est, & ea voluntate vindicet, qua pater in filium paruulum, quem odisse non potest. Si autem non incumbit ex officio malis resistere: aut illud malum, quod fit, est specialiter contra personam priuatam, aut contra Deum. Si contra Deum, debet quilibet resistere malo inquantum potest honestè: vt si quis iniuriā Dei dicat, aut contra legem Christi, qui taliter facit, tolerandum non est. Dicit enim Chrysostomus super Matth. G quasi iniurijs proprijs laudabile est quempiam esse patientem. Iniurias autem Dei dissimulare, impium est. Et ideo laudantur valde illi, qui iniurias Dei vindicauerunt, sicut Phinees occidens Zambri coeuntem cum scorto Madianitide. Num. 25. vbi Deus propter hoc promisit ei sacerdotium sempiternum. Sic etiam Mathathias ex zelo Dei occidit Iudæum sacrificantem super aram. 1. Macha. 1, Elias quoque laudatur, quia occidit prophetas Baal ex zelo Dei. 3. Regum 18. In hac tamen resistentia malis facienda moderate procedendum est, scilicet, vt non faciat quis plus, quàm ei competere possit. Nam pęnas infligere non competit homini priuato: verbo tamen increpare blasphemantem, vel inferentem Deo iniuriam quousque saltem ostendatur, quod illud displicet ad quemlibet pertinet. Si autem sit iniuria, vel malum H personale, dicendum, quod aut quis vult malo resistere, vt non permittat eum male agere, aut vt non patiatur damnum, si primo modo ad omnes pertinet resistere malo: quia charitas est non permittere, quod proximus peccet. Si autem hoc facit propter damnum, vel iniuriam suam repellendam, aut facit animo nocendi, aut solum animo defendendi, si animo nocendi, peccat: quia repugnat hoc charitati: si autem animo defendendi rem suam, non peccat: quia hoc potest stare cum charitate: si tamen videat aliquis improbitatem volentis inferre iniuriam, vel damnum, & quod non potest resistere ei nisi malum inferendo, licitum est infirmis, idest, imperfectis hominibus hoc facere; licet non debeant occidere aliquem, vt res suas defendant, vt ostensum est supra quæst. 110. Quamlibet tamen aliam impu- I gnationem facere licet & hoc de iure diuino. De iure autem humano impunitus est, qui occidit latronem in via, cum non posset aliter res suas liberare: si autem est perfectus debet abstinere: & potius debet pati, quod tollantur sibi temporalia bona, aut inferantur iniuriæ, quam resistere, quando resistendo timet, quòd sequantur inde vulnera, aut mors, vel pereat charitas inter proximos. Et in hoc est perfectio velle potius temporalia bona perdere, quæ defendere licitum est, quam proximo nocere vel charitatem ponere in periculo. Et istam perfectionem tangit Christus hic: vnde dicit August. lib. de sermo. Domini, quòd iustitia Pharisæorum erat minor, scilicet, non excedere modo vindictæ. Hæc autem est inchoatio pacis, & perfecta pax talem penitus nolle vindictam. Vnde ponuntur gradus circa iustitiam, & iniu- K stitiam in retributione. Et primus est, quòd reddatur maius malum pro minori malo. Medius est æquale malum reddere. Perfectus gradus est malum nolle reddere. Sunt autem inter istos alij gradus, &c, vt omnes comprehendantur, dicendum, quòd sunt sex gradus in hoc, quorum primus est malum inferre illi, a quo nihil suscepimus, & iste maximè à iustitia distat. Secundus est, cum læsus rependit malum pro malo, & tamen rependit plus quàm passus est. Et istud malum est, licet minus. Tertius est, qui læsus malum reddit tantum quantū passus est. Et iste non solum licitè agit, sed etiam misericorditer, si plus potens inferre voluit solum æquale rependere: quia grauius puniri debebat, qui prius alium offendit. Quartus est, qui læsus rependit, minus tamen quàm suscepit, & iste pertinet ad misericordiam. Quintus est, qui læsus nihil vult reddere, sed remittit: & iste

magnæ

magnæ perfectionis est. Sextus est, qui non solum non retribuit malum, sed etiam est paratus maiora mala sustinere: & iste est gradus perfectissimus. Istum Christus posuit dicens: Non resistere malo. Nam non dixit: non vos vindicantes, sed non resistere malo, quod est permittere eum plura mala inferre, si voluerit, de his etiam gradibus tangitur. 23. q. 3. c. Sex differentiæ. Dicendum tamen est, quando quæritur generaliter, an liceat resistere malo, quod vindicare pro malo iam suscepto nõ est semper licitum, resistere tamen malo, quod est prohibere eũ, ne mala faciat, omnibus hominibus licitum est: & omni tempore, immo est meritorium, vt non permittatur proximo peccare, nisi quando ex defensione timetur scandalum aliquod, vel quòd charitas periclitabitur: quia tunc saltem perfectis viris non est licitum resistere. Ad duo argumenta in contrarium dicendum, quod verum concludunt: quia primum tenet, quando ex præcepto quis debet resistere, vel vindicare. Secundum autem, quando ex charitate mouetur resistens, vt non peccet, qui malum vult inferre.

An percutienti in vna maxilla aliam exhibere debeamus. Quæst. CCCXXXVIIII.

QVæritur de hoc, quòd hic dicitur, si quis te percusserit in vna maxilla, &c. an præbenda sit maxilla percussori. Dicendum, quòd cum liceat homini resistere malo, non est necesse, quod percutienti maxillam vnam præstetur altera: cum etiam non sit necessarium tollere percussionem in maxilla vna, sed licitum est resistere. Nã si hoc esset sub præcepto, nulli liceret seipsum defendere: & à fortiori nec malum inferre: & tamen licet, quia multi sancti volentibus nocere nocuerunt, sicut Elias quinquagenariis, & Elisæus pueris illudentibus. 4. Regum 1. & 2. Sed obijcietur, quod non esset licitum, quia Luc. 9. cum quidam Samaritani nollent Christum recipere intra vrbem suam, dixerunt Iacobus & Ioan. Domine, vis dicimus, vt ignis descendat de cælo, & consumat illos: Christus autem increpauit eos, dicens: Nescitis cuius spiritus estis. & tamen Elias fecerat simile, ideo non erat licitum. Dicendum quòd factum Eliæ licitum fuit, quia Deus non exaudiuisset eum, mittendo ignem de cælo ad preces eius, nisi ipse iuste peteret, & eum tamen [illegible]: ergo apparet, quod Deus approbauit facta per ipsum: & in 3. vice Angelus Domini dixit Eliæ, vt iret ad regem, & non timeret. Et tunc non petijt ignem de cælo contra quinquagenariũ. 4. Regum 1. Christus ergo non increpauit id, quod Apostoli volebant: quia poterat esse licitum in aliquo casu, sed malum desiderium, quia non ex charitate, sed ex odio: & propter vindictam hoc petebant. Sic dicit Aug. lib. de sermone Domini, quòd Christus reprehendit in discipulis non exemplum prophetæ, sed ignorantiã vindicandi: animaduertens eos non amore correctionis, sed odio desiderare vindictam. Sed postquam docuit eos diligere proximum, infuso etiam Spiritu sancto, non defuerunt tales vindictæ. Nam & verbis Petri Ananias, & vxor eius exanimes ceciderunt: & Paulus Apostolus tradidit quendam Satanæ in interitum carnis. Et si Elias iuste egit vindicando in quinquagenarios: ergo non est necessarium ei, qui percutit maxillam, alterã exhibere: cum interdum sancti de male agentibus vindictam sumpserint: item patet, quia si illud fuisset necessarium vnquam gradus excellens patientiæ in nullo magis appariuisset, quam in Christo, qui erat legis conditor, & exemplum virtutis. Ipse tamen percussus in maxilla vna non præbuit alteram, sed leniter increpauit percussorem, dicens: Si male locutus sum testimonium perhibe de malo: si autem benè, cur me cædis? Quasi dicat: iniustè agis. Non ergo obligatur quisquam nostrum percussus præbere maxillam alteram, vt amplius percutiatur. Sed illud intelligendum est secundum præparationem animi, scilicet quòd si quis nos percusserit, debemus patienter tolerare: Parati quæcumque mala etiam maiora sustinere, si oportuerit, vel si illata fuerint. Et ista præparatio est in solo animo. Externus au-

A tem non oportet, quòd nos incitemus percussorem alteram ei præbendo maxillam: quia istud ad nihil prodest. Sic dicit August. lib. contra mendacium. Ea verò, quæ in nouo testamento à sanctis facta sunt, valent ad exempla intelligendarum scripturarum, quæ in præceptis digesta sunt, vel, vt cum legimus in Euangelio: Accepisti alapam, præbe alteram maxillam. Exemplum autem patientiæ nullum quam ipsius Domini excellentius inuenimus, & ipse cum alapa percussus esset, non ait: ecce alteram maxillam, sed ait: si male dixi, exprobra de malo: si autem benè, quid me cædis? Vbi ostendit illam præparationem alterius maxillæ in animo faciendam. Et patet hoc, quia Christus in animo suo habuit illam præparationem. Nam licet non parauerit alteram maxillam, sed dixit: cur me cædis? paratus erat maiora tolerare,

B cum etiam mortem subire destinasset, vt ait August. lib. de sermo. domini. Paratus enim fuit Dominus non solum in alteram maxillam cædi pro salute hominum, sed etiam toto corpore crucifigi. Debet ergo christianus, cũ percutitur patienter tolerare, id est, quòd animus suus non moueatur ad odium contra percussorem, etiam si plura mala inferat, & tamen potest eum verbis increpando erudire, & quòd malè fecerit ostendendo, vel si potest auctoritate eum corrigere, dum tamen animo solo correctionis eius faciat, ne amplius superbiat, quod ad charitatem pertinet: quia pater filium paruulum punit, quem odisse non potest. Quod autem præbeatur maxilla altera percussori, nec est de necessitate, nec pertinet ad perfectionem: quia illud in solo corde esse debet. Sic dicit August. scilicet. Tenebitur ergo in hoc iniuriarum genere

C iste modus à christianis, vt accepta iniuria, non insurgat odium, sed paratus sit animus plura perpeti. Nec correctionem negligat, qui vel consilio, vel auctoritate vti potest, & sic Christus fecit: quia verbo correctionabiliter conuincens percussorem suum, quòd malè egisset, dicens: Si male locutus sum, &c. id est. Aut ego locutus sum malè, aut benè, si benè, irrationabiliter agis cædendo. Si autem malè locutus sum, perhibe testimonium de malo, id est, potes dicere, quòd sum malus, non tamen licet tibi percutere me: quia tu non es iudex. Et ita quilibet potest iniustum percussorem redarguere, vt de malo suo doleat, & per hoc ad charitatem redeat, & tantæ perfectionis est ibi sic proximum corrigere, quantum totaliter tacere, & tolerare. Et hoc si ex sola charitate, & non zelo alicuius vindictæ quis proximum

D redarguat. Nam multi sunt, qui saltem in verbis iram expendunt, & per qualiacunque verba ipsam leniunt, et sic quiescunt quasi sumpta vindicta, sicut est de prima specie iracundorum, qui vocantur acuti, vel acrochol. 4. Ethic. c. de mansuetudine. Si enim quis suscepta iniuria videns se promptum ad vindicandum saltem in verbis, non debet proferre verbũ, sed potius tacere, ne per hoc quod alterum vult corrigere, se ipsum tentet, ad Gala. 6. Si autem videat, quod sine iracundia potest verbum correctionis proferre, melius est, quod increpet percussorẽ erudiendo ad charitatem, quod omnino taceat.

An liceat in iudicio contendere petendo, vel defendendo, vel sit necesse volenti aliquid auferre à nobis dimittere, vel dare ei. Quæst. CCCXL.

E QVæritur, cum Christus dicat hic. Si quis vult contendere tecum in iudicio, & tollere à te tunicam tuam, da ei & pallium; an liceat in iudicio contendere petendo aliquid, vel defendendo, vel sit necesse volenti aliquid auferre à nobis dimittere, quod vult tollere, vel dare ei. Dicendum, sicut ait Augustinus, quod Christus ponit hic tres regulas. Vna est de non repetendo id, quod sine vindicta repeti non potest cum dixit, si quis percusserit te, &c. Nam non potest fieri restitutio in percussione, nisi per percussionem, quæ pertinet ad vindictam.

Alia est de his, quæ possunt restitui sine vindicta, vt si quis abstulerit res, quæ possidentur, vt tunicam, vel palliũ. Et est in illis, quæ restitui possunt per vindictam, & sine vindicta. Et ista est in illo, qui cogit improbè aliquẽ, vt ab

ab eo inuito adimuetur potest luere pœnam improbitatis suæ, vel operam reddere, idest, potest satisfacere sustinendo iniuriam in corruptione, vel reddendo operam, idest, laborando pro illo, quem coegit indebitè laborare. Et hoc est, cum dicitur, si quis angariauerit te, & c. Circa secundam regulam istarum considerandum, quòd Christus locutus est hic de tunica, & vestimento intelligens per hæc omnia illa, quæ possidentur, & pertinent ad vsus nostros, quæ perdi possunt, & tolli à nobis, & dixit de istis, quæ sunt necessaria ad quotidianos vsus, vt per hæc intelligantur à fortiori ea, quæ non sunt necessaria. Et non est intelligendum, quòd obligemur dimittere illa, quandocunque aliquis voluerit ea auferre à nobis: quia non esset ista perfectio charitatis, sed potius occasio ad malum proximi, vt inhiet ad res alienas, & efficiatur auarus, & violentus. Sed debet intelligi hoc de animi præparatione, scilicet, quòd si alicui fuerint ablata aliqua, quæ possidet, non debet propter hoc moueri ad odium fraternum. Sed habere animum paratum ad sustinendum perditionem rerum istarum, & quarumlibet aliarum, quæ possideri possunt potius quàm, quòd pereat charitas, quæ ad proximum habetur. Sic dicit Augu. lib. de sermone Domini, scilicet. Sicut quod positum est de percussa maxilla omnia significat, quæ ab improbis ingeruntur, vt restitui non possint, nisi vindicta, ita quod positum est de vestimento omnia signat, quæ possunt restitui sine vindicta, & hoc etiam ad præparationem cordis, & non ad ostensionem operis præceptum rectè intelligitur. Et quod de tunica, & vestimento dictum est, in omnibus faciendum est, quæ aliquo iure tempora nostra esse dicimus. Si enim de necessarijs hoc imperatum est, quanto magis superflua contemptione conuenit. Quod ipse signat, cum dicit: Qui vult tecum in iudicio contendere, omnia intelliguntur, de quibus nobiscum iudicio contendi potest. Sed August. de seruo dubitat, an idem faciendum sit, quòd de vestimento. Et dicit, quod non eo animo, aut modo possidendus est seruus quo possidetur equus, vel bos, licet interdum multo preciosior sit equus, quàm seruus, si tamen quis seruum habet, quem à se benè regi putat, & fortassis apud alium non bene regetur, non est contemnendus seruus, sicut vestimentum: quia vestimentum res inanimata est, & apud quemcunque fuerit bene est, vel saltem malè non est: quia malè sibi esse non potest, cum inanimatum sit, seruus autem homo est, & ex charitate diligendus, cum in Christo non sit differentia serui, & liberi, masculi, nec fœminæ, ad Colossens. 3. ideo non est permittendum, quod apud illum sit, apud quem malè sibi futurum putamus. Cum autem quæritur, an iudicio contendere liceat pro istis rebus, quæ possidentur. Dicendum, quòd contendere iudicio secundum se non est malum, licet sit à malo. Et ideo nulli genti est prohibitum, nisi christianis, & istis non absolutè. Cæteris autem contendere licet pro eo, ad quod putant se ius habere. Et patet, quia Deus posuit in veteri testamento iudices, qui essent in portis, & ordinauit modum, & habitudinem iudicum, & quomodo ad vnum supremum recurri oporteret in dubijs. Deuteronom. 17. Moyses etiam iudices instituit Dei instinctu, & consilio Iethro. Exod. 18. & Deutero. 1. Et cum isti iudices non sufficerent ad releuandum grauia, & onera Moysi, Deus addidit alios septuaginta seniores, quibus dedit spiritum propheticum, vt possent diffinire in rebus arduis. Numer. 11. & postea semper Deus dedit iudices in populo. Nam & leuitæ, qui erant in lege sapientes iudices erant, & Dauid separauit de ipsis iudices, & præpositos. 1. Paralip. 23. & 29. Ita etiam alijs gentibus licebat habere iudices, & contendere iudicio, immo nihil tam necessarium est in communitate, quàm iudex. Sic dicitur 3. Pol. circa principium, quod in politia magis necessarium est distributiuum iustitiæ, quàm panis, idest, magis necessarius est iudex, qui distribuit iura partibus, quam panis. Quia non est possibile ciuitatem aliquo tempore manere, nisi ibi iudex sit, nec etiam potest politia constitui sine iudice: quia ad vnitatem politiæ, vel ciuitatis requiritur vnitas loci, & legum 3. Poli. in principio.

F Et tamen leges non sunt nisi ad iudicandum per eas, quod non fit nisi per iudicem, ergo sine iudice non potest constitui ciuitas. Omnibus igitur gentibus licitum est contendere iudicio: Christus tamen nobis dixit non contendere, & tamen non est illicitum simpliciter contendere. Pro quo sciendum, quòd christiani inter se iudicio contendentes, vel cum infidelibus, aut contendunt coram iudice fideli, aut coram infideli, si coram infideli, non licet, quia istud valde increpat Apostolus. 1. Cor. 6. dicens. Audet aliquis vestrum habens negotium aduersus alterum iudicari apud iniquos, & non apud sanctos. Quasi dicat: Male facitis. Et patet, quia increpat eos amplius dicens: sæcularia iudicia si habueritis contemptibiles, qui sunt in Ecclesia illos constituite ad iudicandum. Ad verecundiam vestram dico, sic non est
G inter vos sapiens quisquam, qui possit iudicare inter fratrem, & fratrem suum, sed frater cum fratre in iudicio contendit, & hoc apud infideles? Quasi dicat: Malum est. Et sic videtur, quòd si christianus non habeat iudicem christianum, coram quo contendat, sed oporteat cōtendere coram infideli, potius debet perdere causam, quàm contendere coram illo: quia per hoc perdit dignitatem nominis christiani subijciendo se infideli, ita, vt eius iudicio indigeat. Sic dicit Chrysostom. super Matthæum: Indigna res est, vt homo fidelis stet in iudicio ante conspectum iudicis infidelis. Vt si infidelis Dominus terræ sæcularis, & qui te venerari debuerat propter dignitatem fidei iudicat te propter necessitatem causæ, perdes dignitatem Christi propter negotium mundi. Si autem contendatur coram iudice fideli, tunc non est se-
H cundum se illicitum, licet possit esse malum. Et ideo dicendum, quod aut contendens agit ex charitate sola, scilicet, vt non permittat proximum fieri malum, auarum, & violentum furem, & latronem, quod tamen occidet, si mali permittantur ex arbitrio agere. Si ergo quis vt proximus malus non fiat, contendat cum eo in iudicio, non solum non agit illicitum, sed etiam valde meretur: quia proximo miseretur ad charitatem eum redire cogens. Sic dicit Gregor. Quidam dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi, quidam verò seruata charitate prohibendi, cum non sola carne nostra subtrahantur, sed nec rapientes non solum semetipsos perdant: plus enim ipsis raptoribus debemus metuere, quā rebus irrationabilibus inhiare. Si autem cōtendere quis vult desiderio recuperandi rem suam, aut est vir perfe-
I ctus, vel tendens ad perfectionem, aut imperfectus. Si est imperfectus concessum est sibi contendere iudicio, dum tamen solum intendat res suas ablatas recuperare, vel à volente tollere eas defendere. Et tunc iudicium est concessum, licet non sit secundum se bonum, & appetendum: quia à malo procedit, idest, ab iniquitate litigantium, scilicet, petentis, quia desiderat, quæ sua non sunt, vel defendentis, scilicet, quia aliena iniustè possidet. Signum ergo est, quòd peccata sunt in populo, quando iudicium fit. Sic dicitur 1. Corin. 6. iam quidem omnino delictum est in nobis, quòd iudicia habetis inter vos, idest, apparet manifestè, quòd delictum habetis: quia habetis iudicia, idest, litigia inter vos. Si autem vir perfectus non licet iudicio contendere, sed si quis velit ei auferre res suas, potest defendere eas pacifi-
K cè non procedendo ad pugnas rerum, nec verborum, sed si non possunt res aliter defendi, melius est permittere, vt pereant, quàm vulnerata charitate eas defendere. Si autem res suæ tenentur apud alium, potest eas petere simpliciter sine iudicio, & contentione, coram iudice autem petere non debet. Et hoc consilium est pro perfecto: quia vir perfectus, vel qui perfectionem desiderat, non solum debet abstinere ab illis, per quæ charitas perit: quia ad hoc omnes homines tenentur, sed etiam ab illis, per quæ perire potest, aut periclitari. Ita autem est de iudicio: quia per iudicium est occasio ad suscitanda odia, & fraudes inueniendas, per quæ charitas perit. Sic dicit Chrysostom. super Matth. Omne iudicium irritatio cordis est, & cogitationum malarum. Nam si videas, quòd causa tua fraudibus, aut pecunijs expugnetur, similiter tu causæ tuæ adesse festinas,

mas, & si ab initio hoc consilium non habuisti. Et tamen contra charitatem, quòd propter defensionem rerũ temporalium incipiat quis odisse fratrem, sic dicit Gregor. Cum autem pro terrena re pax à corde cũ proximo scinditur, apparet, quòd plus res, quàm proximus amatur. Amittere tamen charitatem peccatum mortale est. Vnde si aliquod iudicium esset, quòd nullo modo cum charitate agi posset, non solum vir perfectus, sed etiam quilibet quantuncunque imperfectus teneretur non contendere in iudicio illo, etiam si oporteret perdere omnia, quæ possidentur, vel magnam iniuriam pati. Perfectis autem non solum fugiendum est, quod malum est, sed etiam quod malum esse potest. Et ita est de iudicio: quia nullum est, ex quo charitas vulnerari non possit, ideo potius fugiendum est. Et patet, quia illud, quod ex permissione conceditur, solis infirmis competit. Nam perfecti ad illud, quod est secundum se bonum, & excellens anhelãt. Sic autem est de iudicio: quia ex permissione est, vt ait August. in Enchiridion, & ideo prohibuit hic dominos suos de sæcularibus rebus cum alijs habere iudicium. Vnde cum sunt in ecclesia talia iudicia fieri Apostulus fratres fratribus iudicantibus, extra ecclesiam verò terribiliter vetat, manifestum est, quòd secundum veniam concedatur infirmis. Sic etiam patet 1. Corint. 6. Iam quidem delictum est in vobis: quoniam iudicia habetis inter vos quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Quasi dicat, melius erat, quòd pateremini iniuriam, & damna, quàm quòd litigaretis iudicialiter. De hoc in Glo. 1. Corin. 6. Omnia supra posita intelligenda sunt solum in duobus casibus, quos Christus in littera tetigit. Vnus est quando super rebus purè temporalibus, quæ nostræ sunt contendendum est, cum dicatur. Qui vult contendere tecum iudicio, & auferre à te tunicam, da ei & pallium. Secundus est, quãdo contenditur super violentia quadam ad patiandum operas, vt si quis vult angariare nos ad eundum cum illo mille passus, vt in littera dicitur: quia ibi totum damnum est temporale, quod saltem viris perfectis, vel ad perfectionem anhelantibus est contemnendum, vt charitas non pereat, vel non exponatur periculo. In alijs autem casibus, non tenet hoc. Vnde interdum tenemur litigare, & quanto quis fuerit perfectior tenetur magis litigare. Primo, vt si sit causa fidei, & non potest aliter fides honorabiliter sustentari, eritque periculum eius, nisi iudicialiter defendatur, quia tunc iudicio contendere obligabimur. Nam cum pro fide defendenda obligemur vsque ad sanguinis effusionem, a fortiori obligabimur ad omnia, quæ minora sunt, vt est iudicio contendere. Fides tamen Catholica interdum iudicio defenditur, sic fuit tempore Arrij, quia Athanasius disputauit contra Arrium, & contendebant iudicialiter iudice probo quodam viro gentili. Sic etiam Sylvester iudice gentili disputauit cum Iudæis de fide, & beatus Dominicus, & duodecim Abbates disputauerunt contra hæreticos Albigenses iudice quodam infideli. Secundò in rebus spiritualibus, scilicet, quando necesse est incidere in peccatum mortale, si permittamus, quæ contra nos aguntur. Vt si quis habeat vxorem, & illa volens alteri nubere, dicat: ego non potui esse vxor tua, quia sum consanguinea, vel fuit aliquod impedimentum legitimum: si vir sciat nullum esse impedimentum, non debet permittere vxori, quod ipsa vult, sed contendere iudicialiter cum ea, ne accipiat alterum virum: quia per hoc maneret vterque in peccato mortali.

Nam in talibus non potest pars remittere parti, & etiam si lata esset sententia, non transiret in rem iudicatam, quia vitium sententiæ non est remissibile parti per partem, extra de sentent. & re iudic. cap. lator, & extra de frigiditate, & malefic. ca. Fraternitatis. Vnde non currit præscriptio in matrimonio 33. quæst. 5. cap. Quod Deo: sic etiam si contracto matrimonio, & consumato constet alteri coniugum esse consanguinitatem inter eos, vel affinitatem, tenetur iudicialiter agere ad dissolutionem, & gerere se pro non coniuge non petendo, nec reddendo debitum. Et si alter coniugum petat iudicialiter cogi reliquum ad debiti redditionem, tenetur

A ille iudicialiter se defendere, quia non licet ei consentire alteri. Et si fortè propter defectum probationum, vel alias sententia feratur contra ipsum pro matrimonio, tenetur non stare sententiæ nitendo reddere debitum, etiam si excommunicetur. Nam potius debet tolerare excommunicationem extra de sentent. excommun. cap. Inquisitioni, & de rest. spoli. cap. litteras. Tertiò in defensione vitæ, & famæ: si quis enim accuset aliquem tãquam furem, vel homicidam, pro quibus capitaliter plectẽdus esset, non debet relinquere se indefensum, ita vt possit puniri à iudice, sed contendere tenetur ad defensionem quia alias peccaret dupliciter. Primò quia contra charitatem agit non diligendo se ipsum, sed permittendo se iniustè occidi, cum posset se iudicialiter contendendo defendere. Secundò, quia negligit famam suam: nemini

B tamen licet eam negligere, quia crudelis esset contra se, potissimè cum fama sit donum Dei, quo ad ædificãdum proximos potentes sumus. Si autem illa perierit contemnitur quidquid in nobis est, & etiam sacra scriptura propter nos: quia infames non debent prædicare. Nam Deus de illis conqueritur. Psalm. 49. Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas? & tamen qui non se defenderet iudicialiter concederet verum esse crimen, & sic permitteret se occidi, vt furem, adulterum, vel homicidam, quod illicitum est 1. Pet. 4. Nemo vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut maleficus, aut alienorum appetitor. Si autem vt Christianus non erubescat. Quartò in procuratione rerum alienarum, quarum onus nobis incumbit, vt si quis sit administrator rerum Ecclesiæ, vt Episcopus, vel similes, aut rerum

C pupilli, vt tutores, & curatores pro rebus temporalibus, tenentur iudicialiter contendere agendo, aut defendendo, vt bene administrent res, quarum onus eis incumbit: quia peccant male administrando, nec in talibus negligendo perderent res temporales, sed conscientiam. Quia autem dictum est, qòd non licet coram gentili iudice litigare, verum est pro rebus nostris temporalibus, de quibus hic Christus loquitur. Secus autem pro alijs rebus, quarum defensio nobis necessaria incumbit: quia pro illis coram gentili licet contendere, quando non habetur catholicus iudex, sicut contendendo de ipsa fide, sicut supra dictum est. Idem erit in omnibus casibus, in quibus contendere necesse est, & non potest haberi iudex fidelis.

D *An faciendum sit hoc, quod dicit hic Christus: si quis angariauerit, &c. Quæst. CCCXLI.*

QVæritur de hoc, quòd hic dixit Christus si quis angariauerit te mille passus vade cum eo & alia duo millia, an faciendum sit. Dicendum secundum Augustinum, quòd istud pertinet ad tertium genus iniuriarum, vel malorum, quæ infliguntur: quia simul est in eis iniuria, & damnum, iniuria quidem: quia quis cogitur, damnum vero: quia perditur opera, siue labor. Et dicendum, quod hoc non est intelligendum secundum rem, sed secundum præparationem animi, scilicet: si quis angarietur, idest, cogatur ad aliquid faciendum vltra debitum, quòd habeat animum paratum ad tolerandum maiora si inciderint. Vt si quis angarietur ad eundem cum

E aliquo per mille passus, debet tolerare patienter, & habere dispositum animum ad hoc, quòd etiam si per tria millia angariaretur, pateretur, & non ageret contra charitatem. In opere tamen non oportet istud exhiberi. Sed cõsiderãdũ, quod aut illud, ad quod quis angariatur, est malum, s. quia est secundum se malum, vel est iniuria proximi, aut non est malum, sed est laboriosum, si primo modo non debet aliquis assentire cogenti, sed potius debet omnia mala tolerare, quã consentire malo. Nam 3. Ethi. dicitur, quod ad quædam fortassis non est cogi, sed magis mori patientem durissima. Si verò non est malum, sed est laboriosum, si potest resistere quis, ne cogatur seruata charitate, scilicet, ne procedatur ad pugnas rerum, aut verborum, non obligatur consentire volenti cogere, siue sit vir perfectus, siue non perfectus qui cogitur: quia consentire in hoc cogenti non est opus charitatis. Si tamen

men non possit excusari coactio sine pugna rerum, vel F verborum infirmis licitum est se defendere, ne cogatur, dum tamen nō agant animo vindictæ, sed solum defendendi se, ne damna, aut iniurias sustineant. Si autem sit vir perfectus, qui cogitur, debet potius permittere se cogi, quam defendere se pugnando, cum vir perfectus non solum debeat vitare ea, quæ mala sunt, sed etiam ea, ex quibus malum sequi potest. Quòd autem vltra id, ad quod quis cogitur debeat se offerre ad maiora non pertinet ad perfectum, nec ad imperfectum: immo nec debet fieri nisi forte ille, qui cogit alterum, credatur esse talis, quòd cognita superabundantia bonitate eius, qui cogitur, agnoscet culpam suam, & sic redibit ad charitate: quia quidam sunt generosi animi, etiam si improbi, quos superabundans bonitas flectit à concepto rigore. Alij autem sunt miserabiles, qui quanto viderint aliquos humi- G liores, tanto eos magis premunt. Et tunc non solum nemo debet cogenti se offerre ad plura faciendum spontè, sed etiam peccatum est istud facere, quia datur occasio proximo ad peccandum.

An omni petenti sit tribuendum.
Quæst. CCCXLII.

QVæritur, quia dicitur hic: omni petenti tribue, an hoc implendum sit, & quomodo possit impleri. Dicendum, quod Christus in hoc hortatur nos ad magnam perfectionem, scilicet, vt non solum mala toleremus, sicut supra ostenderat, sed etiam eis à quibus mala toleramus, bonum præstemus. De quo tamen intelligatur, quod hic dicitur dubium est. Dicit enim Chrysosto- H mus super Matthæum, quòd intelligatur de rebus possessis, scilicet, quia diuitiæ nostræ non sunt, sed Dei. Deus dispensatores diuitiarum suarum nos esse voluit, & non Dominos. Si tamen intelligatur hoc de solis diuitijs nemo erit, qui semper possit dare, quod petitur: quia dando deficiet. dicit Hieronym. super Matth. Si de eleemosynis nostris tantum esse dictum intelligamus in pauperibus, hoc stare non poterit, scilicet, quia dare non possunt, sed & diuites si semper dederint, semper dare non poterunt. Dicendum, quòd potest intelligi de eleemosynis corporalibus, & tamen intelligendum est ciuiliter, scilicet, quòd omnibus dādum sit, scilicet, omnibus, quibus poterimus, & quando poterimus. Et non sunt dāda omnia, quæ petuntur, sed solum ea, quæ licita sunt. Nam interdum quis petit ea, quæ dare iniustum est, vel I petere illicitum, & tunc dari non oportet. Sic dicit Augustinus. Omni petenti da non omnia petenti, vt id des, quod dare honestè potes, & iustè. Quid enim si pecuniā petat, qui innocentem conatur opprimere? Quod si stuprum petat. Dandum est ergo, quòd nec tibi, nec alteri noceat quantum ab homine credi potest. Et dicitur, quod tibi non noceat, scilicet, quod non oportet, quòd aliquis tanta alijs det, quod deficiat in se ipso, quia hoc non pertinet ad eleemosynam, sic dicitur 2. Corint. 8. voluntas si prompta est, accepta est secundum id, quod habet non secundum id, quod non habet. Non enim, vt alijs sit remissio nobis autem tribulatio, sed ex æqualitate, vt vestra abundantia illorum inopiam suppleat. Aliter potest dici, quòd semper potest petitus dare omni petenti: quia aut dabit rem petitam, aut iustam excusatio- K nem. Si rem petitam satisfacit voluntati petentis. Si verò iustam excusationem Deo satisfacit. Et per hoc etiam eleemosynam dat, vt si quis petat, quod iniustum est, & erudiatur, quòd hoc petere non debet, vel instruatur, quòd nihil sibi debet dari, maior ei in hoc eleemosyna præstatur, quàm si daretur, quod petebat. Si autem iustum petat, & tamen petens hæc dare non possit, etiam hic respondere date quoddam est. Sic dicit August. dandum est, quòd nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab hòmine credi potest, & cum negaueris, quod petit iudicata est iustitia, vt non eum inanem dimittas, & aliquando melius aliquid dabis cum petentem iniustè correxeris. De hoc etiam August. contra vincentium donatistam dixit.

Vtilius enim esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam negligebat, quàm esurienti panis frangitur, vt iniustitiæ acquiescat. Aliter potest intelligi de eleemosyna, quæ est in doctrina: quia ista est valde necessaria, & nulli neganda est: quia esset contra charitatem directè negare proximo viam salutis, & est vtilior eleemosyna, quam corporis: quia plures defectu consilij, quàm cibi pereunt, & periculosius etiam. Nam si panem detrahas, solum corpus peribit, consilium verò si subtraxeris, totus homo peribit, ista autem eleemosyna semper dari potest: quia non deficit, cum erogatur sicut pecunia, sed semper in maiora crescit, sic dicit Hierony. super Matt. Potest intelligi de pecunia doctrinæ, quæ nunquam deficit, sed quanto plus data fuerit tanto, amplius duplicabitur. De eleemosyna tamen dicetur magis seq. c. q. 19. vsque 80. inclusiuè, ca. Sed hic intelligendum est, quòd G Christus locutus sit de omnibus, quæ petita proficere possunt ad vtilitatem petentis, siue spiritualia, siue corporalia: quia omnia danda sunt, quando dari iustum est. Quid tamen dare obligemur, & an omni petenti, & quādocunque petat, & an dare eleemosynam sit consilium, vel præceptum, dicetur seq. cap. quando agetur de eleemosyna.

Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, & orate pro persequentibus, & calumniantibus vos vt sitis filij patris vestri, qui in cælis est, qui solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, et iniustos. Si enim diligitis eos, qui vos diligunt, quā mer- H *cedem habebitis? nonne & publicani hoc faciunt? Et si salutaueritis fratres vestros tantum quid amplius facitis? Nonne & ethnici hoc faciunt. Estote ergo vos perfecti, sicut & pater vester cælestis perfectus est.*

Audistis. Hic Christus dat intellectum circa præceptum dilectionis proximi, super quod fundatur tota lex, & prophetæ, vt dicitur infra 7. & 22. ad Rom. 13. dicit autem Glo. quòd docuit Dominus supra inferenti iniuriam non esse resistendum, sed ad plura perferenda paratum esse, nunc vlterius docet iniuriam inferentibus impendēdum esse charitatis affectum, pariter & effectum. Et ponit Christus hic declarationem istius præcepti: quia Iudæi errabant circa illud putantes se non teneri ad diligendum omnes homines, sed quod poterant inimicos I odisse. Christus autem ostendit, quod omnes tenentur diligere, & omnibus benefacere. Vnde dicitur, *Audistis quia dictum est.* Scilicet antiquis, idest, Iudæis illis, qui fuerant patres huius populi, & antiquissimi in eo. *Diliges proximum tuum.* Istud habetur Leuit. 19. & tamen ibi non dicitur: proximum tuum, sed amicum tuū, scilicet, diliges amicum tuum sicut te ipsum, amicus tamen, & proximus ad idem pertinent: quia omnis homo proximus est naturæ proximitate. Etiam omnis homo amicus esse debet: quia omnibus benefacere debemus, & omnes diligere. Vnde naturaliter quilibet homo est amicus omnium hominum, vt ostendit Aristo. 8. Ethic. probans hoc ex errore viarum ideo proximus, & amicus bene conuertuntur, licet aliquando amicus accipitur strictè sicut loquitur Aristot. 8. Ethico. dicens, quod inter *Inter amicos tria dicit esse.* K amicos dicunt esse tria, scilicet, æqualitas, similitudo, & conuiuere, & tunc amicus est plusquam proximus. Et sic dicitur ibi quod amicus est alter ipse. Et Seneca dicit, quòd cum amico omnia tractanda sunt. Et isto modo etiam Christus vocat interdum amicos, Ioan. 15. Vos amicos dixi: quia omnia quæcunque audiui à patre meo nota feci vobis, & distinguitur ibi amicus contra seruum. Et tamen seruus proximus est. Tales autem amici pauci esse debent: quia non est possibile tales multos inuenire. Etiam non possibile multis communicare, vt amicis mente, & verbo participando 9. Eth. ideo Arist. 10. Ethic. ostendit, quòd fęlix debet habere amicos non tamen valde multos. Et sic dicitur Ecclesi. 6. Multi pacifici sint tibi, & consiliarius sit tibi vnus de mille. Et tamen non est amicus nisi cum quo omnia, sicut cū anima sua tractare liceat, vt dicit Seneca ad Lucillum.

Isto modo amicus non conuertitur cum proximo, & tamen amicus primo modo, scilicet, qui amandus est, vel qui naturaliter amicus est cum proximo conuertitur. Et ideo licet Leui. 19. dicatur: diliges amicum tuũ: Christus conuenienter dixit: diliges proximum tuum transferens sensum, & non literam, licet etiam alibi sępe in lege de dilectione, & bona habitudine proximorum agatur. *Et odio habebis inimicum tuum.* An hoc in lege habeatur, & an licuerit aliquãdo, dicetur infra quæst. 346. *Ego autem dico vobis.* Scilicet, quòd iam non debetis sic intelligere, nec sic seruare, sed è contrario. *Diligite inimicos vestros.* Loquitur Christus ad modum Iudæorũ, qui aliquos habebãt, vt inimicos, nemo tñ habendus est vt inimicus: quia inimicus est, quẽ quis odit, neminẽ tamẽ odisse licet: quia omnes obligamur diligere ex charitate: ergo nullus habendus est inimicus, sed dicitur: diligite inimicos, idest, eos, quos reputatis, vel vocatis inimicos. *Benefacite his, qui oderunt vos.* Præceptum charitatis est illud. Et quia charitas est in corde, & in

Charitas in corde, ore & opere debet esse.

ore, & in opere. De istis tribus ponit Christus mandatũ. De primo dicit. Diligite, quod pertinet ad animi affectum. De secundo dicit. Et orate pro persequentibus: quia oratio ad os, & ad animum pertinet. De tertio dicitur. Benefacite his, qui oderunt vos. Diligere autem est bona velle, scilicet, quòd proximis etiam inimicis bona velimus, scilicet, vitam æternam. An vero quæcunque genera bonorum eis velle debeamus, dicetur infra quæstio. 348. Benefacere autem est proficere eis, in quo possumus. Quia licet inimico aliquando iustè possimus nocere, tamen adhuc charitas manere debet. Et ideo ei in aliquo benefacere debemus, saltem in bonis, quæ proficiũt ad salutem animæ. An verò circa temporalia bona eis benefacere teneamur dicetur infra quæst. 348. & dicitur hic. *His, qui oderunt vos*, Idest inimicis: quia isti propriè vocari possunt inimici, qui oderunt nos. Nam si quis mala nobis intulit iniustè, non tamen manet adhuc in volontate nocendi, sed reconciliari velit, inimicus dici non potest. Sed quòd inimicabiliter se aliquando habuerit, & cum illis non est dubium, quin ad pacem redire teneamur, licet de malis illatis nobis possumus satisfactionem petere. Sed de illis, qui adhuc in voluntate nocendi manent dubiom erat, an eos diligere teneamur. Et de ipsis dicitur, quòd non solum diligendi sunt, sed etiam benefaciendum est eis. *Et orate pro persequentibus, & calumniantibus vos.* Persequens dicitur, qui conatur iniurias, vel damna inferre, & hoc in rebus. Calumnians vocatur, qui iniustas accusationes contra aliquem format. Et per hoc intelligitur omnis detractio, & offensa, quæ fit in verbis, & maximè in criminibus falsè appositis. Quando etiam aliquis de alio vera crimina refert non animo corrigendi, nec ad aliquem bonum finem, sed ad detrahendum, vel infamandum, peccat, & inimicus est. Et tamen magis propriè est inimicus, qui falsa crimina opponit. Et istud est calumniari, licet aliquando calumnia accipiatur pro omni malo, quòd homo iniustè infert alteri homini. Psal. 118. Redime me à calumnijs hominum, vt custodiam viam tuam. Et accipitur ibi calumnia pro omnibus malis, quæ ab alteso inferuntur, à quibus Dauid petebat se liberari, vt posset securè seruare mandata Domini. Aliquando autem propriè accipitur pro falsa criminis oppositione. Iob 10. Nunquid bonum tibi videtur si calumnieris, & opprimas me? idest, si opponas mihi falsa crimina, & propter illa opprimas me? idest, punias, quasi dicat. Non est hoc bonum. Istud orare pro inimicis est orare pro bonis spiritualibus: quia bona temporalia non tenemur eis absoluté petere. *Vt sitis filij patris vestri, qui in cælis est.* Idest ista faciendo eritis filij Dei, qui est pater vester cęlestis, sicut dicitur infra. Estote perfecti, sicut pater vester cœlestis perfectus est Et dicitur, vt sitis filij, scilicet, per imitationem: quia iam estis filij per naturam. Nam aliàs non posset quis effici filius eius, cuius

Duplex filiatio.

non est, hec etiam potest effici filius postquam iam filius est, sed postquam est filius vno modo potest effici filius alio modo. Deus autem est pater, qui creauit nos, & possidet. Deuteronom. 32. Nunquid non ipse est pater tuus,

A qui possedit te, fecit, & creauit te? Et dicitur: qui est in cęlis per modum intelligendi humanum. Nam propriè Deus nec est in cœlo, nec in terra: quia cœlum locus est, Deus autem est spiritus. Io. 4. Spiritualia autem locari nõ possunt, vt dicit Boetius lib. de hebdomadibus Quod per se notum est apud sapientes incorporalia in loco nõ esse. Homines tamen putant Deum esse in cœlo: quia simplices non possunt concipere quomodo Deus sit, & non sit alicubi mensurantes omnia lege corporum. Et quia Deus est ens perfectissimum, attribuunt sibi locum perfectissimum, idest, cœlum, & ita communiter in scriptura Deus solet dici esse in cœlo, vt dicitur hic, & seq. c. & infra 7. & Luc. 11. Et ob hoc vocatur pater cœlestis infra in littera, idest, habitans in cœlo. Nam ibi putatur habere sedem, sicut rex excellens. Psal. 10. Dominus in cęlo

B sedes eius, idest, Deus est in cęlo, & sedes eius in cœlo: Christus autem, quia loquitur simplicibus vtitur modo loquendi communi: quia aliàs non intelligeretur. *Qui solem suum oriri facit super bonos, & malos.* Dixit, quod essemus similes patri nostro cœlesti, & ostendit in quo, scilicet, quia ille est superabundanter misericors faciendo bonum, tam bonis, quàm malis, & ingratis, ita & nos benefacere debemus malis, scilicet, inimicis, licet ab eis malum recipiamus. Et dicitur: solem suum: quia ille suus est, & non alterius, eo quòd ipse solus creauit illum. Gen. 1. & assignauit ei tempus, in quo seruiret. & operationem, quam faceret, scilicet, quod diem faceret, & tempora, & annos Gene. 1. idest, per motum suũ causaretur dies. Ideo dicitur dies esse in potestate solis. Psal. 135. Qui fecit luminaria magna. Solem in potestatem di-

C ei, idest, vt præsit diei. Etiam per motum suum causatur annus, scilicet, per reditum suum de puncto ad punctum secundum suum motum naturalem, qui completur in 365. diebus, & quasi quarta parte diei: etiam tempora causantur per solem, scilicet, quatuor tempora anni, ver, æstas, autumnus, hyems. Nam decurrente sole per tria signa, scilicet, à principio Arietis in principium Cancri fit ver à Cancro in principium libræ fit æstas: à Libra vero in Capricornum fit autumnus: à Capricorno autem rursus in Arietem fit hiems. Et sic completur annus per redditum de puncto in punctum consumatis quatuor temporalibus.

Etiam sol est Dei, quia sibi soli obedit, etiã contra motum suum, & cursum communem, scilicet, manendo immobiliter quasi spatio vnius diei. Iosue. 10. & Ecclesia.

D 46. Et retrocedendo contra ordinem solitum per decem lineas, vel gradus horologij. 4. Reg. 20. vt Ecclesia. 48. & Isa. 38. Etiam sol est Dei, quia ipse solus ponit illum ad ministrandum, quibus vult, scilicet, omnibus gentibus, Deuteronom. 4. Ne videas Solem, & Lunam, & omnia astra cœli, quæ creauit Deus in ministerium cunctis gẽtibus, quæ sub cœlo sunt. Et istud, quod hic dicitur, scilicet, quod Deus facit oriri solem suum super bonos, & malos, verum est. Nam si super omnes gentes facit illum oriri, cum in istis sint boni, & mali necesse est, quòd oriatur super bonos, & malos. *Et pluit super iustos, & iniustos.* Idest, pluuiam mittit. Nam illud ad Dei beneficium pertinet: quia de thesauris suis mittit nobis pluuias abundantes, & ideo quando nobis propitius est aperit cœlum, & dat pluuias: Deuterono. 28.

E Aperiet Dominus thesaurum suum optimum cęlum, vt tribuat pluuiam terræ tuæ in tempore suo. Et è contrario quando irascitur pluuias negat nobis, eod. capitu. vt infra dicetur. Istas tamen pluuias Deus mittit super iustos, & iniustos, quia aliàs in terra infidelium, vbi nullus est iustus, Deus pluuias nunquam daret.

Dat tamen illas ad copiam, quia creaturæ eius sunt adhuc potentes peruenire ad salutem. Et tamen licet ipse nouerit plurimos ipsorum nunquam ad salutem peruenturos pluuias eis non negat: quia misericors est, & nihil odit eorum, quæ fecit Sapientiæ 11.

Si enim diligitis eos, qui vos diligunt. Probat hic Christus, ꝙ diligere debeamus inimicos, quia aliàs non faceremus aliquid, in quo imitemur patrem nostrum cœlestem. *Quam mercedem habebitis?* Quasi dicat nul-

lam, vel paucam, quia hoc faciunt omnes homines, verum est, quòd aliquam mercedem iustitiæ habebūt: F nullam tamen habebunt perfectionis, vel supererogationis vt infra dicetur q.555. *Nonne & publicani hoc faciunt?* Quasi dicat, & publicani, qui sūt peccatores publici hoc faciunt, quia amicos suos diligunt. Vocantur publicani illi, qui publicos redditus conducunt. Nam officium istud vix sine peccato potest exerceri, & ideo qui hęc officia exercent habentur tanquam peccatores, sic dicitur infra 22. meretrices, & publicani præcedent vos in regnum Dei. Et sic posuit meretrices, & publicanos simul, & tamen meretrix non potest esse sine peccato, ita ergo de publicanis communiter putabatur. Et propter hoc communicare cum publicanis erat quasi infame viris honestis, ac si communicaret cum peccatoribus. Vnde accusabant Pharisæi Christum, dicentes. Quare cum pu- G blicanis, & peccatoribus manducat magister vester? infra 9. Et infra 11. Dixerunt: ecce homo vorax, & potator vini, & publicanorum, & peccatorum amicus. *Et si salutaueritis fratres vestros tantum, quid amplius facietis?* Posuit de dilectione hic ponit de signis dilectionis: quia dilectio in volontate est, & per se patere non potest proximo, quia nemo scit, quæ sunt in homine, nisi Deus, & spiritus hominis, qui in ipso est. 1. Corint. 2. Ideo ostendi debet per signa, & ista sunt benefacere, & bene loqui, & conuersari. Ad bonam autem locutionem pertinet salutare, idest, salutem optare in verbis eis, quos obuios habemus. Et istud ex communi consuetudine quasi pro lege introductum est, ita quòd ille, qui eum, quem obuium habuerit, non salutauerit, putetur, aut eum habere inimicum, aut contemnere propter magnam inæqua H litatem, aut prorsus non agnoscere. Et ideo inter cognitos, & æquales vnum de signis inimicitiæ est nolle salutare. Dicit autem, quòd si quis solum salutat fratres, idest cognatos nihil amplius facit quam ethinici, idest Gentiles, & peccatores. *Nonne ethinici hoc faciunt?* Quasi dicat, Gentiles istud faciunt, & ideo nullam excellentiam habebitis super eos, si solum salutetis cognatos. Ethinici Gentiles sunt, vt Rabanus ait, quia Græcè ethnos gens dicitur. Et dicuntur Gentiles, quia tales sunt quales geniti sunt, scilicet, sub peccato manent sicut in peccato geniti sunt. Vel dicuntur Gentiles, siue gentes: quia nihil habent nisi, quòd sunt gentes, idest, homines. Nam Iudæi tempore suo, & Christiani nunc habent aliquid vltra, quòd est esse gentes, scilicet, quia à Deo legem habent, secundum quam eum colunt, Gentiles autem ni- I hil habent nisi id, quod gentes, idest, homines inuenerunt, quia à Deo nihil specialiter acceperunt. *Estote ergo vos perfecti.* Idest, non solum habeatis iustitiam sufficientem, sed etiam superabundantem, quæ est perfectio. Et hoc pertinet ad consilia. Nam in præceptis continetur iustitia necessaria, & sufficiens. In consilijs autem iustitia superabundans. De consilijs autem, & præceptis, de differentia eorum, & quæ sunt, & qui illa tenētur obseruare, & de alijs, quæ pertinent ad hoc dicetur Luc. 6. vel infra 10. *Sicut & pater vester cælestis perfectus est.* Idest, sicut Deus est perfectus, qui est pater vester, quia alias nō eritis filij eius per imitationem, nisi eum in hac perfectione imitemini, scilicet, quòd benefaciatis inimicis vestris, sicut ipse benefacit malis. Et dicitur: pater cælestis, idest, in cælo habitans, vt expositum est supra, vel K cęlestis ad differentiam patris carnalis, quia illum non oportet imitari semper in moribus, cum sæpe patres filijs deteriores sint. Et dicitur: sicut pater vester, idest, per quandam similitudinem proportionalitatis, & non æqualitatis: quia nemo potest esse perfectus, sicut Deus. Et tamen aliqua proportionalitas, scilicet, quia ipse multa bona facit malis ex sola clemētia ita, & nos aliqua bona faciamus malis, scilicet, inimicis nostris secundū modum nostrum. Sic exponitur ista littera extra de summa Trin. cap. Damnamus, & iste modus incitādi ad bonum & perfectionem erat etiam in veteri testamento, cū sæpe Deus dicat Iudæis, sancti estote, quoniam ego sāctus sum. Leu. 11. & 20.

Gentilis vnde sic dicatur.

Quis est proximus, qui est diligendus. Quæst. CCCXLIII.

QVæritur, quis est hic proximus, qui diligendus est. Dicendum, quòd charitas ad duos solum est, scilicet, ad Deum, & proximum, sicut Christus dixit, qui hos solos diligere iussit infra 22. Quidquid ergo post Deum ex charitate diligendum est, proximum vocari potest.

Quatuor autem sunt, quæ ex charitate diligēda sunt, vt ait Aug. li. 1. de doc. Christiana, scilicet, vnum quòd est supra nos, idest, Deus, & alterum, quod nos sumus. Tertium, quod est iuxta nos, scilicet, alij homines. Quartum, quod est infra nos, scilicet, corpus nostrum, & proximorum nostrorum corpora. Possent ergo ista istorum vocari proximi, melius tamen dictum est, quod proximus vocetur solum ille, qui à nobis distinctus est. Nā corpus nostrum non rectè proximus dicitur, nec etiam quisquam sibi proximus est, cum in præcepto de dilectione proximi infra 22. dicatur: diliges proximum tuum, sicut te ipsum, ergo quilibet à proximo suo distinguitur, quia ad eum comparatur. Accipitur autem proximus quadrupliciter, vt dicit Magister 3 Sen. 28. scilicet. Conditione primæ natiuitatis, & sic omnes homines proximi sunt. Spe conuersionis, & sic infideles sunt proximi nostri, quia licet secundum id, quod nunc habent, non possint communicare nobiscum in beatitudine, possunt tamen conuerti, & communicabunt. Propinquitate cognationis, & sic omnes de eadē progenie proximi sunt. Vel propinqui ratione beneficij exhibiti, & sic omnes, quibus benefacere possumus & a quibus beneficia recipere possumus dicuntur proximi nostri. Luc. 10. in parabola de vulnerato a latronibus, cuius proximus dicitur fuisse ille, qui benefecit vulnerato. Sciendum autē, quod licet proximus possit accipi omnibus istis modis, tamen in proposito nullus eorum omnino conuenit, quia proximus accipitur magis largè, quam sit aliquis istorum modorum. Nam proximus est ille, qui ex charitate diligēdus est. Omnis ergo, qui ex charitate diligi potest, pręter Deum, proximus est. Qui verò diligi nō potest, idest, non debet, proximus non est, charitas autem per se, & directè habet Deum pro obiecto. Ipse enim propter seipsum diligendus est, quia summum bonum est, cætera autem diligenda non sunt, nisi inquātum ad ipsum pertinent, vel in ipsum tēdunt. Et quia charitas est quidam amor specialis, & excellens non potest esse de re, pro vt habet quemcunque modum tendendi in Deum, quia nihil est, quod propter Deum non sit, cum omnia propter se ipsum operatus fuerit Dominus. Prouer. 16. & sic nihil esset, quod ex charitate diligendum non esset, sed falsum est, quia quatuor sunt solum ex charitate diligenda vt ait August. 1. li. de doctrina Christiana. Illa ergo diligentur solum ex charitate quæ tēdere possunt in Deum modo perfectissimo. Est autem modus perfectissimus tendere in Deum, vt beatificantem. Nam per hoc, quòd res tendit in Deum, participat aliquo modo diuinam bonitatem. Nullus tamen modus perfectionis communicationis est, quam beatificari, quia in cæteris participationibus diuinis participat res aliquid factum a Deo, idest, aliquam perfectionem ab ipso creatam. In beatificatione autem participatur Deus per essentiam, non quidem in essendo, scilicet, quòd homo efficiatur Deus, sed in cognoscēdo, scilicet, quod medium siue forma, aut species intelligibilis, qua homo Deum cognoscit quando beatus efficitur, non est aliqua forma, vel species creata, sed ipsa diuina essentia, vt ostensum est supra q. 40. & nō potest per aliquam speciem creatam homo intelligēdo effici beatus, vt ibi ostēsum est. Est ergo perfectissima participatio Dei ipsa beatitudo, licèt vna beatitudo sit maior alia, sicut nullum animal est perfectius homine, & tamen quidam homo est perfectior alio. Debet ergo correspondere ista participatio beatitudinis perfectissimo amori. Et quia charitas est amor excellentissimus Dei, & rerum tendentium in ipsum, illæ solæ res ex charitate diligentur, quæ in Deum possunt tendere, vt beatificabiles. Ex hoc autem apparet quis dicatur esse proximus,

Quatuor sunt ex charitate diligēda.

& quis

& quis non. Et dicendum, ꝙ omnis homo viuens proximus est, quia nullus viuens est quantumcunque malus, qui ex diuino beneficio nõ possit vitam mutare, & peruenire ad beatitudinem. Ideo siue quis sit fidelis, siue infidelis, proximus est, quia beatus effici potest, infidelitate relicta. Amici etiã, & inimici proximi sunt: quia possunt mutare malum propositum inimicitiæ. De mortuis etiam dicendum est: ꝙ omnes mortui in charitate proximi sunt: quia illi, vel sunt iam beati, sicut qui sunt in Paradiso, vel habẽt certam spem beatitudinis, sicut qui sunt in purgatorio. Mortui autem, qui dãnati sunt, proximi non sunt: quia iam beati effici non possunt. De Angelis bonis etiam dicendum est, quòd proximi sunt, & conserui nostri. Ita enim ipsi testãtur, sicut dicitur Apoc. 19. & 22. cum Ioan. vellet adorare Angelum, dixit ei: Caue ne feceris, conseruus enim tuus sum, & fratrum tuorum. Dæmones autem proximi nostri nõ sunt, quia beati esse non possunt: de his apparet per August. 1. lib. de doctrina Christiana, & per Magistrũ 3. Sen. dist. 28. Quia tamẽ Christus dixit proximum esse illum, qui benefecerat alteri: Lucæ 10. videndum est quomodo omnibus istis possit conuenire, proximum esse ex ratione beneficij. De hominibus planum est, quia nullus est tam magnus, qui interdum non indigeat auxilio paruulorum, immo qui maiores sunt pluribus indigent, vt dicit Boe. & interdum istis benefacere etiam secundum corpus magna misericordia est, cum contingat tales incidere in magnas calamitates. Nullus etiam tam inutilis, & paruus est, qui interdum alijs in multis prodesse non possit. Et ideo nullus viuens à ratione proximi excipitur. Maximè autẽ quia benefacere alteri competit etiã secundum animam, quod maximum beneficium est, sicut anima corpore maior est, hoc autem quilibet potest alteri præstare, vt orando pro ipso. Et istud specialiter Christus expressit, dicens: Orate pro persequentibus, & calumniantibus vos. Mortui etiam, qui in charitate decesserunt, proximi nostri sunt: quia vel sunt beati in re, vel in certa spe. Si in re, sunt proximi nostri: quia nobis benefacere possunt orando Deum pro nobis, vt ostẽdetur sequen. cap. q. 87. licet nos non possimus benefacere eis. Nam sufficit ad rationem proximi, quòd vnus alteri benefaciat, etiam si ab eo bonum non recipiat, nec recepturus sit. Sic patet ex verbo Christi Luc. 10. Nam Samaritanum vocauit proximum vulnerati, solum secundum hoc, quod benefecit ei, & non recepit aliquod bonum ab ipso. Si autem dicas, quòd licet non recepit, poterat tamen recipere, & ex hoc vocaretur proximus, dicendum quòd Christus non vocauit isto modo proximum: quia etiam sacerdos, & leuita vocarentur isto modo proximi ipsius vulnerati, quia licet tunc non benefecerunt ei, poterant aliquando benefacere. Christus tamẽ vocauit solum Samaritanum proximum, Leuitam autem, & Sacerdotem nõ vocauit proximum: ergo ex hoc solo, quòd erat benefacere, proximum vocauit: mortui ergo, qui beati sunt, proximi nostri sunt, quia orãdo benefacere nobis possunt, licèt nos illis non possimus benefacere. Mortui autem, qui nondum sunt beati, in charitate tamen decesserunt, sicut qui in purgatorio sunt, proximi nostri sunt, quia illis benefacere possumus, licèt non possimus ab eis recipere bonum. Nam pro eis orare possumus, quod eis proficit ad faciliorem liberationẽ de pœnis. Ipsi autem pro nobis orare non possunt, nec etiam pro se ipsis, vt ostẽdetur se. c. q. 87. hoc modo Christus dici potest proximus noster inquãtum homo. Nam inquantum Deus proximus non vocatur, licèt nobis benefaciat: quia magis est, quã proximus. Et ideo dilectio Dei distinguitur à dilectione proximi: quia debemus Deum diligere plusquam nos, proximum autem sicut nos, Christum autem inquantum homo, vt proximum diligimus, & tamẽ plusquam nos aliqualiter diligimus, minus tamen quam Deum, vt dicit Magister 3 Sen. dist. 28. Angeli boni sunt etiam proximi, quia nobis benefaciunt, licèt nos illis non possimus benefacere: nam sunt administratorij spiritus in ministeriũ missi propter eos, qui capiunt hæreditatem salutis, ad Heb. 1. Dæmones non sunt proximi nostri, quia in nullo nobis benefaciũt,

A nec benefacere possunt, sed potius desiderant aduersari. Vnde eos ex charitate diligere non debemus, quia tunc optaremus eis vitam æternam, & tamen nõ possunt illã habere. Damnati etiam proximi nostri nõ sunt, quia in nullo possumus eis benefacere orando, vel aliàs, nec etiã optare eis bonum ex charitate debemus: quia illud habere nõ possunt, etiam ipsi nobis in nullo possunt benefacere, ideo licet quando viuebant proximi erant, iam tamen proximi esse desierunt per hoc, quòd damnati sunt. Et sic patet, quòd proximi nostri sunt tam amici, quam inimici, boni, & mali quandiu viuunt: quia benefacere possumus eis, & ab illis bonum recipere. De his August. lib. 1. de doctrina Christiana.

Quomodo dicitur hic, quod dictum est antiquis: odio habebis inimicum tuum, &c.
B *Quæst. CCCXLIIII.*

QVæritur, quomodo dicitur hic, quod dictum est antiquis: odio habebis inimicum tuum: quia lex iubet charitatem, & non odium.

Dici potest secundum Aug. lib. de Serm. Dom. quòd lex Moysi quendam gradum posuit iustitiæ Pharisæorum, quæ erat diligere amicum, & odisse inimicum, cũ esset omnino malum odisse inimicum, & etiam amicũ, est autem perfectio diligere amicum, & inimicum. Ad designandum autem gradum iustitiæ Pharisæorum, dixit scriptura: diliges amicum tuum, & odio habebis inimicum tuum, & dixit, quòd ista vox non est tanquam iubentis iusto, sed tanquam permittentis infirmo.

C Aliter etiam August. respondet lib. cõtra Faustum loquens contra Manichæos, qui dixerunt hoc esse propriũ legis veteris, quòd homo odisset inimicum, innuentes, quòd lex vetus mala erat, & à malo Deo. Sed dicit, ꝙ sicut Apostolus dicit quosdã homines Deo odibiles, Christus tamẽ dicit, quòd Deus facit oriri solem suum super bonos, & malos, per quod intelligitur, quòd Deus diligit in nobis naturam bonam, quam fecit, & odit malitiam, quam nos fecimus. Ita & nos debemus in quolibet homine facere, s. diligere bonum, quod est, & odisse malum, quod facit. Et hoc dicit August. intelligi in his verbis: diliges amicum tuũ, s. quòd idem homo sit amicus, & inimicus, amicus, quidem propter bonum, in quo nobiscum cõuenit: inimicus autem propter malum, in quo non conuenit, sed aduersatur. Et quantum ad vnum diligendus est, quantum ad aliud vero odio habendus est.
D Aliter potest dici, quòd scriptura non dixit hoc, s. odio habebis inimicum, sed dicitur dictum esse, quia Iudæi hoc putabant ex scriptura colligi, & sic illam interpretabantur. Nam cum Deus iussisset amicum diligi, putabant ex opposito inimicum esse odio habendum. Sic dicit S. Thom. 3. Sen. dist. 30. art. 1. Aliter etiam potest dici, ꝙ Iudæi colligebant hoc, quia Deus iusserat eis persequi quasdam gentes, & occidere illas. Ex quo putabãt præceptum esse quòd inimici odio haberentur. Sic dicit Glo. s. sciendum est in toto corpore legis non esse scriptum: odio habebis inimicum tuũ, sed hoc dicitur quantum ad traditionem scribarum, quibus visum est hoc addendum. Quia Dominus præcepit filijs Israel persequi inimicos suos, & delere Amalec de sub cælo, & iste
E est conueniens sensus.

An teneamur diligere inimicos.
Quæst. CCCXLV.

QVæritur, an inimicos diligere teneamur. Dicunt quidam, ꝙ non, quia Luc. 9. dicit Glo. super verbo: diligite inimicos vestros, hoc perfectorum est, & tamen ad ea, quæ sunt perfectionis, non tenentur omnes: ergo non tenentur omnes ad diligendum inimicos. 1. argum.

Item non tenentur homines ad plura in lege noua, quàm in veteri: quia infra 13. super illo verbo: accipiens panes, dicit, quòd non alia, quàm, quæ scripta erãt, præcipit, sed legem, & prophetas grauia esse demonstrat. Et tamen in lege veteri nõ tenebatur quis diligere inimicos, vt patet hoc in littera: ergo nec etiam nunc. 2. argum.

Item

3.argum. Item natura non inclinat cõtra charitatem, quia charitas naturam perficit, cum sit virtus, & tamé natura inclinat ad destructionem contrarij. Inimicus autem inquantum huiusmodi, contrarius est: ergo non tenemur eum ex charitate diligere.

4.argum. Item charitas facit voluntatem nostram conformem diuinæ voluntati: Deus autem odit aliquos. Malach. 1. Esau odio habui: ergo possumus nos aliquos odio habere, quòd maximè erit de inimicis.

5.argum. Item propheta expressè dixit: perfecto odio oderam illos. Psalm. 138. Et tamen perfectio hominis pertinet ad charitatem: ergo stat cum charitate interdum aliquos odisse.

6.argum. Item dicit Aug. in Enchiri. quòd hoc tam magnum bonum, quod est diligere inimicos, non est tantæ multitudinis, quantam credimus exaudiri, cum in oratione G dicatur: dimitte nobis debita nostra, & tamen non exauditur, qui non est in charitate, nec peccatum ei dimittitur: quia charitas, operit multitudinem peccatorum, ergo non est de necessitate charitatis inimicos diligere.

Dicendum, quòd diligere inimicos est de necessitate charitatis, quia diligere tenemur Deũ ex charitate propter se, & propter ipsum diligere debemus proximum, inquantum tendit in ipsum, vt potens ab eo beatificari, vt ostensum est supra q 353. Inimicus tamen habet nobiscum quandam conuenientiam in natura, secundum quam potest peruenire ad beatitudinem, & est capax virtutis & gratiæ, per quam peruenitur in beatitudinem. Ideo inimicos tenemur diligere ex charitate inimicitiã tamen eorum diligere non debemus, quia illa aliquid H malum est, & secundum illam nõ possunt peruenire ad beatitudinem. Pro quo sciendum, quòd dilectio inimicorum potest cõsiderari tripliciter: vno modo, quòd inimici diligantur inquãtum inimici sunt. Et hoc est peruersum, & charitati contrarium: quia ex charitate non est diligendum, nisi bonum, cum malum in Deum non ordinetur, diligere tamen inimicitiam alicuius esset diligere malum eius: quia secundum illam ipse malus est. Et hoc est, si placeret alicui, q̀ alius esset inimicus eius, quia illud dicimur diligere in aliquo, de quo ipse nobis placet. Sicut si quis diligit aliquem secundum virtutem diligit virtutẽ in eo, ita si quis placet alteri, quia inimicus eius est, diligit inimicitiã illius, & placet ei de illa. Istud autem esset diligere inimicum secundum, quòd inimicus est, & est valde irrationabile. I

Alio modo accipitur dilectio inimicorum quantum ad naturam ipsorum. Et hoc in vniuersali. Et sic est de necessitate charitatis diligere inimicum, scilicet, quòd aliquis diligens Deum, & proximum ex chari. ab ista generalitate dilectionis proximi non excludat inimicos suus. Ista dilectio in vniuersali est, quando quis diligit omnes homines, tanquam proximos non determinãdo se specialiter ad aliquem eorum, siue amicum, siue inimicum, sed sicut Deus vult omnem hominem saluũ fieri, & ad agnitionem veritatis venire 1. Timo. 2. ita & nos diligamus omnes homines in generali cupientes, q̀ omnes homines saluentur. Tunc si ab hac dilectione generali non excludamus inimicos, dicimur eos diligere ex charitate. Ad hoc autem non requiritur, quòd diligamus illos, specialiter habentes affectum ad eos, sed so- K lum, quòd non excludamus eos ab ista dilectione, s. expresse mala illis cupiendo. Et hoc non est specialiter diligere, sed specialiter non odisse. Tertiò modo potest cõsiderari dilectio inimicorum in speciali, s. vt si quis speciali motu dilectionis moueatur ad inimicum, volendo pro eo aliquod bonum, siue temporale, siue æternum. Et istud non est absolutè de necessitate charitatis, quia etiam ad alios homines non tenemur, sic chari. habere. Nam nullum minus tenemur diligere, quam inimicos, & tamen multi alij sunt quos speciali affectu nunquam diligimus: quia nunquam de illis consideramus, impossibile est tamen aliquem diligere, de quo nõ cogitemus, ergo multi sunt, quos speciali affectu non diligimus, immo esset impossibile, quòd omnes homines diligeremus speciali affectu, cum multi sint, quos non cognoscimus.

F Dicimus tamen diligere omnes ex charitate, ideo intelligitur de dilectione generali, secundum quam quis vult pro omnibus hominibus vitam æternam. Et ista dilectio sufficit pro inimicis, cum etiam sufficiat pro amicis. Est tamen necessarium secundum præparationem animi, s. vt homo habeat animum paratum ad hoc, quòd in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret, vt potè si esset in periculo, quo non posset nisi per inimicum suum liberari, teneretur eum liberare, si commodè potest, idest, sine damno, & non præiudicando æquitati. Si autem noluit eum liberare, specialiter ipsum odit. Si verò ipsum liberat, speciali affectu ipsum diligit: quia nõ potest eum liberare, nisi velit pro eo illud bonum, quod est liberatio: ergo tũc tenetur eum in speciali diligere. Quod tamen sine articulo necessitatis quis diligat inimicum speciali affectu non est de necessitate charitatis, sed de perfectione. Cum autem diligatur proximus propter Deum ex chari. quanto quis magis diligit Deum, tanto magis dilectionem suam extendit ad proximum, nulla inimicitia impediente. Sicut si quis valde diligeret aliquem, diligeret, & filios eius propter ipsum, dato, quòd essent inimici ipsius. Et ita cũ omnes homines pertineant ad Deum, quia ad beatitudinem peruenire possunt, qui diligit Deum, diliget etiam inimicos suos propter Deum, quia illi ad Deum pertinent: Ex prædictis apparet, quòd de necessitate chari. non tenetur quis velle aliquod bonum inimico suo nec æternum, nec temporale, sed obligatur solum, quòd non excludat eum à generali amore, idest, quòd non habeat determinatè odium cõtra ipsum. Vnde si quis nunquam de proximo suo cogi- H tet bonum, aut malum dicitur eum diligere, quia si nũquam de eo cogitet, nũquam potest eum specialiter odio habere. Et idem est cõmuniter de alijs hominibus, quia non tenemur cogitare de illis, nec habere aliquem actũ affectionis determinatè ad illos, & hoc modo nos habẽtes dicimur eos diligere, inquantũ non detestamur eos, hoc verum est, nisi respectu quorundam, quibus pro beneficio, vel cõtractu, aut aliàs tenemur, quòd specialem memoriam ipsorum habeamus, & diligamus eos speciali amore. Et sic aliquid est de necessitate chari. aliud est de perfectione, & est consilium.

Ad primum dicendum, quòd diligere inimicos quãtum ad ostẽsionem signorum dilectionis, est perfectionis: diligere tamen sine signo etiam inimicos necessariũ est intelligendo de generali dilectione, quia in speciali I non tenemur eis, vt dictum est. Et ista dilectio generalis debet esse de bonis vitæ æternæ, ita quòd quilibet velit omnes homines saluos fieri. 1. Tim. 2. Nã ita etiã Deus vult: velle autem bona temporalia, etiam in hac generali dilectione non tenetur quis: quia temporalia non pertinent directè ad chari. sed gloria, & gratia, vt finis, & medium, quod est ad finem: ideo nec amicis, nec inimicis tenetur quis in generali dilectione velle, nisi gloriam, & gratiam. 1.argum.

Ad secundum dicendum, quòd in nouo testamento non sunt plura præcepta, quàm in veteri: quia Christus nõ posuit specialiter aliqua præcepta. Nam cæremonialia, & iudicialia nulla posuit, sicut erant in veteri testamento. Moralia autem obligant de iure naturæ, & ideo ita obligabant in veteri testamento, sicut & nunc. Et sic K Christus non posuit plura præcepta, quam ibi erant, sed abstulit multa, s. cæremonialia, & iudicialia: quia per ipsum fuerunt impleta, & cessauerũt, cum status legis per eum cessauerit, vt ostensum est supra q. 98. Declarauit tamen præcepta legis naturæ specialiter, & ideo multa putatur addidisse non aspicientibus. Nihil tamen addidit supra id, quod erat in veteri testamento. Ideo sicut nunc tenemur diligere inimicos, ita etiam tunc Iudæi tenebantur, vt dicetur infra q. 347. 2.argum.

Ad tertium dicendum, quòd natura non inclinat ad odiendum inimicum, nisi inquantum contrarius est, & nociuus, & non inquantum concordat nobiscum in natura. Inimicitia autem sua non est diligenda. Et ad hoc natura inclinat, quia malum esset illius inimicitiam diligere, quia mala est, vel quòd placeret nobis inquãtum inimicus est. Quantum ad naturam autem, inquantum 3.argum.

est

est capax gloriæ,& gratiæ diligendus est, & ad hoc non repugnat natura: ideo charitas non inclinat contra naturam.

4. argum. Ad quartum dicendum, quòd Deus non vult malum alicuius, f. malum culpæ, sed permittit illud. Et hæc permissio bona est, quia ex iusta causa permittit. Malum autem pœnæ Deus vult, & ipse directè infert pœnas nō quasi delectetur in pœnis nostris sapientiæ. j. Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuorum, sed solum inquantum iustæ sunt, & conueniunt ordinationi suæ. Et in hoc etiam nos possumus velle malū alicuius, scilicet, pœnam eius inquantum iusta est, & proficit ad aliquid.

5. argum. Ad quintum dicendum, quòd propheta oderat malos odio perfecto, idest, odio magno, & hoc inquantum erant inimici Dei, scilicet, inquantum peccabant, sed nō inquantum erant ad imaginem Dei, & per tale odium non tollitur charitas.

6. argum. Ad sextum dicendum, quòd Augu. loquitur de dilectione proximi non solum in se ipsa, sed etiam quātum ad ostēsionem signorum dilectionis. & verum est, quòd multi exaudiuntur in oratione Dominica, qui non diligunt inimicos quantum ad istam ostensionem, quia illa non est de necessitate charitatis, sed de consilio, vel potest dici, quòd loquitur Augus. de dilectione in speciali, quia nemo tenetur ad habendum specialem, & determinatum affectum ad inimicum, sed sufficit habere in generali, licèt falsum præsupponitur: quia etiam nō existentem in charitate Deus exaudit, & impetrat, sed non meretur, vt ostendetur infra 7. c. q. 16.

An quis possit licitè odire inimicum suum. vel velle ei malum, vel gaudere de malis eius, & tristari de bonis. Quæst. CCCXLVI.

Qværitur, an possit aliquis licite velle malum inimico suo, vel gaudere de malis eius, aut tristari de bono.

Dicunt quidam, quòd licitū est, quia in scriptura sæpe inuenitur, quòd viri sancti mala optent inimicis suis, sicut Iere. dicebat: Confundantur illi, & non confundar ego: paueant illi, & non paueam ego. Da filios eorum in famē. & deduc eos in diem gladij, & multa alia Iere. 18. Dicendum, quod charitas, & odium opponūtur, & ideo non possunt stare secundum eandem rationem, & tamē tenetur quilibet diligere inimicos, vt dictum est præced. q. ergo non potest absolutè gaudere de malo inimicorū, vel tristari de bono eorum. Charitas tamen non est directè de omni bono, & ideo nec per eam excluditur omne malum, & sic aliquod bonum est, quod non tenemur velle pro inimicis, licèt eos ex charitate diligamus, & aliquod malum est, quod eis velle possumus, charitate stante. Est enim charitas amor Dei directè, & amor proximi propter Deum, inquantum tendit in Deum. Tendit tamen homo in Deum inquantum est beatificabilis, ad quam beatitudinem non est via nisi per gratiam, ideo ex charitate tenemur velle gratiam, & gloriam eis, quos diligimus, siue in generali, siue in speciali, & quantum ad hoc odium non habet locum. Nemo enim potest, manente charitate, velle alicui, quòd habeat pœnā æternam, vel quod nunquam habeat gratiam, aut quòd perdat quam habet. Et similiter non potest aliquis gaudere de malo æterno alicuius, vel de gratiæ amissione, charitate manente. Bona autem temporalia per accidēs se habent ad charitatem, sicut se habent per accidens ad vitam æternam, quia sine eis potest illuc perueniri. Et sic possunt bona temporalia in diuersis se impedire: quia prosperitas vnius inducit aduersitatem alterius, & quia in chari. est ordo, & tenetur quisque se ipsum plus diligere, quàm alios, & cognatos plus, quàm non cognatos, & amicos, & notos, & bonos plus, quàm inimicos, & incognitos, & malos, & bonum commune plus, quàm particulare vnius, vel paucorum, potest quis, manente charitate, optare malum temporale alicui, & gaudere de malo temporali, si illi eueniat, & tristari de bono tēporali eius. Et cum gaudet quis de malo alterius, non

A debet gaudere de illo inquantum malum est illius, sed inquantum est impedimētum malorum alterius, f. quia per hoc, quòd iste mala patitur non potest mala inferre. Etiam potest gaudere quis de malo temporali alterius inquantum per illud, quod est malum pœnæ euacuatur in eo malum culpæ. Vt si quis gaudeat, quòd latro occiditur, quia per hoc desinit malum agere, & nō ostendenit Deus amplius ab eo. Cum verò tristatur quis de bono alterius, non debet tristari de bono illius inquantum est bonum eius, sed inquantum est impedimentum bonorum alterius. Sicut potest quis instē tristari, si inimicus suus temporaliter prosperatur: quia per hoc potest ipsum deprimere. Bonum autem gratiæ, & gloriæ non impedit bonum alterius. Quia possunt omnes simul gratiam habere, & gloriam. Nec minuitur bonū vnius per

B bonum alterius: quia ita abundanter possunt omnes homines habere gratiam, & gloriam, sicut si vnicus istud haberet. Ideo quantum ad hoc nemo potest manente chari. optare alicui malum pœnæ æternæ, vel amissionē gratiæ, nec etiam potest gaudere de malo culpæ, vel de malo pœnæ æternæ, aut tristari de gloria, vel gratia eius. In bonis autem temporalibus secus est, inquantum se impediunt, vel impedire possunt. Si quis tamen cupiat malum inimico suo temporaliter, vel tristetur de bono eius, non inquantum per ista impediūtur bona sua, sed solum inquantum est inimicus, contra, est chari. et si quis habeat inimicum habitantē in terra remotissima, quem verisimiliter nūquam timet, nec putat, quòd aliquod malum ei, aut suis inde prouenire possit, gaudiat tamen de malo, & infortunio eius, quando illud audi-

C uerit, vel tristetur de eius prosperitate. Nam ista cum chari. stare non possunt, & per hoc apparebit quando quis licite inimicum oderit, & quando non. De hoc dicit Greg. Inimici autem dilectio tunc veraciter custoditur, cum non pro eius profectu deijcimur, nec de illius ruina lætamur. Non enim amat aliquis eum, quem non vult esse meliorem, stantemque eum voto persequitur, quem cecidisse gratulatur. Euenire tamen plurimum solet, vt non amissa chari. inimici ruina nos lætificet, & rursum eius gloria sine inuidiæ culpa contristet, cum, ruente eo, quosdam bene erigi credimus, & proficiente eo, plerosque iniustè opprimi formidamus. Sed ad hoc seruandum est discretionis examen, ne cum nostra odia exequimur, fallamur sub specie vtilitatis alienæ. Oportet etiam pensare quid debemus ruinæ peccatoris, &

D quid iustitiæ ferientis. Nam cum peruersum quemquam omnipotens percutit, & congaudendum est iustitiæ iudicis, & condolendum est miseriæ pereuntis.

Ad rationem in contrarium dicendum, quòd sancti non imprecantur malum, quasi illud desiderantes, sed prænunciantes. Erat enim Ieremias propheta, & prænuntiabat mala futura hostibus suis, & non optabat ea, licet per modum optantis loquatur. Nam Deus per os eius prænuntiabat mala futura illis, qui impediebant eū in illis, ad quæ Deus ipsum miserat, & videbatur ista imprecari. Aliter potest dici, quia viri sancti interdum ista petebant pro malis, & inimicis eorum, inquantum per hoc impediebantur mala facere, & non poterant opprimere ipsos, istud autem potest quilibet iustè optare, vt supra dictum est.

E

An Iudæi in veteri testamento tenerentur diligere inimicos. Quæst. CCCXLVII.

Qværitur, an Iudæi in veteri testamento tenerentur diligere inimicos.

Dicunt quidam, quòd non solum non tenebantur diligere inimicos, sed etiam poterant eos odisse. Quia dicitur hic, quòd dictum est antiquis: odio habebis inimicum tuum.

Item, quia Deus iubebat Iudæis persequi inimicos: sicut iussit, quòd delerent chananæos viros, & fœminas, magnos, & paruos nulli parcentes, Deuter. 20. Iussit etiā Amalecitas deleri de sub cœlo Deuter. 26. Et quia Saul misertus est regi eorum, & reseruauit pecora ipsorum, Deus iratus abstulit ei regnum: 1. Reg. 15. Iussit etiam,

F quòd nunquam haberent Israelitæ pacem cum Ammonitis,& Moabitis, nec quærerent eis bona cũctis diebus vitæ suæ. Deut.23.& ita de multis alijs. Nam etiam iussit, quòd hostiliter se haberent contra Madianitas, Nu. 25.ergo Deus iubebat Iudæis habere odium quarũdam gentium.

Dicendum, quòd Iudæi obligabantur diligere inimicos ex charitate, sicut nunc obligamur, quia istud nõ est præceptum cæremoniale, nec iudiciale, sed morale, & tamen moralia, quia sunt de iure naturæ, omni tempore obligauerunt, etiam quia Iudæi obligabantur ad legem implendam. Deuter.30. Et tamen lex tota cõsistit in chari.ad Ro.13.& ad Gala.5.ergo ad charitatem obligabãtur,& tamen lex non solum dirigit erga amicos, sed etiã erga inimicos, ergo etiam ad illos charitas habẽda erat.
G Et hoc etiam aliquando dictum est in veteri testamento vt Leuit.19. Non quæras vltionem, nec memor eris iniuriæ ciuium tuorum, & tamen qui iniuriam fecit inimicus est. Non quærere autem vltionem, & non recordari iniuriæ ad chari.pertinet, quia ex æquitate poterat quis petere vltionem, dum tamen ageret ex debito fine, vel etiam, si intelligatur sola iniusta vltio vetita, adhuc pertinet ad charitatem non desiderare illam, cum quis possit illam habere, etiam Prouerb.24.dicitur. Si ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas, hoc tamen expressè ad charitatem cum inimicis pertinet. Et non solum dilectio inimicorum iubebatur in veteri testamento, sed etiam ostẽsio signorum dilectionis. Sic dicitur Proue.25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, & si sitit, da illi bibere. Et sic etiam dicitur, si occurreris boui, aut asino inimici tui
H errãti, reduc ad eum, & si inueneris bouem, aut asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis cum eo. Exo.23. Istud autem est, quod Christus dixit, benefacite his, qui oderunt vos, ergo in veteri testamento erat præceptum de diligendo inimicos.

Dicendum, quod tenebantur Iudæi diligere inimicos ex charitate dilectione generali, sicut & nos tenemur. Et hoc solum quantum ad bonum gratiæ, & gloriæ quia bona temporalia non tenebantur eis velle, sicut nec nos tenemur. Grauius tamen nos peccamus odiendo inimicos, quàm Iudæi, eo quòd præceptum de diligendo inimicos non fuit tam expressum in veteri testamẽto, sicut in nouo, in quo nihil aliud iubetur, nisi charitas. Et dicitur, quod in hoc consistit tota lex, & prophetæ infra 7. & 22. Et quod ille, qui habet chari. impleuit legem, infra
I 22.& ad Roma.13. & Gala.5. sicut omnes gentes obligatæ fuerunt semper ad decalogum, eo quòd decalogus est de iure naturæ. & tamen Iudæi magis peccabant faciendo contra ista præcepta, quando sibi data erant per Deum in voce, & in scriptis, quam antequam darentur, & quam cæteræ gentes, quibus non data erant, eo quòd iam illi habebant maiorem obligationem, & ignorãtia eorum erat minus excusabilis.

1.argum. Ad primum dicendum, quòd non fuit Iudæis præceptum odire inimicos, nec habetur istud in tota lege eorum, sed scribæ, & sapientes eorum istam doctrinam dabant populo, tanquam sequeretur ex eis, quę in lege scripta erant, vt dictum est, supra quæst.344.

Ad secundum dicendum, quòd propter illa non iubebat Deus Iudæis odisse aliquas gentes, quia poterat stare, quod diligerent omnes gentes ex chari. & tamen, q
K exercerent pęnas in illas ex mandato Dei, quia officia vindictæ bono animo impleri possunt, sicut lex, & sicut iudex, patet, quia 23. q. 5. c.Officia. Minister etiã iudicis reos puniendo benefacit, & diligit eos, quos occidit. Sic etiam miles præcepto ducis occidens aliquos in bello iusto non peccat, & ex chari.agit.e.q.c.Cum minister, & c.Miles, & hoc est, quia solum agunt istud inquantum iustum est, & inquantum sibi iubetur. Nam si ex desiderio occidendi facerent, peccarent.ea.q.c.Lex æterna. Ita Iudæi poterant bono animo seruata charitate occidere gentes illas inimo tenebantur inquantum Deus iubebat eis hoc, per quod cõstituebat eos executores iustitię suæ. Nam Chananæi, & Amalecitæ, quos Deus occidi iussit pro delictis suis, merebantur mortem. Et erat idem de Madianitis. Deus autem voluit committere executionẽ

F huius rei potius Iudæis, quàm alteri genti, ideo tenebãtur ex charitate Deo obedire, & cum proximo chari. seruare poterant etiam occidendo istos, quia per mortem temporalem non tollitur gratia, nec gloria, nec impeditur quis ad ista. De Ammonitis, & Moabitis non iussum est, vt Iudæi occiderent illos, sed vt non facerent cum eis pacem, nec quærerent eis bonum. Hoc autem erat, quia communicatio Iudæorum cum Ammonitis, & Moabitis erat periculosa, & etiam erat in contemptum Dei, cũ ipsi seduxerint Iudæos, per mulieres eos ad sacrificia idolorum deducendo. vt ad iram concitarent Deum Israel, & percuteret Iudæos, Num.25. Non ergo debebant facere Iudæi cum illis pacem, nec componere aliqua fœdera, non tamen iubebantur persequi eos inferendo eis aliquod malum, sed solum quòd non quærerent eis bo-
G num. Deut.23. Et intelligitur de bono, idest, prosperitate temporali: & istam non tenetur quis velle pro inimico, nec etiam pro non inimico manente chari. quia charitas directè est ad gratiam, & gloriam, nõ autem ad bona temporalia. Ideo Iudæi poterant habere chari. cum Moabitis, & Ammonitis, etiam si obligarentur nõ quęrere eis bonum, & ita est de omnibus alijs gentibus.

An quis teneatur ostendere inimicis signa beneuolentiæ. Quæst. CCCXLVIII.

QVæritur, an teneatur quis ostẽdere inimicis signa dilectionis, qualia sunt benefacere, & bene loqui.

Dicunt quidam, quòd sic, quia tenetur homo benefacere inimicis. Prouerb.25. Si esurierit inimicus tuus: da
H illi cibum, & si sitit, potum da illi. Et istud est signum dilectionis, ergo tenemur inimicis ista signa dilectionis ostendere.

Item Ecclesia orat pro inimicis, & docet nos orare, dicens. Amicis, & inimicis nostris veram chari. largire, & idem dicit Glo.hic. Oratio tamen est bèneficium maximum, quod potest impendi, ergo quis obligatur ad ostẽdenda signa dilectionis inimico.

Item nullus debet habere dilectionẽ simulatam, sed dilectio non est vera, quæ non se ostendit in opere, vt dicit Gregor.in Homilia. Probatio dilectionis exhibitio est operis, & 1.Ioan.3.dicitur, non diligamus lingua, vel verbo, sed opere, & veritate. Et tamẽ obligatur quilibet inimicum suum verè diligere, ergo obligatur ostendere signa dilectionis.
I Item simul iubentur hic à Christo ista duo, s.diligere inimicos, & benefacere his, qui oderũt nos, tenemur tamen ad primum, vt ostensum est supra q. 345. ergo eadem ratione ad secundum.

Item quòd quis neget alteri signa dilectionis, & beneficia est vindicta quædam, sed nõ licet homini se vindicare, ad Rom.12. Non vos vindicantes, sed dantes locum iræ, ergo tenetur quilibet inimico ostendere signa dilectionis.

Itẽ ex chari. amatur Deus, & proximus, sed amor Dei non potest esse sine ostẽsione in signo exteriori, ergo nec amor proximi. Patet, quia dicit Gregor. in Homilia paschali, Amor Dei non potest esse otiosus. Magna ènim operatur si est, si desinit operari, amor non est, ergo charitas, quæ habetur ad inimicum cum sit eadem, quę ha-
K betur ad omnem proximum, non potest esse sine signis dilectionis.

Dicendum, quòd signa amicitiæ ostendere inimicis secundum quosdam, semper est perfectionis, & nunquã necessitatis, quia dicitur hic in Glo. quod signa amicitiæ, s.benefacere inimicis, & orare pro eis perfectionis sunt, ad illa tamen, quæ sunt perfectionis, non tenentur omnes, ergo non tenentur omnes exhibere signa amicitiæ inimicis.

Item, quia charitas ad inimicos erat ita necessaria in veteri testamento, sicut nunc, & tamen nunc non tenebantur Iudæi ostendere signa dilectionis inimicis, cum iuberentur prosequi illos, & non habere cum eis pacem nec quærere eis bonum, vt patet de Chananæis Deu.20. de Madianitis Nu.25.de Moabitis, & Ammonitis Deu. 23.de Amalecitis Deut.26.& 1. Reg. 15. ergo nec nunc

tene-

tenebimur ad signa dilectionis ostendenda inimicis.

Item Ecclesia interdum fieri iubet bella cōtra tyrannos, & Infideles, ista autem sunt signa inimicitiæ, ergo à fortiori non erit necesse ostendere eis signa dilectionis.

Item quia postquam Christus dixit benefaciēdum esse inimicis, & orandum pro eis, subiunxit: estote perfecti, sicut pater vester cælestis perfectus est: ergo indicauit quòd ostendere ista signa dilectionis pertinebat ad perfectionem. Ad euidentiam huius dicendum, quòd effectus, & signa amoris procedunt ex interiori dilectione, & proportionantur ei. Dilectio autem interior inimici considerata in generali est absolutè de necessitate præcepti, in speciali autem considerata, non est absolutè de necessitate præcepti, sed secundum præparationem animi, vt ostensum est supra q. 345. Ita ergo dicēdum est de affectu, vel signo dilectionis exterius exhibendo, scilicet, quòd sunt quædam beneficia, vel signa amicitiæ, quę in communi exhibentur proximis, aliqua verò in speciali. De primis, vt cum quis orat pro fidelibus defunctis, vel pro salute, & bono statu fidelium, aut pro aliquo toto populo, vel cùm impendit aliquis beneficium aliquod toti populo, vel communitati. De secundis, vt cùm quis particulariter exhibet beneficium alicui, vel habet se bene ad illum gratè, & delectabiliter communicando cum eo, & proficiendo ei in aliquibus. De primis dicendum, quòd est de necessitate præcepti exhibere illa etiam inimicis. Quod patet, cum quis talia faciat, cum directè ea faciat pro communitate, necesse est, quòd proficiat etiā inimicis, cùm includantur in illa communitate, nisi specialiter, & expreſsè exceperit eos de tali beneficio. Vt si quis diceret: proficiat hoc ad salutem omnium fidelium defunctorum, vel ad incolumitatem omnium viuorum fidelium, nisi inimicorum meorum, vel omnium, & cętera, nisi taliū, & talium, qui sunt inimici mei: quia tunc mortaliter peccat, qui ita excipit eos ab illo generali beneficio, quia istud est odisse illos expreſsè, & est vindictam quærere, quod vetitum est Leuitic. 19. Non quęras vltionem, nec eris memor iniuriæ ciuium tuorū. Istud autem verum est, quando beneficium datur multis, vt communitati, ita quòd non oportet magis apponi de labore, vel sumptu pro multis, quàm pro paucis. Vt cum quis dicat oro pro toto populo christiano, non magis refert, quòd sint solum centum christiani, quam cum sint millesies millia. Secus autem, quando quis orat pro tota aliqua communitate nominando in oratione illa singulos de communitate expreſsè. Nam tunc si sint in communitate illa, aliqui inimici sui non tenetur illos exprimere, & etiam si non exprimat, non peccat, quia tunc licet toti communitati benefaciat, non benefaciat, vt communitati, sed vt singulis, ideo est beneficium particulare & non commune, quia magis apponit de labore, & attentione nominando mille, & decem, quàm mille solū. Est tamen aliquale signum adhuc rancoris, si, nominatis omnibus de communitate duos, vel tres solos, qui inimici sunt, non nominet. Secus autem si cum illis aliquos etiam alios de communitate, qui non sunt inimici sui, omittat, quia tunc non erit signum rancoris. Caueat ergo quis ne in hoc seipsum fallat putans, quòd non agit ex odio, & agat ex odio. Sic etiam est, quādo quis inuitat aliquam multitudinem ad prandium, vel exhibet ei simile beneficium, quòd maiorum sumptuum est quanto fuerit in plures collatum. Nam tunc si quis omnibus de communitate hoc beneficium præstet, & solos inimicos excipiat, non peccat si plus expēdere necesse erat eos cum cæteris inuitando, quàm alios solum, exclusis eis. Nam non tenetur hoc beneficium eis præstare: quia est particulare. Beneficia tamen cōmunia sunt illa, à quibus inimici non sunt excludendi. De secūdis, scilicet, de particularibus beneficijs, vel signis dilectionis, quæ aliquibus particulariter exhibentur.

Dicendum, quòd non tenetur quis de necessitate inimicis ea exhibere, vel ostendere, sed solum secundum præparationem animi, scilicet, quòd animus noster debeat esse paratus, quòd si inimicus fuerit in articulo necessitatis, & non potest per alterum ei prouideri, quòd nos ei succuramus. Prouer. 25. Si esurierit inimicus tuus,

A ciba illum, & si sitit, potū da illi. Quod autem extra articulum necessitatis quis exhibeat inimico ista particularia beneficia, vel ostēdat signa dilectionis, ad perfectionem pertinet, per quā non solum vult aliquis euitare peccatum faciēdo, ne ipse malus fit, scilicet, per odium proximi, sed etiam vult inimicum beneficijs superare, vt cū bonum efficiat. Et ista est superabundans charitas, & sub consilio cadit. Sic dicitur Prouerb. 25. & ad Rom. 12. Sic faciens, carbones ignis congregabis super caput eius, & dominus reddet tibi, idest, pro hac superabundanti charitate Deus tibi retribuet, scilicet, quia ad ista nō est homo obligatus. Et ita est de quocunque genere beneficij particularis.

Ad primum dicēdum, quòd tenetur quis inimico suo ad dilectionē in generali, quia ista est de bonis vitę ęternæ, scilicet, de gratia, & gloria, & tenetur ad beneficia generalia, idest, quòd non excludat eum ab illis, vt supra declaratum est. Beneficia tamen particularia procedunt ex liberalitate, & non ex debito, ideo nō tenetur quis inimico suo ad ista, amico autē interdum tenetur, propter retributionem: quia amici mutuo recipiunt, & cōferunt beneficia. 1. argum.

Ad secundum dicendū, quòd de oratione non est omnino sicut de alijs beneficijs, & tamen non tenetur quis pro inimico orare nisi generaliter, vt dicetur sequent. quæstio. 2. argum.

Ad tertium dicendū, quòd simulata dilectio est, quādo non tantum exhibetur in opere, quantum ostenditur in signo, siue, quando non est tanta in corde, quanta ostēditur in signis. Quod autem non exhibeat quis inimicis suis effectus, vel signa exteriora amicitiæ sicut ostendit amicis, non est ficta dilectio, cum non tantū diligat inimicos, quantum amicos, quia nec tenetur ad hoc. Et tamen in effectu ostendit quātam habet dilectionem. Habet enim, vel habere tenetur quilibet dilectionē ad inimicos in generali, & ita tenetur solū effectus generales dilectionis habere ad illos, particulares, aūt non, vt sup. ostensum est. Et sic est vera dilectio quia est in opere, & veritate, & tamen non consistit in ostensione signorum amicitiæ, quia ista ostensio pertinet ad particularia beneficia, vel signa. 3. argum.

C

Ad quartum dicēdum, quòd diligere inimicos, & benefacere eis æqualiter se habent, & tamen non tenetur quis diligere nisi in communi, s. non excludēdo inimicos à dilectione, qua diligit quis proximos. Et hoc solum quantum ad ea, quæ pertinent ad vitam æternam, s. ad gratiam, & gloriam. Ergo affectus dilectionis inimicorum ad idem se extēdet, s. quòd à generalibus beneficijs maximè in his, quæ pertinent ad gratiam, & gloriā non excludat quis inimicos. Et tamen pro eis specialiter non tenetur aliquid facere, sicut etiam non tenetur quis inimicū specialiter diligere, nisi in casu necessitatis, vt sup. dictum est. 4. argum.

D

Ad quintum dicendum, quòd negare signa familiaritatis est aliud, quam non exhibere. Et ideo non exhibēdo nō semper peccat, nisi aliqua specialis causa interuenerit. Pro quo sciendum, quòd negare signa familiaritatis, vel non ostendere, aut est in casu necessitatis, aut non si in illo, esset vindicta, quia vindicaret se quis de inimico suo per hoc, quòd ille malū pateretur, si extra casum necessitatis, aut hostis petit veniam, vel ingerit se ad familiaritatem, aut neutrū agit. Si primo modo tenemur ei ostendere signa amicitiæ, s. loquendo, & alia faciendo quæ communiter solemus facere ad amicos, licet in nullo teneamur pro eo laborare. Et illud verū est si putatur sine fictione veniam petere, quia aliàs repellēdus est, vel etiam si creditur, quòd eius conuersatio non erit periculosa, aut nociua, quia vbi aliquid timetur, non est communicatio, vel signum dilectionis ostendendū, quia propter hoc Deus Iudæis iubebat non communicare cum quibusdam gentibus, s. quia erat eis periculum incidendi in idolatriam. Si autem non petit expreſsè, & tamen ingerit se ad communicationem recipiendus est, si putetur, quòd vera intentione agat, & non irrisoriè, vel animo nocendi. Et quòd non putetur inde sequuturum aliquod periculum. Nā per hoc, quòd aliquis se ingerit pe- 5. argum.

E

tere

tere videretur esset quæ ei magna confusio, si repelleretur, quia per hoc contemneretur. Si autem nec petat, nec ingerat se ad communicationem, non tenemur ei loqui salutando, nec ostendere aliquod signum familiaritatis. Nam salutare est vnũ de signis familiaritatis, sicut Christus dixit: Si salutaueritis tantũ fratres vestros, quid amplius facietis? q.d. Nihil plus quàm peccatores, & publicani, ideo istud pertinet ad supererogationẽ, & est de signis amicitiæ, vel familiaritatis. Quod autẽ quis inimico suo non petenti, nec se ingerenti amicitiæ signa ostẽdat perfectionis est. Ideo nõ tenemur ad hoc. Et in omnibus his necessitatis articulus nõ accipitur strictissimè, s. quãdo quis moriturus est, nisi sibi succurratur, sed etiã quando malè se habebit, nisi subueniatur sibi, vt si deberet pati mutilationem mẽbri, aut deberet effici seruus, vel perdere omnia bona, aut maximam partem bonorum, & in similibus. Nam tunc illi subuenire tenemur. De articulo necessitatis patet, vt in fame, & siti, quæ inducunt vltimum periculum. Nam tenetur quilibet inimico subuenire dãdo cibum, & potum: Prouerb. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitit potum da illi. De alijs necessitatibus, quæ nõ sunt extremæ, vt perditio bonorum, vel seruitus, eadem videtur ratio, & maximè de seruitute, quia illa est quædam mors. De perditione bonorum est ratio eadem, quia sine illis non est vita conueniens, & nõ solum in perditione omnium bonorum, vel maioris partis, quæ sunt causæ graues, secundum ius, sed etiam in rebus minoribus, vt si quis inueniret bouẽ, aut asinum inimici sui errãtem, tenebatur reducere ad eum. Exo. 23. Et hoc erat ne periret, & iudicabatur hic necessitatis articulus, scilicet, ne periret asinus, aut bos, quia alias periturus erat domino suo, nisi reduceretur ad eũ. Etiam si quis inueniret asinum, aut bouem inimici iacere sub onere, si solum inueniret tenebatur subleuare. Si autem esset dominus cum eo, tenebatur adiuuare illum ad subleuandum. eo. c. Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis cum eo. Et hoc, quia censebatur esse ibi necessitas, scilicet, quia asinus moreretur, & dominus perderet pretium eius. Et tamen salus istorum animalium, & vt non perderetur pretium faciebat necessitatem secũdum legem ad hoc, quòd posset quis in die festo aliquid seruile agere: s. si caderet in puteum die sabbathi extrahebatur inde, vel in aliquo periculo esset, Luc. 14. In talibus ergo necessitatibus videtur, quòd teneatur quis inimico suo benefacere, quando commodè facere potest, & sine magna occupatione sua. Et accipitur etiam semper hic inimicus pro eo, qui nobis iniustè nocet, nõ autem pro eo, qui iustè se defendit, quia si vnus inimicorum iustus est, alius iniustus est. Si ergo nos iniustè persequamur aliquem, licet illesus inimicus noster non intelligũtur de illo aliqua de prædictis, quia illum non solum tenemur recipere ad familiaritatẽ ostẽdendo signa, sed potius tenemur ab eo petere reconciliationem satisfaciendo ei, sicut Christus dixit supra: Si offers munus tuum ad altare, & cæt. & ibi declaratum est de reconciliatione à q. 160. vsque ad q. 170. sed intelligitur de illo inimico, qui nobis iniustè nocuit. Nam illum diligere tenemur, signa tamen dilectionis ostendere nõ tenemur, nisi sicut supra dictum est.

6. argum. Ad sextum dicẽdum, quòd charitas semper habet aliquem actum, sed temporibus conuenientibus. Nam nemo potest semper operari secũdum aliquam suam virtutem, quia tunc nunquam dormiret, nec cibum sumeret. Sed ad hoc, quòd dicatur quis semper operãs per virtutem aliquam requiruntur duo. Primum est, quòd nũquam contra illã operetur, & sic dicitur ille semper operari per charitatem, qui nunquam contra charitatẽ agit, & semper agere temperatè, qui nunquam agit intemperatè, licèt non semper versetur circa materiam temperãtiæ, idest, circa delectabilia tactus, & gustus. Secundum, est, quòd temporibus conuenientibus semper operetur, quia illa est conditio præcepti affirmatiui, quòd non obliget ad semper agendum. Et sic dicit Hiero. ad Rusticũ monachum, & de consecr. di. 5. c. Nunquam, s. Nũquam de manu tua, aut oculis tuis liber Psalterij discedat. Et dicit ibi Glos. Nunquam, s. horis cõstitutis. Simile 36. dist. c. Si quis, scilicet. Erat Moyses indesinẽter in tabernaculo Domini, idest, horis conuenientibus. Nam manifestum est, quòd aliquando erat cũ populo, cum ipse haberet curam de omnibus, & staret iudicando causas eorum Exod. 18. & Numeri 11. & Deuter. 1.

1. argum. 2. opinio. Ad primum argumentum secundæ opinionis dicendum, quòd Glo. loquitur ibi de beneficijs particularibus extra casum necessitatis exhibitis. Nam illud perfectionis est, sicut diligere affectu speciali inimicũ extra casum necessitatis, est perfectionis.

2. argum. Ad secundum dicendum, quòd Iudæi etiam debebãt interdum ostẽdere signa dilectionis inimicis, scilicet, in necessitate. Iuxta illud: Si occurreris boui inimici tui erranti, reduc ad eum. Et illud: Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis eum eo. Quia hoc erat necessitatis, scilicet, quia periret asinus aut bos, nisi reduceretur ad dominum suum, quando errabat, vel nisi subleuaretur de sub onere. Ita etiam, quòd daret quis inimico suo potum, aut cibum esurienti, & sitienti Prouerb. 25. Quòd autẽ iuberet Deus quibusdã gentibus, non exhiberi familiaritatem, erat propter periculum Iudæorum: quia si communicarent cũ eis erant proni ad idolatriam. Et illud poterat fieri per quoscunque gentiles, maximè tamen per illos, in quorum terra Iudæi mansuri erant, & ibi erant Chananæi: quia propter nimiam communicationem deducerentur ad ritus eorum. Ideo Exo. 3. & Deuter. 7. iubentur ne Israelitæ acciperent vxores de filiabus Chananæorum, nec etiã darẽt filias suas Chananæis in vxores. Etiam dicitur, quod non comederent, nec biberent cum eis, ne fortè inuitarent eos ad comedendum de cibis cõsecratis idolis. Exo. 34. De Moabitis, & Ammonitis eadem causa erat, quia semel deceperant eos per mulieres deducẽdo ad cultum idolorum Numeri 25. Ita ergo postea per alios modos hoc facere possent. De Madianitis fuit etiam eadem causa, quia ipsi fuerunt ministri in hac deceptione Numeri 25. Etiam quia peccata eorum completa erant, & merebantur mortem. Ideo Deus tradidit eos in manus Iudæorum faciẽs eos executores ad hoc, sicut quamlibet aliam gentem facere potuisset. De Amalecitis eadem causa est & maximè quia inique persecuti fuerant Iudæos Deut. 16. Ista tamen non tollunt, quin Iudæi tenerentur inimicis ostendere signa dilectionis in aliquo casu: quia etiam nos nõ tenemur omnibus inimicis, & in omni casu ostẽdere signa familiaritatis, & non solum inimicis, imo etiam amicis quibusdam, scilicet, si communicatio eorũ sine dubio est nobis periculosa, vtpotè quia non potest quis communicare cum amico suo sine iniuria Dei, peccat, si communicat cum eo. Nam propter hoc dissoluitur matrimonium fidelis ad infidelem, si non vult infidelis cohabitare fideli sine contumelia creatoris, vt colligitur 1. Corin. 7. & extra de diuor. c. Gaudemus. Vnde etiam si præstaretur iuramentum de cohabitando ei, non teneret iuramentum, extra de iureiurã. c. Quemadmodũ.

3. argum. Ad tertium dicendum, quòd Ecclesia mouet bella interdum contra aliquos, vt iustitiam faciat de malis, qui perturbant statum pacificum, & maximè si turbent statum fidei, quemadmodum sunt hæretici, & fautores hæreticorum. Nam contra istos Ecclesia bellũ indicit quãdo aliter non potest de eis iustitia fieri, extra de hæreti. c. Ad abolendam & c. Excõmunicamus. Vel vt euitet maius malum, aut inducat maius bonum, quia pro illis iustè pugnatur. Et ideo non est ostendendum signum dilectionis inimicis, ex quorum communicatione potest sequi malum, & tales sunt isti. De remissione autem iniuriarum an teneatur quis inimico suo petenti, vel non petenti iniuriam remittere, dicetur sequent. c. quæst. 315. De his S. Tho. 3. Sen. di. 30. ar. 2. & 2. 2. q. 25. art. 9.

An teneamur orare pro inimicis.
Quæst. CCCXLIX.

QVæritur, an teneamur orare pro inimicis.

Dicunt quidam, quòd non: quia istud est perfectionis cumulus, vt dicit hic Glo. ad perfectionem tamẽ non tenemur omnes.

Item quia in sacra scriptura sæpe inueniuntur factæ imprecationes contra inimicos,& malos, vt illud: Fiant filij eius orphani,& vxor eius vidua, & similia: Psalm. 108.ergo non tenemur pro eis orare, cum liceat contra eos orare.

Item si oppositum de opposito,& propositum de proposito,sed amico benefaciendum est,& pro eo orandum est,ergo inimico malefaciendum est,& pro eo orandum non est.

Dicendum,quòd aliquãdo tenemur orare pro inimicis,aliquando autem est perfectionis,& consilij,pro quo sciendum,quòd cum orare sit quoddam benefacere,eadem ratio videtur de orando, & benefaciẽdo inimicis. De benefaciendo tamen præced.quæst.dictum est, scilicet,quando,& in quibus teneamur eis benefacere, scilicet,ostendẽdo signa amicitiæ eis,orare autẽ aliquo modo est minus,quàm benefacere, & aliquo modo maius. De primo patet,quia orare non requirit aliquem actum nisi velle, & nõ actum exteriorẽ, & ideo cuilibet promptum est orare pro altero, benefacere autem dicit actũ exteriorem,& interdum non occurrit homini posse alteri benefacere. De secũdo patet,quia orare pro altero nõ potest esse, nisi secundum veritatem animi: benefacere autẽ exterius,potest esse sine veritate animi. Sæpe enim benefacit eis,quos non diligit,& ostendit illis signa amicitiæ ex necessitate quadã, vel quia intelligit sibi esse vtile. Orare autem cum fiat in corde nostro,& nõ exhibeatur alteri in conspectu eius,nõ potest fieri sine animi veritate. Vnde si quis pro alio orat verè eum diligit,sed nõ semper diligit,licet benefaciat exterius. Hoc etiam patet,quia orare pertinet ad bona animæ,& oratur principaliter pro bonis animæ,scilicet,pro gratia,& gloria. Benefacere autem pertinet ad bona corporis,maiora tamẽ sunt bona animæ,etiam Christus illud videtur voluisse. Nam ponit ordinem inter ista tria. scilicet, diligere inimicos,benefacere illis,orare pro eis. Et sicut benefacere est maius,quàm diligere, ita orare signatur maius esse, quàm benefacere. Hoc etiã ostendit Chrysost. supra Matthæum in quadam homilia,ponens nouem gradus,quibus peruenitur ad summam charitatem erga inimici. Primus est non incipere nocere ei, secundus est æqualiter vindicare,si ille noceat, tertius est non facere vexanti,quæ ab illo passi sumus, quartus est exponere se ad patiendum mala,quæ infert vexans,quintus est ad maiora toleranda se exponere,quàm velit inferre vexans, sextus est,non odio habere eum,qui ista operatur, septimus est diligere,octauus est benefacere,nonus est pro ipso orare. Est ergo orare maius simpliciter, quàm benefacere intelligendo hoc de benefacere, quod cõsistit in signis exterioribus,& communibus amicitiæ, vt salutare, & benè loqui,& familiaritatem non negare. Secus autem est de specialibus beneficijs, quia illa poterũt esse valde maiora,quàm orare pro inimico.

Nouem grad. ad charitatem.

Considerandum tamen pro hoc,quòd orare est bonũ petere pro aliquo, quod potest esse tam in bonis animæ, quàm corporis. Præcipuè tamen orare est pro bonis animæ,eo quod oratio ad Deum fit. Ille tamen promptior est ad dandum nobis bona animæ,quàm corporis, quia sunt meliora bona,& ex hoc dicẽdum, quòd aliquo modo obligatur quis magis ad orãdum pro inimico, quàm ad benefaciẽdum ei, quia benefacere est circa bona corporis,cõtingit autem,quòd bona corporalia inimici sũt contraria nostris,& tunc non solum nõ obligamur ei benefacere,sed etiam possumus obuiare, ne bona illa habeat, vt per hoc non aduersetur nobis. Bona autem animæ inimicorum nostrorum nõ possunt aduersari nobis, ideo in his non licet eis obuiare,sed possumus indifferẽter bona velle. Et sic magis orandum est pro illis, quàm benefaciendum eis. Quia tamen potest oratio esse pro vtrisque bonis,aut erit pro bonis animæ, aut pro bonis corporis. Si primo,aut in generali,aut in particulari. Si in generali,tenetur quilibet petere bona animæ pro inimicis,idest,nõ excludere eos ab illa oratione,in qua petit bona animæ generaliter pro omnibus. Vt si dicat,quod orat pro animabus omnium fidelium defunctorum, vel pro gratia omnium fidelium viuorum non debet dicere,

A re,nisi inimicorum meorum,vel nisi talium, & talium, qui sunt inimici mei. Et sicut non debet dicere, ita nec debet habere in corde,quod oratio non proficiat illis. Nã in vtrunque est cõtra charitatem,quia est expresse eis velle malum. Et hoc verum est, quòd non licet cuiquam inimicos suos excipere à generali oratione. Non tamen tenetur exprimere eos in oratione generali generaliter, nec specialiter. Generaliter dico, vt cùm quis in oratione solet tangere multos status hominum in generali, vt si dicat: prosit ista oratio omnibus fidelibus, viuis,& defunctis,prælatis,& subditis,clericis,& sæcularibus, cognatis,& amicis. Nam non tenetur ibi addere. Et inimicis, licet posset dici in generali amicis, & inimicis. & à fortiori non tenetur exprimere quis inimicos in oratione,quando orat pro aliqua communitate. Et exprimit nomina omnium de communitate. Nam si ibi sint

B tres, vel quatuor inimici sui expressis nominibus solùm de communitate, non tenetur exprimere nomina illorũ trium,vel quatuor,qui inimici sunt, quia istud iam esset benefacere,& orare in particulari. De quo manifestum est,quòd nõ teneatur quis inimico suo illud agere. Nam etiam generaliter non tenetur apponere hanc clausulam in oratione,scilicet, amicis, & inimicis. Quod patet, quia à fortiori teneretur hoc facere pro amicis, & tamẽ non tenetur quis in generali oratione illud exprimere, quia tunc nunquam esset in charitate cum similiter teneretur exprimere omnes status alios hominum in oratione,quia quibuslibet alijs hominibus tenetur quilibet magis,quàm inimicis suis,& tamẽ nemo exprimit omnes status hominum in oratione, ergo à fortiori non te-

C netur exprimere inimicos, quia tunc cum nõ exprimat omnes alios etiam si inimicos exprimeret semper ageret contra charitatem. Ideo sicut nõ tenetur quis in oratione sua exprimere aliquem statum hominum in generali,ita nec tenetur exprimere inimicos generaliter, sed satis est de quolibet statu, quòd nullum excipiat quis specialiter ab oratione sua,quia tunc peccaret. Vt si quis diceret,proficiat hæc oratio omnibus fidelibus, nisi argẽtarijs,& carnificibus. Nam tunc grauius peccaret,quàm si diceret,nisi inimicis meis, eo quod minus tenetur inimicis,quàm cæteris hominibus,& facilius sibi liceret excipere inimicos ab orationibus suis, quam cæteros homines. Et non potest etiam quis excipere isto modo infideles dicens. Proficiat ista oratio omnibus hominibus, nisi infidelibus. Nam etiam ad infideles obligamur te-

D nere charitatem quia proximi sunt,vt ostensum est supra quæst. 343. Non licet etiam excipere peccatores, quia illos diligere tenemur ex charitate, peccat ergo, qui aliquem hominem viuentẽ excludit ab oratione sua. Mortuos etiam in generali non licet excludere, quia multi in charitate decesserunt,& indigent orationibus nostris, & alijs auxilijs charitatiuis,à fortiori tamen peccat,qui aliquem mortuum specialiter excipit ab oratione, quia istud pertinet ad verum odium. Illos autem,qui in inferno sunt,excipere licet,eo quòd illi nõ sunt proximi nostri. Et tamen non oportet expresse illos excipere, quia per se intelligitur,quod excepti sunt, quia oratio nostra non potest eis proficere. Lilet ergo peccatũ expresse orare pro eis,siue in generali,siue in speciali, & tamẽ est inutile,& superuacuum,illos excipere expresse,quantum-

E cunque ergo fuerit oratio generalior, vtilior est, quia si sub illa generalitate aliqui cõprehenduntur, quibus nõ potest oratio proficere, hoc non attinet ad nos. Deus.n. videtit,pro quibus vult illam acceptare. Si autem non proficeretur generaliter,saltem ex intentione, multi essent,quibus posset proficere,& non proficeret eis. Si autem intelligatur de oratione facienda in particulari pro inimicis,dicendum, quòd regulariter nemo obligatur, orare pro eis in speciali,etiam pro gratia,& gloria. Nã pro alijs hominibus non tenemur specialiter orare, nisi ex aliquo speciali beneficio,vel cõuentione,aut promissione, a fortiori autem non tenebimur orare in speciali pro inimicis. Si tamen quis putaret,inimicum esse in periculo pereundi æternaliter per peccatum mortale, & crederet,quòd oratio sua poterat illum liberare, teneretur pro eo expresse orare. Quia si quis videret, inimicũ

famẽ,

fame, aut siti periturũ, nisi ei succurreret, teneretur hoc facere, si posset. A fortiori ergo in periculo animæ, quod est maius, quàm corporalis mors, tenebitur orare. Si autẽ intelligatur de bonis corporis, aut est in generali, aut est in speciali. Et dicẽdum, quòd vtroque modo minus obligatur, quam pro bonis animæ, quia illa magis pertinent ad charitatem, quam bona corporis. In generali tamen tenetur orare pro inimicis, idest, nõ excipere eos ab oratione, vt si oretur pro incolumitate omnium viuorum fidelium, non debent excipi inimici ab hac oratione, quia licet non teneamur petere pro eis incolumitatẽ excludere tamen eos ab oratione, est contra charitatem: quia ad odium pertinet, & tamẽ exprimere illos in oratione generali generaliter, vel specialiter non tenemur, vt supra dictum est, si autẽ loquamur in speciali de oratione pro inimico quantum ad bona temporalia, dicẽ- B dum, quòd non tenemur sic orare: imò non est sic orandum; quia etiam pro nobismet non debemus petere determinatè bona tẽporalia, quia nescimus, an nobis conueniãt, sed cum conditione, si nobis expedit illa habere. A fortiori ergo, pro inimicis non debemus in particulari petere aliqua bona temporalia. Et in hoc plus tenetur quis benefacere inimico, quam orare pro eo, quia si accidat articulus necessitatis, tenetur quis benefacere inimico suo, subueniendo in temporalibus. Et tamen nõ tenetur orare pro eo specialiter, quòd habeat aliqua bona temporalia, quia primum est necessarium, secundum nõ apparet, an sit conueniens, quia fortè Deus iudicat, expedire magis illi, quòd indigeat, quam quòd abundet. Debet tamen quilibet habere animum paratũ ad orandũ pro inimico, idest, quòd si esset aliquis casus, in quo C necesse esset orare pro eo, siue in particulari, siue in generali, quòd oraret.

Ad primum dicendum, quòd orare pro inimicis, interdum est perfectionis, & interdum necessitatis. Nam orare in speciali pro eis, siue nominando eos generaliter aut specialiter, ad perfectionem pertinet, non excludere autem eos ab oratione, est de necessitate. Posset tamen quis excludere aliquos inimicos suos specialiter ab oratione sua, quando orat pro bonis temporalibus, vt si quis habet iustam causam pugnandi contra aliquem ad inferendum mortem, à fortiori licebit ei optare illam, & petere a Deo, quòd tradat illum in manibus suis, & consequenter ab omnibus orationibus, quæ fiunt pro bonis temporalibus, poterit illũ excludere, sed non licebit hoc facere quantùm ad omnes inimicos, sed solum cõtra il- D los, quorum mortem iustè possumus procurare.

Ad secundum dicendum, quòd imprecationes sacræ scripturæ sunt quædam prænunciationes malorum, quæ euenirent illis, contra quos proferuntur. Et non sunt veræ imprecationes, quia ille, qui dicebat illa, nõ optabat illa mala euenire. Aliter dici potest, quòd poterant desiderari mala temporalia non solum pro inimicis, sed etiã pro malis, qui non sunt inimici, si putatur, quòd mala tẽporalia perueniant ad bona spiritualia. Non est tamẽ cautum, petere ista absolutè, quia quidam mali sunt, qui per mala inflicta non corriguntur, sed efficiuntur deteriores. Et ideo non debent peti mala temporalia pro illis absolute, quia possunt esse eis nociua, & petere hoc, est contra charitatem.

Ad tertium dicendum, quòd illa regula tenet in illis, E quæ conueniunt per se oppositis, inquantum sunt opposita. alias enim non stat. Sicut album, & nigrum opposita sunt, & albo conuenit esse visibile: nigro tamen nõ cõuenit non esse visibile, eo quòd visibile non competit albo, inquantum est contrarium nigro. disgregare autem, quia competit albo inquantum est contrarium nigro, ideo nigro non competit disgregare, sed congregare. Sic de dilectione, quia diligere non competit amico, inquãtum est amicus, cum diligere pertineat ad charitatẽ, quæ tam ad amicum, quam ad non amicum est. Ideo licet amicus diligatur, non sequitur, quòd inimicus debeat odio haberi. Amico tamen competit, quòd ei reuelentur secreta, ideo inimico competit, quòd ei non reuelentur, sed occultentur ab eo: contra est de oratione, quia orare non competit amico secundum se, sed pro omnibus illis orã- A dum est, cum quibus charitas habenda est, quæ tam ad amicos, quam ad inimicos habetur.

Quid sit maioris meriti diligere amicum, uel inimicum. Quæst. CCCL.

QVæritur, an sit maioris meriti diligere inimicum. 1. argum.
Dicunt quidam, maius esse diligere inimicum, quia dicit Christus hic in littera: si diligeritis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Et tamen merces est præmium, & habetur ex merito, ergo diligere inimicos, est meritorium, & non diligere amicum, vel saltem plus meritorium, diligere inimicum, quam amicum.

Item illud, quod est perfectionis, maioris meriti est, B quam quod est necessitas. Diligere autem inimicum, est charitatis perfectæ: diligere autem amicum, nõ est perfectionis, sed necessitatis, ergo magis meritorium est, inimicum diligere. Nam dicit August. in Enchiri. quòd inimicum diligere, est filiorum perfectorum Dei. 2. argum.

Item, vbi est maior difficultas, est maius meritũ, quia virtus est circa difficile, sed diligere inimicum est difficilius, quam diligere amicum, ideo magis meritorium est. Nam vnusquisque mercedem accipiet, secundũ mẽsuram sui laboris, idest Corint. 3. ergo vbi maior labor est, est maius meritum. 3. argum.

Item dicit Greg. quòd seruitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita, sed minus debitum est, diligere inimicum, quam amicum, ergo magis meritorium est inimicum, quam amicum diligere. 4. argum.

C Item, efficacia merendi est ex gratia, ad dilectionem autem inimicorum mouet sola gratia, quia natura potius repugnat, ad dilectionem autem amicorum mouet natura simul, & gratia, magis ergo est diligere inimicũ quam amicum. 5. argum.

Aliqui dicunt, quòd sit magis meritoriũ diligere amicum, quia quanto aliquis actus est magis bonus, est tantò magis meritorius sed melius est diligere amicũ, quã inimicum, quia actus diligendi amicum cadit supra materiam debitam, inimicus autem non est debita materia dilectionis, magis ergo meritorium erit amicum diligere.

Item, quando necessitas incumbit, dimittendum est minus bonum pro maiori bono, sed in necessitate dimittẽda esset potius dilectio inimicorum, quam amicorum, D vt si non possemus succurrere vtrisque positis in necessitate, esset potius amico succurendum, ergo magis meritorium est diligere amicum, quam inimicum.

Item, illud quod est commune principiũ, melius est, quàm illud, quod super additur, si consideretur sine illo, sicut esse, melius est, quàm viuere, si consideretur viuere sine esse, vt dicit Dio. 5. c. de diui. no. sed diligere amicũ, est commune, & primum fundamentum charitatis, cui super additur dilectio inimicorum ergo erit magis meritorium, amicum, quàm inimicum diligere.

Dicendum, quod comparatio dilectionis amici, & inimici, vel aliorum inter se potest dupliciter intelligi; scilicet quantùm ad actum, & quantùm ad habitum. Si quantùm ad actum, dicendum, quòd quando quæritur de duobus actibus quis sit melior, & magis meritorius, E oportet, quòd intelligatur quæstio de illis per se loquendo quantùm ad genus suum. Nàm si cõsideretur per accidens, non poterit dari regula, quia contingit, quod illud, quod secundum genus suum est minus bonum, & minus meritorium, ex aliqua circumstantia accidentali efficiatur maius bonum, & magis meritorium, sicut paruum opus ex magna charitate factum, est magis meritorium, quàm magnum opus factum ex parua charitate. Actus verò in bonitate sua mẽsuratur a duobus, à quibus bonitatem accipit, scilicet à termino, siue obiecto, & à principio, quod est voluntas. Ex termino enim habet actus speciem bonitatis, sed ex principio sine voluntate, habet rationem merendi, quia quãtum ad hoc est in potestate facientis inquantum à voluntate procedit. Si igitur comparemus dilectionem amicorum, & inimicorũ quantum ad obiecta, siue terminos, melius est diligere

ami-

num, & magis meritorium. sicut paruũ opus ex magna charitate, factum est magis meritorium, quàm magnũ opus, factum ex parua charitate. Actus verò in bonitate sua mẽsuratur à duobus, a quibus bonitatem accipit, scilicet, a termino, siue obiecto, & a principio, quod est voluntas. Ex termino enim habet actus speciem bonitatis, sed ex principio siue voluntate, habet rationem merendi, quia quantum ad hoc est in potestate facientis, inquãtum a volũtate procedit. Si igitur comparemus dilectionem amicorum, & inimicorum quantum ad obiecta, siue terminos, melius est diligere amicum, quàm inimicum, cùm obiectum magis competens sit amicus, quàm inimicus, quia amicus cõsideratur, vt quoddam bonum 8. Ethic. inimicus verò, vt quoddam malum. Amor tamen, & omnis appetitus de solo bono est. 1. Ethic. Si autem comparemus istas duas dilectiones, quantũ ad principium diligendi, quod est voluntas, tunc vbi fuerit maior conatus voluntatis, ibi erit maius meritum quia quãto est maior conatus voluntatis, tanto est voluntas feruẽtior de fine, propter quem attẽtat aliquid facere. Et quia quanto aliquis finis magis repugnat voluntati, requiritur maior conatus tendendo in illum, erit feruentior voluntas circa talia, quàm circa ea, ad quæ inclinatur. quãuis volũtas interdũ sit magis remissa circa illud, ad quod magis conatur eo, quòd obediunt sibi vires inferiores, sicut in illo, ad quod ipsa non tantum conatur. Nam inter superiores, & inferiores vires naturalis colligantia est, quia sunt eiusdem subiecti, scilicet animæ. Et cũ omnes tendunt in idem, tunc est efficax inclinatio. Cum vero quædam discordant, aliæ non possunt efficaciter moueri. Quod patet, quia quando quis naturaliter est inclinatus ad aliquid efficaciter operatur illud, & valde intensè, cùm autem non inclinatur ad illud, sed potius ad contrarium etiam si velit intensè conari, immo si realiter conetur, non potest intensè facere. Ita est de dilectione amicorum: quia ad illã naturaliter inclinatur homo, ideo intensè poterit diligere etiam ex paruo conatu voluntatis agens. Dilectio autem inimicorũ est aliquo modo contra naturam, ideo, etiam si volũtas, per rationem mota, conetur intensè diligere inimicos, erit remissa dilectio, quia vires inferiores refugiunt istud, ad quod superiores inclinantur. Meritum autem consistit ex, hoc quod voluntas afficitur ad finem, ideo comparãdo istas duas dilectiones, dilectio inimici videtur magis meritoria, quia inquantum huiusmodi, requirit maiorẽ conatum voluntatis, & feruorem circa finem, licet dilectio amici sit intensior circa obiectum. Et est intelligendum de dilectionis æqualitate, scilicet, quia existẽtibus æqualibus dilectione amici, & inimici in intensione, necesse est dilectionem inimici esse ex maiori conatu, & quanto excellit in conatu, tantò est maior in merito. Potest tamen interdum esse dilectio inæqualis, tam in intẽsione, quàm in conatu, & sic poterit esse dilectio amici etiã magis meritoria, quàm dilectio inimici, quia nõ solum erit intensior, & feruentior in se, sed etiam voluntas magis conatur ad istum actum faciendum intensum, quàm in dilectione inimici. Non tamen est necesse, quod quãdocunque est feruentior dilectio amicorum, quam inimicorum, sit maior, vel inæqualis in merito, quia poterit esse dilectio inimicorum valde remissior in ardore, & tamen intensior in conatu, & tunc erit magis meritoria. Sicut aliquis, qui est debilis, apponendo totas vires suas, paruum, vel nihil agit, & alius qui robustus est, ex paruo conatu operatur magna, ita hic, & ideo licet sit dilectio amicorum, vt communiter, feruentior circa obiectum, idest, circa amicum, est tamen dilectio inimicorum intẽsior circa finem, idest, circa Deum. Quia ad hoc, quòd aliquis diligat amicum in decem gradibus feruoris, nõ oportet, forté, quòd diligat Deum in duobus gradibus feruoris, cùm etiam sine aliqua dilectione Dei possit quis feruenter amicum amare. Ad hoc tamen, quòd quis amet inimicum in decem gradibus, feruoris, oportet, quod diligat Deum plusquam in quadraginta gradibus feruoris, cũ inimicum non diligat, nisi propter Deum. Et sic dilectio inimicorum, vt communiter, est magis meritoria, quam dilectio amicorum. Dilectio

A tamen amicorum est melior, quãtum ad bonitatem essentialem, quæ consequitur speciem actus, quia specificatur ex obiecto, idest, ab amico. Si autem consideretur dilectio amici, & inimici quãtum ad habitus, aut intelligetur de dilectione inimici, quæ est necessitatis, vel de illa, quæ est perfectionis. Si necessitatis, dicendum, quòd nulla est comparatio, quia idẽ habitus, & omnino æqualis est, secundum quem amamus omnia, quæ ex necessitate amanda sunt, scilicet, omnes proximos. Si de dilectione perfectionis, sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, sicut viuere includit esse eo quòd perfectio semper includit, & præsupponit ea, quæ sunt de necessitate. Dilectio autem amicorum de necessitate est, ideo erit sic melior dilectio inimicorum, quàm amicorum. Præsupponendum tamen: quòd etiam dilectio

B amicorum, quantum ad aliquid, est necessitatis, & quãtum ad aliquid perfectionis, scilicet, quando quis facit pro amico aliqua, quæ sunt supererogationis, superando eum beneficijs propter Deum. Si ergo comparetur dilectio amicorum, vt est perfectionis, ad dilectionem inimicorum, inquantũ est necessitatis, perfectior erit, quãtum ad habitum, dilectio amicorum, quàm inimicorũ, & includet eam. Nam dilectio inimicorum non semper est perfectionis, sed aliquando est necessitatis. Aliter potest dici, & quasi est idem, scilicet, quod dilectio amici, & inimici, aut comparantur ex parte proximi, qui diligitur, aut ex parte rationis, propter quam diligitur.

Primo modo, dilectio amici est melior, quam inimici, quia est super materiam magis debitam, vt dictũ est, secundo modo, dilectio inimici est excellentior, quàm

C amici, propter duo. Primò, quia dilectionis amici potest esse alia causa, vel ratio, quam Deus, scilicet naturalis inclinatio, vel beneficium susceptum. Dilectio autem inimici non potest esse, nisi propter Deum.

Secundo, quia dato, quòd vterque diligatur propter Deum, maior apparet esse dilectio Dei, quæ potest mouere hominem ad diligẽdum inimicum, quam illa, quæ mouet eum ad diligendum amicum, quia fortior virtus est, quæ extendit se per remotiora, sicut intensior est calor ignis, qui ad remotiora comburit. Ita ergo dilectio Dei fortior erit, propter quam inimicum diligimus, quã illa, propter quam diligimus amicum. Non tamen oportet ex hoc, quod dilectio inimici sit intensior, quàm dilectio amici, quia licet fortior sit ignis comburens ad remotiorem, tamen intensius comburit in propinquis, quã

D in remotis. Ita licet maiori charitate egeat quis ad hoc, quòd possit diligere inimicum, quàm ad diligendum amicum. Intensius tamen amicum diliget. Istud autem est verum regulariter, & tamen interdum dilectio, qua quis diligit amicum, est intensior non solũ ex parte amici, sed etiam ex parte Dei, quia ex maiori conatu charitatis illum diligit. Et tunc erit non solum intensior, sed etiam magis meritoria dilectio amici, quam inimici.

Ad primum dicendũ, quòd illa dilectio, qua soli amici diliguntur, non est ex charitate, sed ex alia inclinatione, & ideo non est meritoria, nec potest habere mercedem. Si tamen diligat, quis amicos ex charitate, meritorius actus est, & habet mercedem, & potest tunc comparari ad dilectionem inimici, vt sit maior, vel minor — 1. argum.

Ad secundum dicendũ, quòd supponitur falsum, quia — 2. argum.

E nõ est semper dilectio inimicorum perfectionis, sed interdum necessitatis, tanquam ad affectum, idest, ad diligere, & benefacere, vt ostensum est supra quæst. 345. Dilectio autem amicorum non est semper necessitatis, quia quantum ad aliquid, est perfectionis, vt si superabundet quis diligendo, & benefaciendo amico propter Deum. Ideo dilectio inimici interdum potest esse maior, quam dilectio amici, & interdum æqualis, & interdum minor secundum quòd comparantur diuersimode inter se.

Ad tertium dicendum, ꝙ difficultas in opere nõ facit ad rationem meriti, nisi inquantũ propter maiorẽ difficultatem requiritur maior conatus tñ in opere faciliori moueatur quis ex maiori conatu volũtatis, quã in difficili, poterit esse maioris meriti opus facile, quã difficile. — 3. argum.

Ad quartum dicendum, quòd esse aliquid debitum, non diminuit rationem meriti, nisi inquantum dimi- — 4. argum.

nuit rationem voluntarij, inquantum id, quod est debitum, est quoddammodo necessarium, & meritum prouenit ab inclinatione voluntatis. F

Si tamen aliquid, quod debitum est, voluntariè reddatur, erit tantum ibi de merito, quantum est ibi de voluntario, & sic poterit interdum aliquod opus, quod debitum est tanti meriti esse propter magnam inclinationem voluntatis ad illud, quanti meriti est aliquod opus, non debitum, ideo ratio meriti est penes voluntatem, & non debitum.

5.argum. Ad quintum dicendum, quòd licet in amore inimicorum sola gratia moueat, & non simul natura, & gratia, non sequitur, quòd sit motus efficacior merendi ex sola gratia, quia hoc teneret, si gratia repugnaret naturæ: quia ex adiunctione vnius ad alterum fieret debilitatio. Et tamen gratia non repugnat naturæ, sed adiuuat G eam, & è contrario, ideo intensior est inclinatio, quæ fit simul ex natura, & gratia, quam quæ fit ex sola gratia. Et ita poterit interdum esse magis meritoria dilectio amici, quàm inimici.

Ad primam rationem alterius partis, dicẽdum, quòd actus habet bonitatem ex obiecto, & fine, siue principio, dilectio autem amicorum ex parte obiecti, est melior, quàm dilectio inimicorum, & tamen dilectio inimicorũ est melior, siue magis meritoria ex parte finis, vt ostẽsum est, licèt potest interdum dilectio amicorum, tam ex obiecto, quam ex fine esse melior.

Ad secundum dicendum, quòd argumentum non tenet, quia in his, quæ se habent per additionem, consequentia tenet è contrario, vt si dicatur, sicut se habet animal ad hominem, ita se habet non homo ad non animal H quia non homo est superius ad non animal, sicut animal ad hominem, & si dicatur similiter, scilicet, sicut se habet animal ad hominem ita non animal ad non hominem, falsum est. Ita ergo debet argui, sicut se habet dilectio amicorum ad dilectionem inimicorum, quia melior est dilectio inimicorum, quam amicorum, ita se habet cessatiò à dilectione amicorum ad cessationem à dilectione inimicorum. Quia deterius est, cessare à dilectione amicorum, quam inimicorum, & non è cõtrario, scilicet, quia id, quod fuit affirmatiuè minus bonum, debet esse magis malum negatiuè. Sicut homo affirmatiuè est inferius ad animal, & negatiuè, scilicet, non homo est superius ad non animal.

Ad tertium dicendum, quòd argumentum illud procedit de bonitate actus ex obiecto, siue ex specie sua, & I verum est, quòd sic amare amicos est melius secundum se, quam amare inimicos, ex fine tamen aliter est. De his Sanctus Thom. 3. Senten. dist. 30. articul. 3. & 2. 2. q. 27. artic. 7.

An oriri solem super bonos, & malos, sit beneficium.

Quæst. CCCLI.

Quæritur, cùm Christus dicat hic, vt sitis filij patris vestri, qui solem suum facit oriri super bonos, & malos, & ponit istud hic tanquam beneficium, an oriri solem super bonos, & malos beneficium sit.

Dicunt quidam, quòd non, quia beneficium est aliquid gratuitum, Solem autem oriri super omnes homines, & super omnem terram, naturale est, ideo non est beneficium, quia naturalia non dicimus beneficia. K

Item beneficiũ est, quod specialiter alicui datur, istud tamen omnibus datur, quia indifferẽter oritur sol super homines, & pecora, & plantas, & omnia inanimata, etiã vbi homines non morantur, nec proficit eis illa illuminatio, aut motus solis, ergo non est beneficium, quòd oriatur sol super bonos, & malos.

Dicendum, quòd ista sunt beneficia Dei, nobis collata, duo enim requiruntur ad hoc, quòd aliquid dicatur beneficium, scilicet, quòd non sit debitum, & quòd sit voluntariè præstitum.

De primo patet, quia quando debitum soluitur, non reputatur impensum esse beneficium, quia debitum est necessitatis, beneficium autem est supererogationis.

F De secundo patet, quia si aliquid præstatur ex necessitate, etiam si non sit debitum, non est beneficium, vt si non est in potestate eius, qui dat, dare vel non dare, vt si quis potens alicui auferre rem suam violenter, dicat ei, da mihi rem hãc, alias violenter tollam, si ille, tunc, non potens eam defendere, det, non dat beneficium, quia nõ est in potestate sua dare, vel non dare. Sic etiam si quis rem suam perdiderit, & alius eam inuenerit, licèt illa res non sit debita inuenienti, non dicitur ille, cuius est, vel qui perdidit, dare beneficium, eo quòd non est in potestate sua, quod habeat ille qui inuenit, quia nolens perdidit, & eo nesciente, alius rem eius tenet. Ex opposito autem, beneficium est, quod alteri præstatur, & non est debitum, & spontè præstatur. Ista competũt Deo in præsenti, quia nemini Deus potest quidquam debere, nec G bonis, nec malis, quia oportebat quòd prius recepisset ad hoc, vt retribuere teneretur, & tamen à nemine recepit Isai 40. & ad Rom. 11. Quis cognouit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior, dedit illi, vt retribueretur ei? quasi dicat. Nullus, tam bonis ergo, quam malis Deus nihil debet ideo quidquid præstet vtrisque beneficium est. Sed maximè malis, quia licet nõ meruerint aliquid, antequàm Deus eis aliquid daret postquam tamen dat eis gratiam, sine merito, ipsi per illam merentur, vt alia bona conferantur, & vt ipsa gratia perficiatur, vt dicit August. quòd charitas aucta meretur perfici. Mali autem nihil merentur, antequam eis gratia detur à Deo, cum nemo possit mereri primam gratiam, quia mereri non contingit, nisi per gratiam. Etiam data gratia, non solum non merentur, sed etiam H demerentur, quia per gratiam non operantur, sed perdunt eam, & contemnunt bona à Deo collata, in quo est magna ingratitudo, quæ directè repugnat beneficio, reddens hominem indignum vlteriori beneficio. Quòd ergo cõferatur malis aliquod bonum, beneficium est, quia indebitum est. Eadem tamen res, collata bonis, & malis à Deo, maius beneficium est in malis, quã in bonis, inquantum ipsi magis elongati sunt ab hoc, quod est posse mereri illud, quod sibi datur.

Secundum patet, quia Deus spontè bonis, & malis pluuias donat, & solem oriri facit super eos, quia ad hoc nemo eum cogere potest, quia nemo fortior est. Sunt ergo ista beneficia Dei nobis præstita, quæ subtrahere posset, quandocunque vellet, & potuisset nunquam incipere donare ea nobis.

I Amplius patet, quia alia, quæ sunt minus voluntaria, & magis debita, quàm ista, iudicantur beneficia, vt patet in eis, quæ suscipimus à parentibus, scilicet, esse, educationem, & doctrinam. Nam ista dicuntur magna beneficia, pro quibus ita filij tenentur obligati parentibus: quòd nunquam possunt eis sufficienter retribuere. 8 Ethic. Ista tamen non sunt omnino voluntaria, & indebita, sed aliquo modo debita, & aliquo modo voluntaria. Patet de primo, quòd reputatur maximum, scilicet, de esse communicato per generationem filijs. Nam istud est omnino inuoluntarium, scilicet, quia aliquando ũlius gignitur, & parentes non intẽdunt gignere, sed solum delectari in veneris, vel reddere debitum coniugale. Etiam parentes sunt nescientes, quia dato, quòd gignere velint, & gignant, tamen nesciunt quem gignent. K Et sic nesciunt cui benefaciunt. Ignorantia tamen facit inuoluntarium. 3. Ethic. Ideo non sunt parentes omnino voluntarij in benefaciendo proli. Etiam ex necessitate. Istud fit, quia non est in potestate parentum gignere, quando voluerint, sed accidit eos gignere. Est ergo gignere ex necessitate materiæ, idest, ex dispositione naturali ipsorum ad gignendum, & non ex voluntate, ideo non est generatio prolis omnino voluntaria, sed aliquo modo ex necessitate, & tamen reputatur beneficium maximum, cui filij nunquam possunt æqualia rependere. 8. Ethicor. Ergo a fortiori ista, quæ Deus facit, erunt beneficia, quia ipse volens facit solem oriri, & stillare pluuias, & scit quibus istud præstat, & non prouenit hoc ex conditione rerum naturalium, quæ sit præter voluntatem eius, quia si naturalia ita disposita sũt, vt sol oriatur, & pluuiæ stillent, non prouenit hoc ex seipsis, aut

ex

ex aliquo alio artifice, sed a Deo solo, qui illa sic disposuit, & sic manere iubet, vt semper nobis seruiant. Est ergo istud beneficium. Nec potest aliquis cogitare, quòd Deus ab aliquo cogatur ista facere, quia nullus est prior eo, nec fortior: nec etiam res naturales poterant eum ad hoc impellere, quasi ipse nō posset aliomodo eis vti, sed sic vt facit. Quia istud posset stare, si res præextitissent ante diuinam operationem; quia non posset de illis facere, nisi secūdum conditionem earum, cùm nullus artifex possit mutare ea, quæ præsupponuntur in arte sua. Deus tamen sicut composita fecit, ita etiam produxit materiam, & ideo nihil est, quo non possit vti ad placitum suum. Sic dicit Boe. de Cons. li. 3. Met. 9.

Quem non externæ pepulere fingere causæ
Materiæ fluitantis opus. Verum insita summi
Forma boni, liuore carens.

Idest, causæ externæ, scilicet, extrinsecæ; idest, efficiens extra ipsum, & finis extra ipsum: non pepulere; idest, nō coegerunt Deum, fingere opus materiæ fluitantis; idest, materiam formare, per diuersas formas eam distinguendo, sed forma boni, idest, bonitas, insita sibi, fecit, vt formaret materiam. Deus ergo ad libitū vtitur istis rebus. Et sic quidquid boni eueniat nobis ex illis, beneficium Dei est.

Amplius patet; quia 8. Ethic. dicitur, quòd dijs, & parentibus non possumus æqualia retribuere, ergo innuitur ibi, quòd à Deo recipimus beneficia, quia aliàs non teneremur ad aliquam retributionem, siue nihil reciperemus, siue debitum esset nobis id, quod reciperemus. Id ergo, quod Deus dederit nobis, beneficium est, & tamen dare pluuias, & facere solem oriri, sunt huiusmodi ideo beneficia eius sunt, & nō solum hoc, sed etiā quidquid boni Deus nobis dat, beneficium est. Posita fuerunt tamen hic specialiter ista duo beneficia, propter causas, quæ dicentur infra q. 353. & 354.

Ad primum dicendum, quod licet ista sint naturalia: sunt beneficia, & non minus sunt beneficia, quam si nullo modo essent naturalia, quia istud videtur obstare, inquantum beneficium debet esse spontaneum. Quæ autē naturalia sunt, necessitatem quandam habent. Hoc tamen verum est, in comparatione hominis ad hominem: quia nullus homo potest aliquid super operationem naturalem, ideo quòd naturaliter, accidit nō reputatur, alicui homini in beneficium; quia nullus istud dare potest. Secus autē respectu Dei, quia ea, quæ naturalia sunt, respectu Dei, ita sunt spontanea, sicut velle, vel nolle respectu nostri eo, quòd ipse est naturæ conditor, & gubernator. Quod autem per naturæ operationem effectus necessario educatur, & non per accidens, non facit quin effectus respectu Dei sit purè volūtarius, sed ostēdit hoc potius perfectionem Dei, qui potest habere modum inuariabilem operandi. Sic patet in omnibus, quæ fiūt per artem. Nam principia artis, & modus operandi eius, sūt aliquid determinatū, & ideo illis suppositis, necesse est, effectū certum produci, qui non producitur per accidēs, quasi contingat, talem, vel talem produci, & possit sequi contrarius, sed necessariò producitur iste, & non alius, & tamen propter hoc non tollitur, quin artifex liberè operetur, & possit produci effectus, si voluerit, vel cessare ab operatione, & nihil producere, vel producere alio modo quàm solet. Ita ergo in Deo est, respectu effectuum naturalium. Nam maiorem libertatem habet Deus, respectu effectus naturæ, quàm artifex, respectu effectus artis, cū artifex non possit super naturam, sed solum super modū operandi artis, variando illum, vel cessando ab eo. Deus autem tam super materiam rerum naturalium, quam super operationem naturæ, potest. Ideo isti effectus naturales, quantumcunque in seipsis sint necessarij, & determinati, sunt respectu Dei totaliter liberi, & spontanei, ideo quidquid boni in illis Deus nobis præstat, beneficium est.

Ad secundum dicendum, quòd licet ista omnibus cōferantur tam bonis, quam malis, beneficia tamen sunt, quia dum aliquid liberè conferatur non differt vni conferri, vel multis, si ad quemlibet ita perfectè proueniat, sicut si vni soli conferretur. Velut si quis multos inuitet

A ad conuiuium, & omnes abundanter, & delicatè pascat, ac si vnicum inuitasset, ita cuilibet beneficium erit præstitum, sicut si quilibet eorū solus inuitatus fuisset, quia ita sufficienter pastus est. Sic autem in Deo est, quia propter eius immensam sapientiam, & potestatem, ita perfectè curam habet de tota rerū vniuersitate, quasi de nulla parte eius aliquam specialem curā haberet, & ita habet curam exactissimam de qualibet re particulari, ac si de nulla alia re esset solicitus. Sicut ergo si Deus totum istum mundum propter vnicum hominem creasset, faciendo solem oriri, & mittēdo pluuias ad eius vtilitatem ei præstaret beneficium, ita cum nūc propter omnes homines hoc faciat, cum quilibet tantam vtilitatem ex his percipiat, ac si solus esset, dicetur Deus cuilibet homini præstare beneficiū in hoc, quod facit solem oriri, & stil-
B lare pluuias.

Dicendum tamen, quòd licet tāta vtilitas cuilibet homini ex hoc proueniat, sicut si propter ipsum solum ista fierent, non est tamen tantus honor ei, sicut si propter ipsum solum fierent. Velut si quis inuitauerit centum viros, & pascat eos solemniter, non est cuilibet eorum magnus honor, si æqualiter inuitentur. Si autem vnicus inuitetur, licet non pascatur solemnius, quàm alias cū centum, est ei valde maior honor, ita nunc. Et quia honor est vnum de bonis datis a Deo, immo de magnis bonis, si aliqua bona sunt in vita mortaliū, cum ipse Deus quasi pro magno beneficio dicit ad Dauid: feci tibi nomen, idest, famam iuxta nomen magnorum, qui sunt in terra 2. Reg. 7. & 1. Paralip. 17. erit maius beneficium valde si vni homini soli ista conferrentur, quam cum conferun-
C tur omnibus simul, eo quòd inæqualitas honoris reddit ista beneficia inæqualia. Non tamen tollitur ex hoc, quin cuilibet homini cōferatur beneficium in eo, quòd super eum sol oritur, & stillant pluuiæ.

Quomodo posset facere Deus, quòd sol solum super bonos, & non super malos oriretur.
Quæst. CCCLII.

QVæritur, cùm Deus dicat hic facere magnum beneficium faciēdo oriri solem super homines, & ex bonis, an vitur, quòd poterat facere, vel non facere, quomodo poterit facere, quod oriatur super bonos, & non super malos. Nam si Deus faciendo oriri solem super bonos, necessario faceret, quod oriretur super malos, nō re-
D putaretur beneficiū apud malos, eo quod inuitus daret, vt dictum est præced. q.

Dicendum, quòd multi modi sunt ad hoc. Primus est secundum aliquos, quòd Deus tollat malos de terra, & tunc faceret oriri solem super solos bonos. Simile est 4. Reg. 7. cum dixit Elisæus, quòd sequēti die vnus modius farinæ valeret statere vno in porta Samariæ, & vnus de ducibus regis dixit, si Dominus fecerit in cęlo cataractas aperiri, nunquid poterit esse, quod loqueris? Cui dixit Elisæus: Videbis oculis tuis, & inde non comedes. Et ita factum est, quia sequenti die mortuus est in porta Samariæ, qui ita dixerat, ita possent mali tolli de terra, qui sunt indigni diuinis beneficijs, & non oriretur super eos sol. Secundus est secundum aliquos, quòd Deus mutaret ordinem motus solis, & verum est, quod mutare potest.
E Nam sicut fecit, quòd sol aliquando staret, & aliquando retrocederet. Iosue 10. & 4. Reg. 20. quæ sunt cōtra conditionem cursus eius, ita potest dare alium modum, quem voluerit in cursu solis. Nam posset facere, quòd se extenderet motus solis ad plures terras, quia nunc tota extensio, vel latitudo motus solis, est quantitas declinationis eius ab æquinoctiali versus Septentrionem, & Austrum vsque ad ambos tropicos, & vtraque declinatio est ferè gradum 24. vt probat Ptholomæus in Almagest. Et prouenit hoc ex distantia, quæ est inter polum Zodiaci, & polum mundi, quæ est ferrè 24. graduum. Si autem esset ista declinatio 30. graduum, vel plurium esset maior distantia inter æquinoctialem, & quemlibet tropicum solis, scilicet, totidem graduum, & consequenter sol declinaret magis versus meridiē in hyeme, quam nunc, & magis versus Septentrionem in vere, & æsta-

te, quàm nunc, & consequenter essent plures regiones habitabiles, quam nunc sunt, cum vltra vtrumque tropicũ versus polos sint magnæ regiones inhabitabiles. Istud tamen non factum est, nec fuit conueniens: quia tunc esset hyẽs valde aspera in regionibus, quæ essent ad extremitates. Nam in hyeme infrigidatur terra ex eo, quòd sol modicum eleuatur super eam, & radij fracti, & reflexi super eam, ex quibus causatur calor, sunt multum obtusi, ideo causatur paruus calor. Si autem magis declinaret sol ab æquinoctiali ad Septẽtrionem, & Austrum distantibus tropicis plus, quàm nunc distant, quando declinaret ad Austrum, esset hyems frigidissima in Septentrione, & è contrario, quando declinaret ad Septentrionem esset hyems frigidissima in Austro plusquàm nunc, eo quòd sole magis declinante ad terram, fierent minores reflexiones, & consequenter esset maior frigiditas: Et sic essent terrę multum distemperatæ magis, quàm nunc sunt. Ideo non fuit conueniens ille modus. Poterat etiã mutari cursus solis stantibus tropicis, & polis sicut nunc sunt, vel mutatis sicut supra dicebatur, scilicet, ꝙ fierent plures dies in anno, vel pauciores. Quod patet: quia nũc completur annus, dum sol pertransit circulum suum de puncto ad punctum motu naturali, & dum semel mouetur motu suo, rapitur in oppositum à motu primi mobilis 365. vicibus, & ideo annus constat ex 365 diebus. Si autem sol in circulo haberet motum tardiorẽ, & motus primi mobilis esset æqualiter velox, sicut nunc est, essent necessario plures dies in anno, quod patet: quia nũc sunt 365. dies in anno: quia dum sol motu naturali pertransit quasi vnũ gradum circuli sui mouetur motu raptus per vnam circulationem perfectã, & est vnus dies. Sunt autem in quolibet circulo 360. gradus. Si ergo sol quotidie præcisè transiret vnum gradum circuli sui motu naturali dum rapitur à primo mobili per vnam circulationem perfectam essent in anno necessariò 360. dies

Quare sint 365. dies in anno.

præcisè. Si autem sol esset tardioris motus, & transiret præcisè medium gradum de circulo suo, dum rapitur à primo mobili circulatione perfecta essent necessariò duplo plures dies in anno, quàm nunc sunt, scilicet, septingenti, & viginti. Et è contrario, si sol esset velocioris motus, vt trãsiret duos gradus de circulo suo dum semel rotatur a primo mobili, essent duplo pauciores dies in anno, scilicet, 180. & ita pluribus alijs modis poterat hoc variari, vt essent plures, aut pauciores dies in anno, quã nunc sunt. Sed neutrum istorum fuit conueniens.

De primo patet: quia si existentibus tropicis, & polis in eadem dispositione, in qua nũc sunt, essent duplo plures dies, vel quomodocũque plures. Necesse esset, ꝙ paralleli, quos quotidie sol describeret inter se, minus distarent, quam nunc distant, & sic sol permanentius respiceret eandem terram sub eadem habitudine, quam nunc respiciat. Et ex hoc necessario sequeretur maior calor, quam sit nunc, propter similitudinem, & continuitatem reflexionis. Et sic multæ regiones essent inhabitabiles propter calorem, & generaliter tota terra esset magis distemperata propter calorem, quam nunc. Aliud inconueniens erat: quia hyems esset asperior. Nam hyems est frigida ex eo, quòd sol diu recessit a regione illa, in qua hyems est. Si autem annus esset duplo maior recederet sol duplo maiori tempore a qualibet regione, & sic esset hyems valde frigidior, quam nũc, & æstas esset calidior, ideo non fuit modus conueniens. Primum istorum inconuenientium poterat euitari si tropici, & poli non essent in eadem habitudine, in qua nunc: quia poterat esse tanta distantia inter parallelum, & parallelum, quanta nunc est, & sic non esset maior calor, quam nunc. Secundum tamen inconueniens, scilicet, de absentia diuturna solis non potest euitari: quia manebit longo tempore distans a Septentrione, & meridie, & ideo essent frigora grauissima, & intolerabilia in hyeme, tũ ex diuturno recessu, tum ex magna declinatione solis, quia essent reflexiones paruæ, & causarẽt paucum calorem. Secundum etiam non erat conueniens, quia si essent pauciores dies, quã nunc in anno, non possent tempora confirmari in qualitatibus suis: Vt si essent centum, & octoginta dies in anno, & diuideretur annus per quatuor tẽ-

F pora sicut nunc quodlibet tempus illorum haberet paucos dies. Et ideo non posset confirmari qualitas alicuius temporis. Sicut nunc videmus, ꝙ principium veris est sicut finis hyemis, & principium æstatis sicut finis veris, ita tunc omnia tempora essent quasi similia propter hoc, quòd quodlibet habere paucos dies, & in tã paruo tempore non posset terra disponi secundum qualitatem aliam distinctam a qualitate temporis præcedentis quia ad hoc requiruntur multi dies, esset ergo magnum incõueniens. Etiam quia si in tam pauco tempore sol pertrãsiret totum circulum suum, necesse erat, quod inter parallelum, & parallelum esset magna distantia, & tunc sol non posset multum calefacere terram, quia non maneret sibi aspectus ad eandem terram similis nisi in paruo tempore, sed quotidie multum mutaretur aspectus pro-

G pter magnam distantiam paralleli a sequenti parallelo, & sic non fuit iste modus conueniens. Multi alij modi variationum poterant esse, sed non fuit conuenientior ad bonam terræ dispositionem, nisi quòd tropici soli nõ magis distarent inter se, quàm nunc distant, & ꝙ annus non esset maior, nec minor, & ita teneretur maior temperies terræ, quam alijs modis teneri poterat. De his, & similibus dictum est Iosue 10. cum agebatur de statione solis. Potuit ergo Deus motus alios quoscunque vellet dare in cursu solis, & tamẽ non proficerent ad id, quod quæritur: quia istud solum faceret ad hoc, quòd quædã regiones quæ nunc habitantur, nun habitarẽtur, & aliæ, quæ non habitantur, habitarentur. Sed hoc non proderat, quia gentes, quæ essent in regionibus illis, quando Deus mutaret istum cursum solis, transirent ad alias re-

H giones habitatas, & sic oriretur sol super bonos, & malos, etiam ad hoc, ꝙ desineret sol oriri sic super aliquos malos erat necesse, quòd desineret oriri super bonos cũ in quacunque regione sint boni, & mali, & ideo etiam iste modus non est conueniens.

Tertius modus esse poterat, ꝙ non mutaretur cursus solis à statu priori, sed ꝙ Deus poneret tenebras inter malos, ita vt non viderẽt solem, sic fuit in Aegypto vbi tribus diebus fuerunt ita grossæ tenebræ, ꝙ palpari poterant, & nemo Aegyptiorũ illis diebus vidit proximũ, nec ausus est se mouere de loco, in quo fuerat, & solum vbi erant ipsi, erant tenebræ. Vbi autem erant Israelitę, lux erat. Exo. 12. & Sap. 17. & 18. & sic poterat oriri super malos, & quòd non viderent eum: quia sol nõ sufficeret illustrare illam densitatem tenebrarum. Nam ita

I fuit in Aegypto: Sapientiæ 17. f. Et ignis quidem nulla vis poterat illis lumẽ præbere, nec siderum limpidæ flãmæ illuminare poterant illam noctem horrendam. Sed etiam iste modus non erat omnino conueniens: quia licet sic mali non viderent solem, non solum tamen tolleretur eis sol, sed etiam vita, quia non erat possibile sic diu viuere: quia nemo se moueret de loco suo, sicut fecerunt Aegyptij. Quartus modus esse poterat sine vllis tenebris, sed ꝙ oriretur sol super bonos, & malos, & nullæ tenebræ, aut nubes essent, mali tamen non viderent solem percussi quadam cæcitate, quam Græci acrisiam vocant: vt dicit Aug. 22. de Ciui. Dei, & ita est, quando quis verè videns est, & tamen tenentur oculi eius, vt cætera videndo, aliquod vnum, quod coram eo est, non videat, aut non cognoscat. Sic enim dicitur Gene. 19. quòd

K Sodomitæ percussi sunt cęcitate: quia cũ essent ad ostiũ domus Loth frangere volentes illud percussi sunt cæcitate, ita vt totam domum videntes, & seipsos, & cætera, quæ præsentia erant, solum ostium domus, quod coram eis erat, non viderent: & ita fuerunt tota nocte. Sic etiã fuit de Syrijs seruis regis Benadad, qui venerant in vrbem Dothaim, vbi erat Elisæus, tenere eum, & cognoscebant illum, quia sæpe viderant, & cognoscebant ciuitates, & vias terræ Samariæ, in qua tunc erant. Exiuit autem ad eos Elisæus, & percussi sunt cæcitate, ita vt eum non cognoscerent.

Dixitque eis: Ego ostendam vobis virum, quem quęritis. Et ducens eos per viam Samariæ introduxit eos in Samariam, & nunquam cognouerunt quousque fuerũt in platea Samariæ. Et tunc aperti sunt oculi eorum, & viderunt se esse in medio Samariæ, & in manibus hostiũ

suorum

furorum 4. Reg. 6. isto modo poterat esse de aliquo, quòd videret omnia & nunquam videret solem.

A Quintus modus esse poterat, quod sol oriretur super malos: & tamen ipsi non haberent aliquam vtilitatem in se, nec in rebus suis ex ortu eius, sicut fit in alijs, qui vident, & vtilitatem percipiunt ex motu solis. Et isto modo necesse erat malos omnes citò mori: quia a sole est tota vegetatio rerum generabilium, & corruptibilium, & si quis non reciperet vtilitatem aliquam ex motu solis, non vegetabitur, nec alterabitur per motum eius, & sic non posset diu viuere.

Sextus modus est per hoc, quòd sol non emitteret radios ad partem, in qua malus aliquis esset. Nam sol, & alia luminosa emittunt radios luminis sui ad omnē punctū per gyrum, & ideo vbicunq; homo sit, videre potest solem, postquam ortus est. Si tamen ad aliquam partem

B radios emittere cessauerit, non poterit videri in illa parte. Ita poterat esse, quòd vbicunq; malus aliquis esset nō peruenirent radij solis, & sic semper essent mali in tenebris, & tamen hoc modo oportebat, quòd ageret sol tanquam rationale agens, subtrahendo radios, & emittendo quando vellet, & ad quam partem vellet. Multis ergo modis Deus facere poterat, quod sol non oriretur super malos, sed solum super bonos, & tamen ex magnitudine clementiæ fecit eum oriri super bonos, & malos: Nā alias non possent viuere conuenienter, sed pauco tempore viuerent, & sibi ipsis nō possent prouidere, & sic essent maius impedimentū bonis: quia oportebat, quod boni prouiderent eis propter humanitatem.

C *Quare Deus magis posuit exemplum de ortu solis, & de pluuijs, quàm de alijs rebus in dilectione inimicorum. Quæst. CCCLIII.*

QVæritur, cū Deus voluerit hic ostendere, quòd ipse benefacit malis, vt nos inducat ad diligendum inimicos, quare potius posuit exemplum in ortu solis, & in pluuijs, quàm in alis rebus: quia multa alia sunt maiora beneficia præstita malis, & eis specialia, & videtur, q; potius illa ponenda erant, quia maius beneficium est illud, quod solis malis datur, quàm quod datur bonis, & malis simul, quia diceretur, quòd illud, quod datur simul bonis, & malis datur malis solum propter bonos, & eis, si soli essent non daretur. Secus autem in eo, quod ipsis per se datur, & patet, quia alia sunt beneficia maiora, quàm ortus solis, & casus pluuiæ, sc. ea, quæ pertinent

D ad animam, & ista Deus etiam malis dat. Nam dat eis angelos custodes, vt à tentationibus Dæmonum liberentur per eorum suggestiones, etiam per eos liberentur à periculis tam Dæmonum, quàm hominum. Etiā Deus cuida malorum mouet, vt ad pœnitentiam veniant, & non pereant téporaliter, & æternaliter, Iob 33. per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit Deus aures virorum, & instruit eos disciplinam, vt auertat hominē ab his, quæ fecit, & liberet eum de superbia eruens animam eius à corruptione, & vitam illius, vt non transeat in gladium, dat eis etiam specialiter bona téporalia, quia Deus est, qui dat semen serenti, & panem comedenti 2. Corinth. 9. Omnia etiam bona particularia, quibus viui mus, & diuites efficimur Deus dat tam bonis, quàm malis, ideo de istis, quæ sunt particularia beneficia, & magna potuisset Christus ponere exemplum.

E Dicēdum, quod Christus posuit de sole, & pluuia potius, quàm de alijs rebus propter multa. Primò, quia voluit Christus nominare beneficia, de quibus esset notum quòd essent beneficia. Multa tamen illorum, quæ nominauimus erāt ignota vulgo, & rudibus, quibus Christus prædicabat à principio. Nam licet custodia angelorum sit magnum beneficium collatum hominibus multi tamen ignorant, an homines habeant angelos custodes, immo multi putant nullos esse angelos. Doctrina tamen debet procedere ex per se notis, quia aliàs non prodesset, cum audientes verbum nescirent, an Christus vera diceret. Sic etiam erit de immutatione cordis, quam Deus facit, quia multi ignorant, an Deus pulset corda hominum: quia in se hoc non experiūtur. Ideo licet ista essent magna beneficia, non fuit conueniens ea poni a Christo, vt exempla. Secundum fuit, quia Christus voluit, quòd esset notum ista beneficia à Deo esse, quia licet sit notum, quòd homo aliquid recipit, si non est notum, quod a Deo prouenit, illud non reputatur esse beneficiū Dei. Et propter hoc Christus noluit ponere exemplum de cibo, & potu, & terræ nascentibus, & diuitijs: quia multi putant quòd homines non habeant ista a Deo, sed per labores suos. Nam plurimi crediderūt, quod Deus solum curam habeat de cælestibus, de humanis autem, & inferioribus curam non habeat iuxta illud, iuxta cardines cęli ambulat, & inferiora non considerat. Iob 22. Et ista est opinio omnium, qui temporalia mala patiuntur. Sic enim dicit Boe. loquens tanquam calamitosus, de Consola. lib. 1. Metaph. 5.

Omnia certo fine gubernans
Hominum solos respuis actus.

Et sic multi nescirent, an ex Dei beneficio ista prouenirent homini, & sic non fuit conueniens exemplum poni in istis. In sole autem, & pluuia planum est, quia cum de sursum veniant apparet manifestè, quòd a Deo sunt.

Tertium fuit: quia Christus volebat, quòd ista beneficia essent communia, quia voluit nos instruere in charitate, per quam bonos, & malos simul diligere debemus. Voluit ergo ponere beneficium Dei indifferenter præstitum bonis, & malis. Non est autem sic de bonis particularibus tam corporis, quam animæ: quia ista non concedit Deus æqualiter omnibus, sed tanta differentia est, quod quibusdam multum concedere videtur: alijs vero nihil. In sole autem & pluuia æqualiter præstatur beneficium bonis, & malis manentibus in eadem regione. ideo fuit conuenientibus poni exemplum de sole, & pluuia, quàm de alijs beneficijs particularibus. Et ista est de potissimis causis: quia tota Christi intentio est dilatare charitatem nostram tam ad amicos, quàm inimicos. Et quia probatio dilectionis est exhibitio operis, vt ait Grego. in Homil. Oportet ostendi charitatem in operibus, scilicet, benefaciendo, & vt videatur eadem charitas ad amicos, & inimicos, debent eadē opera vtrisque exhiberi. Si autem non exhibeantur eadem opera, etiam si vtrisque bona exhibeantur, non videtur ad vtrosque esse charitas, vel non eadem charitas. Non debuit ergo Christus ponere exemplum in alijs beneficijs, nisi in illis, quæ Deus simul & æqualiter tam bonis, quàm malis largitur, vt nos per hoc ad charitatem indifferenter habendam cum amicis, & inimicis instrueret. Et sic conuenienter de ortu solis, & pluuiarum distillatione exemplum, potiusquam de alijs positum est. Quod autem dictum est eadem opera debere exhiberi inimicis, & amicis non est sensus, quòd ad eadem teneamur amicis, & inimicis, sed intelligitur iuxta ea, quæ in præceden. q. de hoc dicta sunt. Quartum fuit, quia voluit Christus ponere exemplum in beneficijs maximis, scilicet, quæ quilibet reputaret maxima: quia licet quodlibet beneficium spirituale, vt liberatio à peccato, & motio cordis ad bonum, sit maius secundum veritatem, quā omnia beneficia corporalia, pauci tamen hoc verè credunt, maximè inter rudes, qualibus Christus prædicabat: ideo debuit ponere exemplum de beneficijs corporalibus, quæ non sunt cognitu difficilia. Et inter omnia nulla videntur esse maiora, quàm ortus solis, & casus pluuiarum: quia ista conseruant humanam vitam in se, & etiam per alimentum. Quintum fuit, quia Christus voluit ostendere quasi omnia beneficia, quæ Deus facit bonis, & malis simul, quæ cognosci possunt ab omnibus. Huiusmodi sunt ferè omnia beneficia corporalia. Ista autem proueniunt à sole, & pluuia, ideo ponendo exemplum de istis posuit de omnibus, quorum ista causæ sunt. Nam ista sunt causa vitæ animalium, quia vita illorum, & maximè hominis consistit in quadam temperie complexionis, qua cessante, vita cessat, vt per excedens calidum, vel excedens frigidū. Ista autem causantur in animali secundum qualitatem loci, in quo est. Vnde in loco salubri viuunt animalia, in loco autem pestifero sibi to moriuntur. Ista tamen temperies, in qua consistit vi-

vos diligunt, &c. subiunxit: Estote ergo perfecti, sicut, & pater vester perfectus est: ergo loquitur Christus de mercede, quæ competit perfectioni, & nulla talis datur diligentibus amicos suos: quia non est perfectio, sed debitũ quoddam amicos diligere. Aliter dici pôt, & melius ꝙ dilectio amicorum aut est sola, ita vt quis diligat solos amicos, aut diligit oẽs ꝓximos. Si primo modo dilectio nullo modo est meritoria: quia meritũ solũ cõpetit charitati: dilectio aũt, qua solus amicus diligitur, non pertinet ad charitatẽ: quia idẽ habitus charitatis est, per quẽ diligitur Deus, & proximus. Et quia proximi nõ solũ sũt amici, sed ẽt oẽs hoĩes, quandiu viuut, vt ostensum est supra q. 341. qui charitatẽ hẽt nõ solũ diliget amicũ, sed ẽt omnẽ hominẽ. Si aũt solũ amicũ diligit, nõ est charitas, p quã diligit, sed aliquid aliud, & ideo nõ erit meritoria dilectio illa. Cũ aũt dicitur, ꝙ diligere amicũ est opus iustitiæ: dicẽdũ, ꝙ licet virtutes morales sint boni habitus, non tñ sunt meritorij, nisi p charitatẽ informentur. Ratio est, quia meritũ dicitur respectu præmij, & demeritũ respectu pęnę, pręmiũ aũt, & pęna, q̃ à nobis expectãtur solũ sunt à Deo: quia ipse punit, & glorificat. Nã si aliqua bona pro bono opere recipiamus hic ab hominibus, vel pęnas pro iniquitate, nõ dicimus ibi esse præmiũ nostrũ, vel pęnã, sed in eis, quæ à Deo inferentur. Necesse est ergo ꝙ meritũ, & demeritũ sint respectu Dei. Virtutes tñ morales non habent Deũ pro obiecto, sed quasdã passiones, vel operationes, circa quas nos regulant. Non ẽt habent Deum pro fine naturaliter, quia naturaliter sunt ad quoddã bonũ humanũ. s. vt homo per eas bonus, fiat 2. Ethi. Ex nulla parte ergo sunt virtutes morales in Deũ: ideo impossibile est ipsas secundũ se esse meritorias. Charitas aut in Deũ est tanquã in obiectũ: quia per charitatẽ Deus diligitur: ẽt est in eu tanquã in fine: quia per ipsam Deus diligitur pp se ipsum, & proximus pp Deum. Ideo charitas sola est quæ est secũdu se meritoria. Virtutes autẽ morales, nisi per charitatẽ ordinentur, nõ possunt perdere obiectũ suũ, ita ꝙ incipiãt habere Deũ pro obiecto, quia sic perderent id, quod est sibi substantiale, & desinerẽt esse morales. Possunt tñ acquirere per charitatẽ id, quod non habebant. Non. n. erãt naturaliter virtutes morales pp Deũ, & tñ non repugnat eis esse in Deũ. Hoc ergo accipiũt à charitate. s. ꝙ actus earũ fiant pp Deũ, & sic quilibet habens charitatẽ, siue iustè, siue temperate, siue liberaliter operetur (& sic de omnibus alijs virtutibus) pp Deũ facit hæc, & tunc actus virtutũ moraliũ meritorij sunt non ex se ipsis, sed pp charitatẽ dirigentẽ eos in finẽ suum. s. in Deũ, ex hoc et patet aliud. s. ꝙ actus charitatis nunquã põt esse non meritorius: actus vero virtutũ moraliũ põt interdũ esse meritorius, & interdu non. Primũ patet: quia meritũ est per hoc, ꝙ aliquis actus bonus noster in Deũ est, actus tñ charitatis nunquã põt nõ esse in Deũ, cũ charitas habeat Deũ pro obiecto, & pro fine. Et quia obiectũ est essentiale habitui nunquã põt pdere illud. Necesse est ergo, ꝙ quicunq; hẽt charitatẽ mereatur semper in omnibus actibus illius. Secundũ patet: qa virtus moralis nõ hẽt Deũ pro obiecto, sed põt habere illum pro fine. Habitudo aũt ad finẽ nõ est essentialis habitui, cũ essentiale sit id, per quod accipit speciẽ, & illud est obiectũ. Ideo põt actus moralis esse ad alium finẽ, q̃ ad Deũ, & sic non erit meritorius: quia tunc nullo modo est in Deũ. s. nec ex parte obiecti, nec ex parte finis. Et sic patet, ꝙ qui diligit solos amicos, licet operetur iustitiã, non meretur: quia non hẽt charitatẽ, si solos amicos diligit, & tñ sine charitate nõ est possibile mereri. Illud autẽ verum est de merito propriè dicto, quod est respectu pręmij vitæ æternæ, secus autẽ de merito largè dicto: quia sic meretur homo bona tẽporalia, etiam in peccato mortali existens, vt ostensum est supra q. 171. Et tñ illud magis propriè dicitur non esse meritũ, q̃ ꝙ sit meritum, qa nõ est de condigno, sed de cõgruo, vt ibi dictũ est. Et tũc dicendũ, ꝙ p omnes virtutes morales, licet sint sine charitate, meretur homo saltem bona temporalia, & tamen illa non sunt propriè merces. Ideo Christus dixit: si diligitis &c. quam mercedem habebitis? q. d. nullã: quia bona temporalia non merentur vocari merces. Et patet, ꝙ Christus loquatur hic quãdo quis diligit solos amicos:

A quia subiunxit: Nonne & publicani hoc faciunt. s. peccatores, & tamen peccatores non habent charitatem, & sic diligunt amicos solos, qui sine charitate diligi possunt: inimici autẽ nõ possunt sine charitate diligi. Etiam quia dixit. *Si salutaueritis fratres vestros tantum.* Et hoc posuit pro simili: intelligendum ẽt est hic de illis, qui solos diligentes se diligunt, & istis nulla merces cõpetit. Si aũt diligat quis amicos, & inimicos, tunc diligit ex charitate, & poterit esse dilectio amicorũ, ex charitate, vel sine charitate, ẽt si charitatem habeat diligẽs. Nã non est necesse ꝙ omnia, quæ facit ille, qui est in charitate, manẽte charitate, faciat ex charitate, sed põt aliqua facere, nullo respectu habito in Deũ. Et tũc si habẽs charitatẽ diligat amicũ nõ ex charitate, sed ex quodã naturali debito, nõ meretur nisi temporalia bona, vt dictũ est, licet operetur

B iustè. Si aũt ex charitate quis diligat amicũ, ẽt si sit illa dilectio debita, i. cadẽs sub debito, semp meretur: quia nõ põt quis operari ex charitate, quin semper mereatur. Et tunc differt, quia aut diligẽs amicũ diligit quantũ obligatur secundũ conditionẽ amicitiæ, & beneficia mutua amicorũ, aut plus. Si primo modo, cadit ista dilectio sub præcepto, & est meritoria. Si verò plus diligat, quã tenetur, ptinet ad perfectionẽ, & hoc, siue sit in dilectione sola, siue in dilectione, & signis dilectionis, scilicet in beneficijs exterioribus. Et sic diligere amicum: aliquando est perfectionis, sicut diligere inimicum, immo interdũ diligere inimicum est necessitatis, vt ostensum est supra, q. 348. & diligere amicum est perfectionis.

C *An salutatio sit opus charitatis, & an teneamur ad salutationem. Quæst. CCCLVI.*

QVæritur, quia dicitur hic: si salutaueritis fratres vestros tñ, in quo innuit, ꝙ salutatio sit opus charitatis, an verũ sit, & an ad salutationẽ teneamur. Dicũt quidam, ꝙ non sit actus charitatis: quia actus charitatis nõ est prohibitus, sed vel est de necessitate si cadit sub pręcepto, vel saltem consulitur nobis si ad perfectionem pertinet. Et tñ salutare prohibetur in sacra scriptura. Quia 4. Reg. 4. Elisęus prohibuit Giezi puero suo, dicẽs: Si occurrerit tibi homo, nõ salutes eũ: & si te salutauerit quispiã, nõ respondeas: ergo non est actus charitatis salutare. Itẽ actus charitatis maximè conueniunt viris perfectis, & tñ salutare prohibetur viris perfectis, ergo nõ est actus charitatis. Patet quia Apostoli erant in statu perfectissimo,

D & tñ Christus dixit eis: neminem in via salutaueritis Luc. 10. Dicendũ, ꝙ salutare ptinet ad charitatẽ: quia est vnũ de signis charitatis, sicut benefacere, & orare. Et ideo sicut Christus instruxit nos & monuit inimicis benefacere, & orare pro eis: ita etiã instruit nos, vt salutemus eos dicens: *Si salutaueritis fratres vestros tantum, quid amplius facietis?* Idest, quid facitis plus, quã peccatores? q. d. Nihil: quia ẽt ipsi salutant fratres suos, ideo cõcludit, ꝙ debeamus salutare tam amicos, quã inimicos, cũ ait: *Estote perfecti sicut pater vester cælestis.* Idest, sicut ille facit oriri solem suum super bonos, & malos, ita & vos salutate amicos, & inimicos, ptinet ergo salutare ad charitatem. Dicendũ tñ, ꝙ salutare in se non est actus charitatis, quia non est aliquod bonum, sed solũ est signũ charitatis, vel amicitiæ. Nam per salutationem, salutem alicuius precamur, & ostendimus, ꝙ illam in corde desideremus. Desiderare autem salutem proximi, actus charitatis est. In voce autem illam imprecari, potest fieri interdum ex corde, & interdum ficte, ideo nõ est salutare sẽper actus charitatis. Ideo inter signa dilectionis nullum est minus necessarium, quàm istud. Vnum autem est, pp quod est necessarium, s. humana cõsuetudo. Nam homines tantum assueti sunt ad salutandum occurrentes sibi, ꝙ qui non salutat alium occurrentem sibi, nisi sit incognitus, vel multũ inæqualis in statu, putabitur contemnere illũ, vel esse inimicus eius. Ideo salutatio est aliquo modo necessaria, nõ pp seipsam sed propter scandalum tollendum. s. vt non putetur quis inimicus alterius, aut eũ contemnens. Multa tamen propter scandalum vitandũ facienda sunt, quæ aliàs non erant necessaria, quia magna pęna est scandalizantis proximum infra 18.

Ad

Ad primum dicendum, quod Elisæus vetuit Giezi salutare in via & respondere salutantibus, nō quidem tanquā malum esset, sed ne per hæc esset occasio cōtrahendi moram. Nam volebat eum ire festinum: quia mittebat illū ad suscitandum filium mulieris sunamitis, & nolebat, quod moraretur in via. Erat tamen occasio morandi, si loqueretur cum aliquo, & quia principia locutionis apud eos, qui sibi occurrunt, sunt in salutatione: iussit, quod neminem salutaret, & quod salutatus non responderet.

Ad secundum dicendum, quod salutare erat licitum Apostolis, immo necessarium: quia Christus dixerat eis: in quamcunq; domum intraueritis, primū dicite: pax huic domui, Luc. 10. Et ipsi vtebantur valde salutatione tā in scriptis, quàm verbo. De scriptis patet: quia Apostolus in omnibus Epistolis suis in fine salutat eos, quibus scribit. G Etiam iubet, quod ipsi sibiinuicem salutent, ad Rom. 16. vbi dicit sæpe salutate tales, & tales. & ista salutatio verbaliter fieri debebat. Patet etiam, quia si ista salutatio nō esset assueta, & quasi debita, nō priuarentur homines illa in pœnam, & tamen quidam priuantur ea, s. qui excōmicātur, & potissimè hæretici. Sic patet 2 Io. vnico: Si quis venit ad vos, & hanc doctrinā non affert. s. catholicam, nolite eum recipere in domū, nec, Aue, ei dixeritis. Qui. n. dicit illi, Aue, communicat operibus eius malignis. Erat ergo salutatio quasi de necessitate, & ista salutatio fiebat aliquando cum solemnitate quadam, s. cum osculo inter Christianos ad ostendendum valde charitatē. 1. Cor. 16. Salutant vos omnes fratres, salutate inuicē in osculo sancto. Et ita erat grata ista salutatio inter viros bonos i Ecclesia primitiua, quod quando Paulus scribebat alicui, salutabat eū ex nomine omnium fidelium, cum quibus ipse conuersabatur: quia omnes volebant quemlibet salutari eo. c. s. Salutant vos omnes Ecclesiæ Asiæ. Dicendum ergo, quod Christus non vetuit Apostolis simpliciter salutare, sed solum salutare in via Luc. 10. Neminem in via salutaueritis, & tamen immediatè iussit, quod in quancunq; domum intrarent, salutarent eos, qui ibi erant dicentes: pax huic domui. Causa autem, quare in via neminem debebant salutare, sed in domo, secūdum quosdam fuit: quia salutare est salutem dicere. Nemo tamē in via saluus est. Ideo nō licet alicui dicere hoc, nisi sit certificatus per diuinam reuelationem de salute illius, quem salutat. Sic refert Nico. quosdā dicere Luc. 10. Alia causa redditur secundum Greg. in quadā Homil. super Luc. s. Qui in via salutat ex occasione salutat, & non ex desiderio salutis eius, cui occurrit. Quia ille incognitus forassis sibi est, & non desiderat ei bonum ex animo: quia nescit, an fortè ille sit talis, cui aliquod bonū optandum sit, & maximè in voce, sed ex sola occasione salutatio fit, s. quia accidit istum illi occurrere. Viri autem perfecti nihil debent facere, nisi dicere ex occasione, sed ex veritate cordis: ideo vetitum erat Apostolis salutare quenquā in via. Ista causa est satis conueniens, & tunc concordat, quod in domo salutare debebant, quia in domo mansuri erant cū eis, qui ibi habitabant: comedentes, & bibentes, quæ apud illos erant. eo. c. Et ibi aliquanto tempore mansuri erant: quia Christus iusserat, quod non discurrerent de domo in domū: sed quod quandiu mansuri essent in ipsa vrbe, manerent in illa domo. Qui autem communicant intra eandem domum diligunt se ipsos naturaliter: quia eodem cibo pascuntur, & sic inter istos conuenienter potest fieri salutatio, quia ex corde talibus bona optanda sunt. Præcedens prima positio non stat: quia si non est salutandum, ne quis asseratur saluus, dum in via est, etiam non liceret salutare in domo: quia qui in domo sunt in via sunt. Nam vsq; ad mortē in via sumus, & de salute nostra dubij sumus, quia nescit homo finem suum, sed omnia in futurū reseruantur incerta: Eccl. 9. Et tamen concessum est salu- F tare in domo: ergo non prohibetur ex hac causa salutare in via. Et quia salutare non est salutem asserere, sed salutem optare. Hoc autem maximè competit homini dū est dubius de salute: quia postquam de illa certus fuerit, superfluum erit petere. Vnde in vita æterna nemo alterū sic salutabit: quia omnes salutem certissimam habebūt: licet nos nunc Deo salutem imprecemur, vt dicitur sæpe in hymnis Ecclesiæ: Sit salus Deo. Sic etiam animalia, & seniores laudabant Deū dicendo, sit salus Deo, & agno: Apoc. 7. Hoc tamen fit, non quia Deo aliquid sit necessarium, quia completè habet omne bonum in se, cum verius ipse sit omne bonum, sed fit ad ostendendum desiderium nostrum. Nam quodcunq; bonum nos imprecemur Deo, iam ipse illud habet. Ideo, vel nihil imprecabimur, vel imprecabimur aliqua bona, quæ iam habet. Et tamen non est bonum tacere erga Deum, quia nobis ipsis proficimus ostendendo desiderium nostrum Deo, iustum est ergo imprecari Deo illa bona, quæ nos maximè cupimus, & quæ videntur esse maiora simpliciter, s. gloriam, deitatem, honorem, fortitudinem, laudem, potestatem, imperium, benedictionem, & similia. Et hæc docemur imprecari Deo, quia talia imprecabantur ei animalia, & seniores, & omnis multitudo, quæ erat ante thronum Apo. 4. & 5. & 7. Non est ergo illicitū salutare proximum, quia non est salutem asserere, sed optare. Alia causa est, & magis conueniens, quàm duæ præcedētes s. Christus fecit hoc, vt non daret occasionem Apostolis a suo proposito, & opere diuagandi, sed cito facere, quia H Christus imposuerat eis onus prædicandi toti sæculo, quod erat opus multorum dierum, & laborum, ipsi vero pauci erant, & non habebant longum tempus ad illud ministerium implēdum. Vnde Christus innuit, quod maius erat opus, quàm facultas operariorum, dicēs, messis quidem multa est, operarij vero pauci, infra 19. Luc. 10. Oportebat ergo, quod in hoc tempore paruo concesso sibi ad operādum operarētur solicitè, ne, opere inexpleto, tempus finiretur. Et ad hoc voluit, quod non occuparentur circa alia, sed solum in hoc. Si tamen salutarent in via occurrentes sibi, haberent occasionem ex verbis ad diuagandum a I proposito suo, quia fortè ex salutatione in via inciperet noua conuersatio cum illis, quos salutabant. Et sic fortè illi facerent eos diuertere ad alia loca, ad quæ ipsi nō intendebant, vel maiori tempore circa aliqua occupari, q̄ aliàs occupandi erant. Ideo neminem salutare debebant in via. In domo autem salutatio erat necessaria ad principium cognitionis, cum hospitium quærerent, quod non poterat haberi, si non loquerentur. Ideo debebant salutare cum intrarent domum. Quod autem illa esset causa, patet ex simili de Giezi, cui cum iuberet Elisæus ire festinum, iussit, quod neminem salutaret, & etiam non respōderet salutatus. Alia ēt causa erat, quare intrantes domū salutare debebant, quia Christus volebat dare gratiam in verbis Apostolorum, ita quod mox, vt ipsi hospitiu peterēt, K concederentur eis omnia gratis, nisi fortè ille, a quo peterent, indignus esset, vt apud eum aliquis Apostolus maneret. Quod innuitur Luc. 10. s. Dicite, pax huic domui, & si fuerit ibi filius pacis, requiescet super illum pax vestra. Erat ergo ad hoc necessari. salutatio eorum, vt per hanc immutaretur cor illius, cui loquerentur ad concedendum hospitium, si dignus esset tali societate. Simile fuit de Hebræis petentibus vestes, & vasa aurea, & argētea ab Aegyptijs. Nam dedit Deus gratiam in verbis eorum, & quidquid petebant dabatur eis. Exo. 3. & 11. Ista est vera causa, quare Christus vetuit salutare in via. & iussit salutare in domo. Et hanc ēt tenet Nicolaus. An vero liceret Apostolis aliqū in via salutare occurrētes sibi, & an prius salutati rñdere possent, & an nobis liceat in via salutare, & alia circa salutationem, dicetur, Luc. 10.

FINIS.